sanat hayat 40



kültür ve toplum 1780-1950

Raymond Williams

iletişim

sanat**hayat**

DİZİ EDİTÖRÜ Ali Artun

Blake ve Wordsworth, Shelley ve Keats gibi şairler kadar zamanlarının toplumuyla derinden ilgilenmiş, kendilerini onu incelemeye ve eleştirmeye hasretmiş pek az yaratıcı yazar kuşağı vardır. Gelgelelim, böylesine aşikâr, kanıtlanması bu kadar kolay olan bu olgu, zamanımızın o popüler ve genel "romantik **sanat**çı" kavramıyla pek bağdaşmaz – üstelik söz konusu kavram, paradoksal biçimde, esas itibarıyla tam da aynı şairlerin incelenmesinden türetilmiştir. Bu kavramlaştırmaya göre, şair, **sanat**çı, toplumsal meseleler ve politika gibi kaba maddiyatla ilgili konulara doğası gereği kayıtsızdır; o kendini, doğal güzellik ve kişisel duygular gibi esaslı konulara adar. Bu paradoksa sebep olan bazı unsurlar, bizzat romantik şairlerin eserlerinde de görülebilir; ancak, doğal güzelliğe gösterilen ilgi ile yönetime gösterilen ilgi arasında, ya da kişisel duygu ile toplumdaki insanın doğası arasında karşıtlık olduğu varsayımı daha sonra gelişmiştir. 19. yüzyılın sonunda birbirinden ayrı ilgi alanları olarak görülen şeyler, yani insanın aralarında seçim yapmasını gerektiren ve bu seçimi yapmakla kendisinin ya şair ya da sosyolog olduğunu ilan ettiği farklı ilgiler, yüzyılın başında genelde iç içe geçmiş ilgiler olarak görülüyordu: Kişisel duygular hakkında varılan bir yargı toplum hakkında bir yargı oluyor, doğal güzelliğin gözlenmesi ister istemez insan **hayat**ının bütününe dair ahlaki bir göndermede bulunuyordu.

Raymond WILLIAMS

RAYMOND WILLIAMS

Kültür ve Toplum: 1780-1950

Culture and Society: 1780-1950

ÇEVİREN **Uygur Kocabaşoğlu**

iletişim

Culture and Society: 1780-1950
© 1975 Raymond Williams
Bu kitabın yayın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Penguin Random House'un alt markası olan
Vintage/Chatto&Windus'tan alınmıştır.

İletişim Yayınları 2519 • sanat**hayat** dizisi 40
ISBN-13: 978-975-05-2237-6
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

•

DİZİ EDİTÖRÜ Ali Artun
YAYINA HAZIRLAYAN Elçin Gen
KAPAK TASARIMI Özlem Özkal - Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
DİZİN Elçin Gen

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları
SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Merryn, Ederyn ve
Gwydion Madawc'a...

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11
Yeni Baskıya Önsöz 15
Tarihlere Dair Çerçeve 21

Sunuş 23

BİRİNCİ KISIM
Bir 19. Yüzyıl Geleneği

Karşıtlıklar 35
- **Edmund Burke ve William Cobbett** 35
- **Robert Southey ve Robert Owen** 58

Romantik Sanatçı 73

Bentham ve Coleridge Üzerine Mill 97

Thomas Carlyle 127

Sanayi Romanları 149
- ***Mary Barton*** **(1848)** 149
- ***Kuzey ve Güney*** **(1855)** 154
- ***Zor Zamanlar*** **(1854)** 156

- *Sybil, ya da İki Millet* (1845) 161
- *Alton Locke, Terzi ve Şair* (1850) 165
- *Felix Holt* (1866) 168

J.H. Newman ve Matthew Arnold 179

Sanat ve Toplum:
Agustus Welby Pugin, John Ruskin, William Morris 207

İKİNCİ KISIM

Ara Dönem

W. H. Mallock 251

"Yeni Estetik" 257

George Gissing 267

Shaw ve Fabiancılık 279

Devleti Eleştirenler 289

T.E. Hulme 297

ÜÇÜNCÜ KISIM

20. Yüzyıl Düşünceleri

D.H. Lawrence 307

R.H. Tawney 329

T.S. Eliot 345

İki Edebiyat Eleştirmeni 367
- **I.A. Richards** 367
- **F.R. Leavis** 378
- **"Organik" Kelimesi Üzerine Bir Not** 392

Marksizm ve Kültür 395

George Orwell 423

Sonuç **437**
- **Kitle ve Kitleler** **440**
- **Kitle İletişimi** **444**
- **Kitle Gözlemi** **449**
- **İletişim ve Topluluk/Ortaklık** **459**
- **Kültür ve Yaşam Biçimi** **467**
- **Topluluk Fikri** **478**
- **Ortak Bir Kültürün Gelişmesi** **483**

Adlar ve Eserler Dizini **491**
Kavramlar Dizini **497**

ÖNSÖZ

Bu kitabın temelinde, kültür fikrinin ve bu sözcüğün genel modern kullanımlarının, İngiliz düşünce hayatına Sanayi Devrimi diye nitelediğimiz dönemde girmiş olduğu keşfi yatıyor. Kitap, bunun nasıl ve neden gerçekleştiğini gösterme ve kültür fikrinin izini günümüze kadar sürme çabasının ürünü. Dolayısıyla bu kitap, 18. yüzyılın sonlarından itibaren İngiliz toplumunda yaşanan değişimlere düşünce ve duygu dünyasında verilen tepkilerin bir açıklaması ve yorumu. "Kültür" sözcüğünü kullanışımız ve bu sözcüğün göndermede bulunduğu meseleler, ancak böyle bir bağlam içersinde layıkıyla anlaşılabilir.

Kitap, Clifford Collins ve Wolf Mankowitz'le birlikte 1946-1948 yılları arasında editörlüğünü yaptığım *Politics and Letters* dergisinin kuruluşuyla başlayan sorgulamayı sürdürüyor. O zaman amacımız, "kültür" kavramının tanımladığı bu geleneği sorgulamak ve mümkün olduğunda da kendi neslimizin deneyimleri çerçevesinde yeniden yorumlamaktı. Bu ilk girişimde ortaklaşa çalıştığım editörlere, birlikte öğrendiğimiz şeyler için hep minnettar olacağım.

1950'den itibaren kitabın yazılma sürecindeki katkılarından ötürü özellikle Mr. Collins'e ve meslektaşım Anthony McLean'a şükran borçluyum. Vakitsiz ölümlerine rağmen arkalarında kıymetli eserler bırakan Humprey House ve Francis Klingender'le yürüttüğüm tartışmalar çalışmam sırasında bana çok şey kattı. Bana yardımları dokunmuş olan diğer pek çok kişi arasında F.W. Bateson, E.F. Bellchambers, Henry Collins, S.J. Colman ve H.P. Smith'in adlarını özellikle zikretmem gerekiyor. Eşimle, metnin taslakları üzerinde satır satır tartıştık; bazı bölümleri birlikte yazdığımız söylenebilir. Ancak nihayetinde, değerlendirmelerimin veya varsa hatalarımın yegâne sorumlusu benim.

Kitabın biçiminden ötürü, ele aldığım sözcüklerdeki ve anlamlardaki değişimlerin ayrıntılı bir dökümünü sunamadım. Kitaptaki değerlendirmelere temel oluşturan bu malzemeyi, ilerleyen zamanlarda, "Sanayi Devrimi Sırasında İngilizcedeki Değişimler" adlı, uzmanlara yönelik bir yazıda yayınlayacağım.* Metnimdeki kısa bilgiler, her özetleme için geçerli olan tehlikelerle maluldür ve asıl olarak sözcüklerin kendileriyle ilgilenen okuyucular, konuyla ilgili halihazırdaki otoritelere kimi yeni bulgular ekleyen bu yazıya başvurmalıdırlar.

Kitap basım aşamasındayken, bundan sonra bu alanda yapılacak çalışmaların hangi yönlerde ilerlemesinin yararlı olacağı üzerine düşündüm, onları da burada kaydetmekte fayda olabilir. Öncelikle, bana öyle geliyor ki, farklı yönlerde yapılan çalışmalarla birlikte, yeni bir kültür kuramına ulaşabileceğimiz noktaya geldik. Bu kitapta amacım geleneği açıklığa kavuşturmaktı, ama buradan yola çıkıp ilkeleri yeni baştan belirlemek mümkün olabilir; kültür kuramı, bütün-

* Raymond Williams'ın başta bu kitaba bir ek olarak tasarladığı yazı, uzun bir süre sonra, 1976'da yayınladığı *Anahtar Sözcükler* (çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları) başlıklı kitabı oluşturmuştur – e.n.

lüklü bir hayat tarzını oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiyi konu alan bir kuram şeklinde ele alınabilir. Bu çerçevede ayrıca, "genişleyen kültür" fikrini ve içerdiği ayrıntılı süreçleri incelememiz gerekiyor. Zira genişleyen bir kültür içinde yaşıyoruz ama enerjimizin çoğunu, onun mahiyetini ve koşullarını anlamaya çalışmak yerine bu duruma hayıflanmakla geçiriyoruz. Bence, yerleşik kültür tarihimizin, okur-yazarlık, eğitim düzeyleri ve basın gibi alanlarında acilen ciddi bir olgusal gözden geçirmeye ihtiyacımız var. Ayrıca, uygun bir ortak politika oluşturmak için, halihazırdaki kültürel genişlemenin toplumsal ve ekonomik sorunlarını ayrıntılı bir şekilde incelemek gerek. Son olarak, eleştiri alanında, yaratıcı etkinlik ve iletişim üzerine çeşitli araştırmaların mümkün kıldığı yeni tanımlar çerçevesinde, çözümleme yöntemlerimizi geliştirebiliriz. Bütün bu işler zor olacaktır, ama bu konulardaki mevcut sözvarlığımızın bağlamını anlamak bize yardımcı olabilir – elinizdeki kitap tam da böyle bir katkı sağlamak amacıyla yazıldı.

Bu kitabın bazı bölümleri daha önce *Essays in Criticism* ve *Universities and Left Review* dergilerinde farklı biçimlerde yayınlanmıştır.

Kültür ve Toplum'u yazmamın üzerinden çeyrek yüzyıldan fazla zaman geçti. Bazen bu kitabı ya da bazı bölümlerini yeniden okuduğumda başkası tarafından yazılmış bir kitabı okuyormuşum gibi geliyor. Oysa, sanayi uygarlığında ve bu uygarlığın sanatı ile düşüncesinde yaşanmış ve yaşanmakta olan şeyler konusundaki kavrayışımı ifade eden bir tutumu ilk kez bu kitapta bulmuştum. O zamandan bu yana kimi noktaları ve değerlendirmeleri geliştirdim ya da yer yer değiştirdim, ama dünyayı böylesine esaslı bir şekilde değiştiren ve bugün de dünyanın büyük krizinin temelini oluşturan o iki olağanüstü yüzyılı anlamaya yönelik temel yollardan birinin, her aşamada etkin ve canlı olan kültür üzerine ayrıntılı ve karmaşık düşünceden geçtiği yolundaki görüşümü hiç değiştirmedim.

Kitap, ilk "Önsöz"de de açıklandığı gibi, modern anlamlarıyla kültür kavramının Sanayi Devrimi sırasında ortaya çıktığı yolundaki keşfim etrafında oluştu; yalnızca "kültür"ün yeni anlamında değil, birbiriyle yakından ilişkili geniş bir sözcük grubunda ifade kazanan yeni sorun ve soru türleri

etrafında düzenlendi. Dolayısıyla bizzat sorgulama ve tartışma dili kısmen değişmiş ve değişmekte olduğundan, ben de merkeze yeni yerleşen bu tartışma türüne katkıda bulunmuş birbirinden son derece farklı insanların yazılarında bu değişimi izlemeyi amaçladım.

Kitap hakkında bugün bana en çok sorulan sorulardan biri, ele alacağım yazarları nasıl seçtiğimdi. Bu sorunun arkasında genellikle, sanki bu tür yazarların bir tür listesi ya da kataloğu varmış da ben de şu ya da bu yazarı seçmiş ya da dışarda bırakmışım gibi örtük bir varsayım vardır. Ancak şunu belirtmem gerekiyor ki, bu kitap için yaptığım okumalar sırasında benim bildiğim öyle bir liste yoktu, ondan sonra keşfedilmiş de değil. Yazarların çoğunun zaten iyi tanınmış olmadıklarını söylemek istemiyorum, demek istediğim şu: Bu yazarlar, yanılmıyorsam, daha önce böyle belirli merkezî temalar etrafında birbirleriyle bağlantılı olarak ele alınmamışlardı. Doğrusu kitabın fiilî hazırlık süreci, önümde hazır bir liste ya da gerçek bir işaret direği olmadan, sürekli genişleyen okumalar yapmamla ilerledi. Hatta daha önce araştırmamla bağlantılı görmediğim, ama bariz şekilde ilişkili olan yığınla yazı olduğunu fark edip telaşa kapıldığım anlar olduğunu da hatırlıyorum. Sonuçta kitap durmadan yeni baştan şekillendi. Yazıldıktan sonraki yıllarda da, bu kapsama giren başka örnekler olduğunu ve başka eklemeler yapılabileceğini gördüm. Ama, kültürü ve toplumu konu alan ve gerçek karmaşıklığı içinde neredeyse hiç bilinmeyen bir yazı geleneğinin varlığıyla ilgili belli bir anlayışı oturtma yolunda hayli mesafe kat ettiğim söylenebilir, nitekim pek çok okur da bunu söylüyor. Böyle bir anlayış oturduktan sonra çeşitli eklemeler veya belki çıkarmalar yapılabilir, ama kitabın genel başarısı, böyle bir geleneğin varlığını göstermekti. Bu durumda, ilerleyen yıllarda kitabı okuyan pek çok kişinin, böyle bir geleneğin varlığını baştan veri kabul edip, bu

kadar iyi bilinen bir geleneğe şu ya da bu yazarı neden dahil etmediğimi –çoğunlukla haklı nedenlerle– sorması, kitabın başarısına ironik bir saygı duruşu gibidir.

Sürekli sorulan bir diğer soru, başka dillerde ve kültürlerde konuya açıkça uyan pek çok yazar varken, kitabı neden sadece İngiliz yazarlar üzerine kurduğum. Bu adil bir soru; ben de hem kitabın kendisinin, hem de ele aldığı pek çok yazarın, kimi zaman oldukça farklı yaklaşımlarla, kimi zaman ortak yollarla aynı temalara değinen başka geleneklerle birlikte okunması gerektiğine kesinlikle inanıyorum. Ama şundan hâlâ eminim ki, bu kitap, kendi belirli yöntemi içinde, ancak bu belirli deneyim ve gelenek etrafında oluşturulabilirdi. Sonunda dünyanın büyük kısmını ezip geçen ya da etkileyen Sanayi Devrimi İngiltere'de başladı. Dolayısıyla, tarihsel açıdan belirleyici olan bu geçişe ait yepyeni toplumsal ve kültürel ilişki ve meseleler, olanca yeğinlikleri ve eşi görülmemiş dolaysızlıkları içinde, ilk önce İngiliz kültürü içerisinde hissedildi. Başlangıçta, hatta ilk iki ya da üç nesil için asıl mesele, düpedüz, bunları ifade edecek bir dil bulmaktı. Başka toplumlarda da benzer değişimler meydana gelmiş, ve bunlara cevap vermek üzere –çoğu burada ele alınan İngiliz yazarlarınkine denk, hatta onlardan daha etkili ve ilginç– yeni düşünce ve sanat formları yaratılmıştır şüphesiz, ancak yaşananların ne olduğunu ilk yaşandıkları yerde anlamaya çalışmak her zaman önemlidir. İtalyanca, Japonca ya da Almancaya çevrilmek suretiyle kitabıma gösterilen ilgi, keza bilhassa Kuzey Amerikalı okurların olumlu tepkileri, bu düşüncemi doğruluyor sanıyorum.

Demek ki bu kitabın günümüzde temas ettiği önemli bir nokta var. *Kültür ve Toplum* 1958'de yayınlandığında, Britanya Yeni Solu'nun kurucu metinlerinden biri olduğu söylendi yaygın olarak. Bugün de hâlâ, daha sonra yayınladığım *The Long Revolution*'la birlikte bu kitabın, Richard Hog-

gart'ın *The Uses of Literacy* ve E. P. Thompson'ın *William Morris* ve *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu** kitaplarıyla beraber yeni bir düşünce ve siyaset geleneği başlattığı söyleniyor. Buna başkaları karar verecek. Doğrusu tarih hayli karmaşıktır. Ama 1968'de başka bir şey söylendiğini hatırlıyorum. Bu kitaplar, ya da bazıları, o zaman yine saygı görüyordu, ama o zamandan bu yana daha net, daha katı, hatta daha geleneksel bir sosyalizm türünün geride bıraktığı bir tür kültürel radikalizmle özdeşleştiriliyorlardı. Her durumda, savlarımın bazılarını, hâlâ savunduğum nedenlerle, o yönde geliştirdiğimin farkındayım. Ama bunun 1968'de görünme şekli, daha sonra, 1978'de ya da 1982'de görünme şeklinden farklıdır. Önceden sanayiciliğe veya sanayi kapitalizmine yönelik salt romantik bir eleştiri diye kendinden emin biçimde analiz edilen, hatta kimi zaman savuşturulan şey, sonraki yıllarda geri dönerek yeni ekoloji ve radikal ekoloji hareketleriyle şaşırtıcı bağlantılar kurdu. 19. yüzyıldaki öncülerin hepsinin, hatta çoğunun, yaşadıkları köklü altüst oluş hissini bu yeni hareketlerde önerilen ya da aranılan çözümlerle birleştirdikleri söylenemez. Kimileri sadece bakışlarını geriye çevirdi – sözü edilen yeni hareketlerin bazılarının hâlâ yaptığı gibi. Kimileri ise ileriye baktı; ama sanayi uygarlığının temel tarzlarının, yeni bir radikal toplumsal düzenin sorunsuz zemini olarak görüldüğü o geçici güvene nadiren rastlanıyordu. Yaşadığımız yılların krizi devam ederken, daha önceki bu yazarların açıklığı, çeşitliliği ve insani özverileri, pek çok durumda, miadı dolmuş ya da eski dönemlere ait düşünürlerdense aynı mücadeleyi yürüttüğümüz yoldaşlara ait sesler gibi geliyordu kulağa. Yani krizin bizim dünyamızdaki derinliği ve yaygınlığı, bu en erken dönemdeki yazarlarla paylaştığımız bir şeydi ve biz de hâlâ onlarla birlikte, olayla-

* *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Uygur Kocabaşoğlu çevirisiyle İletişim Yayınları Birikim Kitapları'ndan yayınlanmıştır (4. baskı Temmuz 2015) – e.n.

rın ezici ağırlığı altında aynı sorulara geri dönmüş vaziyette, cevaplar arıyoruz. Toplumsal düzenin krizi ile doğal düzenin krizinin birbirine kopmaz bağlarla bağlı olduğunu kabul eden en yeni ve en önemli zamane düşüncelerinden bazılarına, bu daha eski yazarlarda nüve halinde, hatta hayli gelişmiş biçimde rastlanmasını bazen ironik buluyorum. Ama sonuçta bu, ironik olmaktan çok cesaret verici bir şey, zira yeni bilgi, yeni deneyim, yeni umut biçimleri, yeni gruplar ve kurumlar, bütün bu sorgulamayı sadece tekrardan ibaret olmayan boyutlara taşıyor ve bu olağanüstü selefler cevap arama sürecini geriye götürmektense ileriye sevk ediyor.

Bu temel nedenle, *Kültür ve Toplum*'un günümüzün yeni okurları için hâlâ anlamlı olduğunu umma hakkını görüyorum kendimde. Her halükârda kitap, söz konusu İngiliz geleneğine ait düşünce ve yazıların bir tarihi olarak yaygın şekilde kullanılıyor, belki bu da yeterlidir. Ama ben bu kitabı, "Sonuç" kısmının da açıkça gösterdiği üzere, yalnızca bir tarih olsun diye yazmadım. 1945 sonrasında yaşanan inanç ve bağlanma krizi ortamında başladım onu yazmaya. Günümüz toplumunu anlamama ve bu toplumda eylememe elverecek bir tutum bulmak için var gücümle çalıştım üzerinde, ki bu toplumu anlamanın yolu da ister istemez bize bu garip, rahatsız edici ve heyecan verici dünyayı bırakan tarihten geçiyordu. Kitabı bu gözle okumayacaklar da olabilir, ama yazılma sebebi ve umduğumdan çok daha fazla sayıda okur tarafından okunma şekli buydu.

Cambridge, 1982

Verilen tarihler ele alınan yazarların 25 yaşında olduğu tarihlerdir.

Edmund Burke	1754
Jeremy Bentham	1773
William Blake	1782
William Cobbett	1787
William Wordsworth	1795
Robert Owen	1796
S. T. Coleridge	1797
Robert Southey	1799
Lord Byron	1813
P. B. Shelley	1817
Thomas Arnold	1820
John Keats	1820
Thomas Carlyle	1820
J. H. Newman	1826
Benjamin Disraeli	1829
F. D. Maurice	1830

John Stuart Mill	1831
Elizabeth Gaskell	1835
A. W. Pugin	1837
Charles Dickens	1837
John Ruskin	1844
George Eliot	1844
Charles Kingsley	1844
Matthew Arnold	1847
William Morris	1859
J. A. McN. Whistler	1859
Walter Pater	1864
W. H. Mallock	1874
Bernard Shaw	1881
Oscar Wilde	1881
George Gissing	1882
Hilaire Belloc	1895
R. H. Tawney	1905
T. E. Hulme	1908
D. H. Lawrence	1910
T. S. Eliot	1913
I. A. Richards	1918
F. R. Leavis	1920
George Orwell	1928
Christopher Caudwell	1932

18. yüzyılın son onyılları ile 19. yüzyılın ilk yarısında, bugün hayati önem taşıyan birtakım sözcükler İngilizcede ilk defa yaygın kullanıma girdi, zaten yaygın biçimde kullanılanlarsa yeni ve önemli anlamlar kazandı. Aslında bu sözcüklerde genel bir değişim örüntüsü mevcut; bu örüntüyü, dildeki değişimlerin açıkça işaret ettiği, hayattaki ve düşüncedeki daha kapsamlı gelişmelere yeniden bakmak için özel bir harita olarak kullanmak mümkün.

Beş sözcük, bu haritanın çizilmesinde yola çıkılacak ana noktaları oluşturuyor: **industry** [sanayi], **democracy** [demokrasi], **class** [sınıf], **art** [sanat] ve **culture** [kültür]. Modern anlam yapımızda bu sözcüklerin önemi aşikâr. Söz konusu kritik dönemde bunların kullanımında yaşanan değişimler, ortak hayatımız –toplum, siyaset ve ekonomi kurumlarımız; bu kurumların somutlaştırması beklenen amaçlar; ilim, eğitim ve sanat alanlarındaki faaliyetlerimizin amaçları ve söz konusu kurumlarla ilişkileri– hakkındaki karakteristik düşünme biçimlerimizde yaşanan genel bir değişime de tanıklık ediyor.

Birinci önemli sözcük, **industry**; bu sözcüğün kullanımının değiştiği dönem, bizim bugün Sanayi Devrimi dediğimiz dönem. Bu dönemden önce **industry**, insanın "beceri, çalışkanlık, sebat, ihtimam" şeklinde açıklanabilecek belirli bir vasfına verilen addı. **Industry**'nin bu anlamdaki kullanımı elbette bugün de varlığını sürdürüyor. Ancak, 18. yüzyılın son onyılında **industry** başka bir anlama daha gelmeye başladı: İmalat ve üretim kurumlarımızın ve bunların genel faaliyetlerinin ortak adı oldu. Sözcüğü bu anlamda ilk kullananlardan birisi, *Ulusların Zenginliği*'nde (1776) Adam Smith oldu ve ondan sonra bu kullanım yerleşti. Büyük harfle **Industry**, basit bir insan vasfı olmak yerine, kendi içinde bir şey –bir kurum, bir faaliyet bütünü– olarak düşünüldü. Kişileri niteleyen **industrious** [gayretli, çalışkan] sözcüğüne, 19. yüzyılda, kurumları niteleyen **industrial** [sınai] sözcüğü eklendi. Bu kurumların öneminin hızla artmasında, yeni bir sistemin doğuşunun emareleri görüldü ve ilk kez 1830'larda bu sistem **industrialism** [sanayicilik] olarak adlandırıldı. Bu kısmen, çok önemli bir dizi teknik değişimin ve bunların üretim yöntemleri üzerindeki dönüştürücü etkisinin teslim edilmesi demekti. Bununla beraber, bu değişimlerin, kendisi de benzer bir şekilde dönüşen toplumun bütünü üzerindeki etkisini de teslim etmek anlamına geliyordu. **Industrial Revolution** [Sanayi Devrimi] ibaresi bu anlamda yeterince kanıt sunuyor, zira ilk kez 1820'lerde Fransız yazarlarca kullanılan ve ilerleyen yıllarda İngiliz yazarlarca tedricen benimsenen terim, açıkça 1789 Fransız Devrimi'yle analoji kurularak türetilmiştir. Fransız Devrimi'nin Fransa'yı dönüştürdüğü gibi, Sanayi Devrimi de İngiltere'yi dönüştürmüştür; değişim, araçları itibarıyla farklı olsa da, türü bakımından benzerdir: Bir değişim örüntüsü yoluyla, yeni bir toplum yaratmıştır.

İkinci önemli sözcük, Yunanlardan beri bilinen, terim olarak "halkın yönetimi" anlamına gelen ama İngiltere'de Ame-

rikan ve Fransız devrimleri sırasında yaygın olarak kullanılmaya başlanan **democracy**'dir. Ernest Weekley, *Kadim ve Çağdaş Sözcükler*'de şöyle yazar: "**Democracy**'nin, salt kitabi bir sözcük olmaktan çıkıp siyaset dilinin bir parçası haline gelmesi, ancak Fransız Devrimi'yle olmuştur."[1] Weekley bu konuda esasen haklıdır. Elbette 18. yüzyılın sonlarında örneklerdeki çoğalma, Amerika ve Fransa'ya atıfla gerçekleşmiştir; ayrıca bu örneklerin büyük çoğunluğunda sözcüğün olumsuz anlamda, nefret edilen **Jacobenism** ya da daha iyi bilinen **mob-rule** [ayaktakımı egemenliği] sözcükleriyle yakın bir ilişki içinde kullanıldığını kaydetmekte yarar var. İngiltere Magna Carta'dan bu yana, ya da Commonwealth'ten bu yana, ya da 1688'den bu yana bir demokrasi ülkesi olmuş olabilir (ne de olsa sözcüğün pek çok modern tanımı var), ama kendisini bu sıfatla tarif etmediği kesin. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında **democrats** [demokratlar], yaygın olarak, ayaktakımının tehlikeli ve yıkıcı tahrikçileri olarak görülmüşlerdir. Tıpkı "sanayi"nin ve ondan türeyen sözcüklerin bugün Sanayi Devrimi dediğimiz olayı kayda geçirmiş olmaları gibi, "demokrasi" ve "demokrat" da, günlük konuşma diline girdiklerinde Amerikan ve Fransız devrimlerinin İngiltere'deki etkilerini ve bizim bugün "demokratik temsil" diyeceğimiz şey için verilen mücadelenin can alıcı bir aşamasını kayda geçirmiştir.

Bir kurumu ifade etmek üzere "sanayi" sözcüğünün ilk kullanımı 1776 civarına rastlıyor; pratik bir sözcük olarak "demokrasi"nin kullanımı da aşağı yukarı aynı tarihten başlatılabilir. Üçüncü sözcük **class** [sınıf], en önemli modern anlamında yaklaşık 1772'den sonra ortaya çıkar. Bundan önce, İngilizcede "sınıf"ın gündelik dildeki kullanımı, okul ve kolejlerdeki bir bölüm ya da grubu ifade ederdi: "Mantık ve Felsefe'deki mutat Sınıflar". Ancak 18. yüzyılın sonundadır ki, "sınıf"ın toplumsal anlamdaki modern yapısı kurul-

maya başlar. Önce, **lower orders** [alt tabakalar] ibaresinin yanına, 18. yüzyılın başlarında ortaya çıkan **lower classes** [alt sınıflar] eklenir. Ondan sonra, 1790'larda **higher classes** [yukarı sınıflar] belirir; **middle classes** [orta sınıflar] ve **middling classes** [orta halli sınıflar] derhal onu izler; **working classes** [çalışan sınıflar] 1815 civarında, **upper classes** [üst sınıflar] 1820'lerde ortaya çıkar. Bunları, 19. yüzyıl boyunca, **class prejudice** [sınıf önyargısı], **class legislation** [sınıf yasaları], **class consciousness** [sınıf bilinci], **class conflict** [sınıf çatışması] ve **class war** [sınıf savaşı] izler. **Upper middle classes** [üst orta sınıflar] ilk kez 1890'larda, **lower middle class** [alt orta sınıf] ise 20. yüzyılda duyulur.

Kuşkusuz, "sınıf"ın yeni kullanımının bu harikulade tarihi, İngiltere'deki toplumsal bölünmelerin *başlangıcına* işaret etmez. Ama, oldukça açık bir şekilde, bu bölünmelerin niteliğindeki bir değişime, ve yine aynı açıklıkla, bunlara karşı sergilenen tutumlardaki bir değişime işaret eder. **Class**, **rank**'ten [mevki, tabaka] daha belirsiz bir sözcüktür ve ortaya atılmasının nedeni de muhtemelen budur. O dönemde **class** sözcüğü üzerine kurulan yapı da 19. yüzyıl koşullarının damgasını taşır: Sanayi Devrimi'nden geçmekte olan ve siyasi demokrasinin gelişiminde kritik bir aşamada bulunan bir İngiltere'nin değişmiş toplumsal yapısının ve değişmiş toplumsal duygularının damgasını.

Dördüncü sözcük **art** [sanat], değişim kalıpları açısından **industry** [sanayi] ile dikkate değer bir benzerlik gösterir. Kökensel anlamıyla insani bir vasfı, bir "beceri"yi ifade eden bu sözcük, burada ilgilendiğimiz döneme gelindiğinde bir kurum, belirli türden bir faaliyet bütünü anlamı kazanmıştır. Bir "sanat" önceleri herhangi bir insani beceri iken, bu dönemde Sanat, belirli bir grup beceriye, "hayal gücüne dayalı" ve "yaratıcı" sanatlara işaret eder. **Artist** [sanatçı], **artisan** [zanaatkâr] gibi, becerileri olan, usta bir kişi-

yi ifade ederken, bu dönemde **artist** yalnızca bu seçilmiş becerilere göndermede bulunur. Üstelik, en önemlisi **Art**, belirli bir tür hakikat –"hayal gücüne dayanan hakikat"– anlamına gelmeye, **artist** de özel bir tür insanı ifade etmeye başlar: 1840'larda insanları tarif etmek üzere kullanılan **artistic** [sanatçı ruhlu] ve **artistical** [sanatkârane] sözcükleri bunu gösterir. Sanat hakkındaki yargıyı tarif etmek üzere yeni bir ad, **aesthetics** [estetik] keşfedilir ve bundan yola çıkılarak özel bir insan türünün adı üretilir: **aesthete** [estet]. **The Arts** [sanat dalları] –edebiyat, müzik, resim, heykel, tiyatro– diğer insan becerilerinden ayrılan, özünde ortak bir şeye sahip bu yeni terim altında birlikte gruplandırılır. **Artist** ile **artisan** arasında ortaya çıkan ayrımın aynısı, **artist** ile **craftsman** [usta] arasında da oluşur. "Karakteristik bir huy" anlamına gelen **genius**, "olağanüstü yetenek, deha" anlamına gelmeye başlar **ve talent** [marifet] kelimesiyle arasında ayrım yapılır. "Sanat"ın yeni anlamda "sanatçı"yı, "estetik"in de "estet"i üretmesi gibi, "deha" sözcüğü de özel tür bir insan anlamına gelmek üzere "dâhi"yi [**a genius**] üretir. Sözü edilen diğer değişimlerin yaşandığı döneme denk gelen bu değişimler, sanatın mahiyeti ve amacı, diğer insan faaliyetleriyle ve bir bütün olarak toplumla ilişkisi üzerine düşüncelerde yaşanan dikkate değer bir değişimin vesikasıdır.

Beşinci sözcük **culture** [kültür], aynı kritik dönemde benzer değişimlerden geçer. Bu dönemden önce **culture** sözcüğü, öncelikle "doğal büyümenin yönlendirilmesi", sonra da –analoji yoluyla– insanın yetiştirilme süreci anlamına geliyordu. Ancak, genellikle bir *şeyin* kültürü olan bu ikinci kullanım, 19. yüzyılda başlı başına *kültüre* dönüştü, kendi içinde bir şey haline geldi. Birinci olarak, insanın tekâmülü düşüncesiyle yakın ilişki içinde, "aklın/zihnin genel durumu ya da alışkanlığı" anlamında kullanıldı. İkinci olarak, "bir bütün olarak toplumda düşünsel gelişmenin genel du-

rumu" anlamını kazandı. Üçüncü olarak "sanatların genel gövdesi" anlamına geldi. Dördüncü olarak, 19. yüzyılın ilerleyen yıllarında, "maddi, manevi, düşünsel yanlarıyla, bütünlüklü bir yaşam tarzı"nın adı oldu. Ayrıca, bildiğimiz gibi, çoğu zaman ya düşmanlığı ya da mahcubiyeti kışkırtan bir sözcük oldu.

Anılan sözcükler arasında "kültür"ün geçirdiği gelişim süreci belki de en çarpıcı olanıdır. Gerçekten de denebilir ki, bugün "kültür" sözcüğünün anlamlarında biraraya gelen sorular, "sanayi", "demokrasi" ve "sınıf" sözcüklerinde meydana gelen değişimlerin her birinin kendine göre temsil ettiği ve "sanat"taki değişimlerin de bunlara sıkı sıkıya bağlı bir tepki oluşturduğu o büyük tarihsel değişimin doğrudan gündeme getirdiği sorulardır. "Kültür" sözcüğünün gelişimi, toplumsal, ekonomik ve siyasi hayatımızdaki değişimlere yönelik önemli ve süregelen bir dizi tepkinin kaydıdır ve kendi içinde, bu değişimleri incelemeyi sağlayacak özel bir tür harita oluşturur.

Böylece, bu önemli sözcüklerdeki değişim olgusunu çok kısaca belirttim. Bunlara arka plan oluşturmak üzere, bu dönemde yeni ortaya çıkmış ya da yeni anlamlar kazanmış başka birtakım sözcüklere de dikkat çekmem gerekiyor. Bu yeni sözcükler arasında, şunlar sayılabilir: **ideology**; **intellectual**; **rationalism** [akılcılık]; **scientist** [bilim insanı]; **humanitarian** [insaniyetperver, yardımsever]; **utilitarian** [faydacı]; **romanticism**; **atomist**; **bureaucracy** [bürokrasi]; **capitalism**; **collectivism**; **commercialism** [ticari zihniyet]; **communism**; **doctrinaire**; **egalitarian** [eşitlikçi]; **liberalism**; **masses** [kitleler]; **medieval** [ortaçağa özgü]; **mediaevalism** [ortaçağcılık]; **operator** (isim halinde–**operative** [amele]); **primitivism** [ilkelcilik]; ("mob" [ayaktakımı] için yeni bir sözcük olarak) **proletariat**; **socialism**; **unemployment** [işsizlik]; **cranks** [garipler]; **highbrow** [kalburüstü]; **-isms** ve

pretentious [özenti]. O dönemde, bugünkü yaygın modern anlamlarını kazanan sözcükler arasında da şunlar yer alır: **business** (= ticaret/meslek); **common** (= amiyane); (küçümseyici anlamda) **earnest** [hevesli]; **education** [eğitim] ve **educational** [eğitsel]; **getting-on** [ilerleme/yükselme], **handmade** [el yapımı]; **idealist** (=hayalperest/vizyoner); **progress** [ilerleme]; (askeriyedeki [erat] anlamı dışında) **rank-and-file**, **reformer** ve **reformism**; **revolutionary** [devrimci] ve **revolutionize** [bir şeyde devrim yapmak]; ("wages"dan [ücretler] farklı olarak) **salary** [maaş]; **science** (= tabiat ve fizik bilimleri); **speculator** ([spekülatör] mali anlamda); **solidarity** [dayanışma]; **strike** [grev]; ve (tutumları tarif etmek üzere) **suburban** [banliyöye özgü]. Bu değişimler de yine, bugün gerek durum gerek duygu bakımından belirgin biçimde modern diye işaret ettiğimiz pek çok öğeyi devreye sokan genel bir değişim alanını kapsar. Benim amacım da, bu genel değişim kalıbı içerisindeki ilişkileri tarif etmek.

Bu ilişkileri diğerlerine göre en iyi içeren sözcük, bütün o fikir ve referans karmaşıklığına rağmen, "kültür"dür. Bu kitaptaki genel amacım, bu karmaşayı tanımlayıp çözümlemek ve onun tarihsel oluşumunu anlatmak. Bununla birlikte, referans alanının genişliği nedeniyle, sorgulamayı daha en baştan geniş bir temele oturtmak şart. Başlangıçta "kültür"ün kendisine olabildiğince odaklanmaya niyet etmiştim, ama kavramı daha yakından inceledikçe referans çerçevemi çok daha geniş kurmam gerekti. Zira bu sözcüğün tarihine, anlam yapısına baktığımda, düşünce ve duygulardaki geniş ve genel bir hareketi görüyorum. Bu hareketi ayrıntılarıyla gösterebilmeyi umuyorum. Özetle, "kültür"ün bir soyutlama ve bir mutlak olarak belirişini göstermek istiyorum; iki genel tepkiyi çok karmaşık bir şekilde iç içe geçiren bir beliriş bu: ilki, belirli manevi ve düşünsel faaliyetlerin, yeni türde bir topluma yön veren itici güçten pratik-

te ayrıştığının kabul edilmesi; ikincisi, bu faaliyetlerin vurgulanmasına, pratik toplumsal yargı süreçleri karşısında adeta bir insani temyiz mahkemesi gibi üstünlük tanınması, ama aynı zamanda bu vurgunun hafifletici ve birleştirici bir alternatif olarak kendini ortaya koyması. Ancak, bu her iki anlamda da "kültür", yalnızca yeni "sanayi"ye, yeni üretim yöntemlerine verilmiş bir tepki değildi. Bunların ötesinde, yeni toplumsal ve kişisel ilişki türleriyle ilgiliydi: yine, hem pratikteki ayrışmanın teslim edilmesi, hem de alternatiflerin vurgulanması anlamında. "Kültür" kavramı, yalnızca sanayiciliğe gösterilmiş bir tepki olsaydı daha basit olurdu; ama kavram aynı zamanda, çok açık bir şekilde, yeni toplumsal ve siyasal gelişmelere, "demokrasi"ye de bir tepkiydi. Aynı şekilde, bununla bağlantılı olarak, toplumsal sınıfın beraberinde getirdiği yeni sorunlara verilmiş karmaşık ve radikal bir tepkiydi. Dahası, bu tepkiler, gözlemlenen herhangi bir alandaki tavırları tanımlasa da, "kültür"ün anlamlarının oluşum sürecinde kişisel ve açıkça mahrem bir deneyim alanına gönderme de vardı – bu da sanatın anlamı ve pratiği üzerinde dikkate değer ölçüde etkili olacaktı. Bunlar kültür fikrinin ifade kazanmasındaki ilk aşamalar, ama bu fikrin tarihsel gelişimi de bir o kadar önemli. Çünkü, ayrı bir manevi ve düşünsel faaliyet bütününün varlığının kabulü ile, bir insani temyiz mahkemesi önerisi (yani sözcüğün ilk anlamları) birleşmiş, ve bütünlüklü bir yaşam tarzının, sadece bir bütünlük ölçüsü olarak değil ortak deneyimimizin tamamını yorumlama tarzı olarak da olumlanması ve bu yeni yorumda onu değiştirmesiyle birlikte kendi içlerinde değişmişlerdir. Kültür vaktiyle zihnin bir durumu veya alışkanlığı, ya da manevi ve düşünsel faaliyetler bütünü anlamına gelirken, şimdi bunların yanı sıra, bütünlüklü bir yaşam tarzı anlamına gelmektedir. "Kültür"ün kökensel anlamlarının her birinin ve onlar arasındaki ilişkinin rastlantısal olmama-

sı gibi, bu gelişme de rastlantısal değil, genel ve son derecede önemlidir.

Dolayısıyla, bu çalışmanın çerçevesi, anlamları ayırt etmekle sınırlı değil; bu anlamlar ile, kaynakları ve etkileri arasında ilişki kurmayı da hedefliyorum. Bunu, bir dizi soyutlanmış sorunu değil, bazı kişisel beyanları inceleyerek yapmaya çalışacağım. Bunun tek sebebi, mizacım ve yetişme biçimim itibarıyla bu tür kişisel beyanları, önemli bir soyutlama sistemine göre daha anlamlı bulmam değil. Böyle bir tema çerçevesinde, esasen kullanılan dili –yani insanların, deneyimlerine anlam kazandırmaya çalışırken kullanmış oldukları sözcükleri ve sözcük dizilimlerini– incelemeye odaklanmam gerektiğini düşünüyorum. Dilde anlamın genel gelişimiyle özellikle ilgileneceğim doğrudur ve bunlar her zaman kişiselliğin ötesindedir. Ancak, bir sorgulama yöntemi olarak, belirli başlıkları listelemeyi ve onlarla ilgili belirli beyanların özetlerini biraraya getirmeyi tercih etmedim. Bunun yerine, bazı istisnalar haricinde, belirli düşünürler ve onların gerçek ifadeleri üzerinde yoğunlaştım ve bunları anlayıp değerlendirmeye çalıştım. Sorgulamanın çerçevesi genel olsa da, yöntemi ayrıntıya, gerçek bireysel ifadelerin ve katkıların incelenmesine dayanıyor.

Birinci Kısım'da, eğitimli okurların hepsi olmasa bile pek çoğunun aşina olduğu bazı 19. yüzyıl düşünürlerini ele alıyorum; ama bunlar arasındaki ilişkiler, hatta her birinin bireysel anlamı, bu çalışmanın bakış açısından biraz farklı bir ışıkla görülebilir. Bundan sonra, daha kısa olmak kaydıyla, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçildiği sırada, bence özel bir tür ara dönem oluşturan kimi yazarları ele alıyorum. Üçüncü Kısım'da, anlamların yapısını ve bu konulardaki ortak dili tümüyle çağdaş kılabilmek amacıyla, yüzyılımızın kimi yazar ve düşünürlerini ele alıyorum. En nihayet, Sonuç'ta, bu ortak deneyimin bir yönü hakkında kendi görüşlerimi su-

nuyorum: Amacım gelenek hakkında hüküm vermek değil, onu belirli anlamların ve değerlerin doğrultusunda genişletmeye çalışmak.

Kitabın işaret ettiği deneyim alanı, yöntem açısından kendine özgü bazı sorunlar yarattı. Ancak bunlar, incelemenin seyri içinde daha iyi anlaşılıp değerlendirilebilecektir. Kitabın tartışma yaratmasını beklediğimi söylemem gerekiyor belki de: Elbette onu sırf tartışma çıksın diye yazmadım, ama bu türden herhangi bir inceleme, haliyle farklılıklara tabi olan, hatta "bilinen gerçekler" diyegeldiğimiz şeyleri bile etkileyen değerlerin ortaya konup tartışılmasını gerektirir. Her halükârda, hangi koşullarda olursa olsun savlarıma cevap verilmesinden memnun olacağım, çünkü ortak dilimize, herkesi ilgilendiren ortak konulara ilişkin bir sorgulama yapıyorum ve dünyanın hal-i pür melalini düşünürsek, ilgimiz de dilimiz de ne kadar canlı olursa o kadar iyi olur.

Not

1 E. Weekley, *Words Ancient and Modern*, 1926, s. 34.

BİRİNCİ KISIM

•

Bir 19. Yüzyıl Geleneği

Karşıtlıklar

İngiltere'nin Sanayi Devrimi'ndeki ruh haline karşıtlıklar damgasını vurmuştur. Pugin'in üne kavuşturacağı *Karşıtlıklar* başlığı, ilk sanayi nesillerinin düşünme alışkanlığını temsil eder. Bizim de kendi çalışmamıza, kalıcı etkiler bırakmış insanlar ve düşünceler arasındaki karşıtlıklar üzerine bir denemeyle başlamamız yerinde olur. Kuracağım ilk karşıtlık Edmund Burke ile William Cobbett, ikincisi ise Robert Southey ile Robert Owen arasında.

Edmund Burke ve William Cobbett

Edmund Burke "ilk modern muhafazakâr", William Cobbett ise "sanayi proletaryasının ilk büyük savunucusu" olarak nitelendirilmiştir. Oysa Cobbett siyasi kariyerine, İngiltere'de Burke'ün yakın arkadaşı olan ve siyasette onun ilkelerini rehber edinen William Windham'ın himayesi altında başlamıştı. 1800 yılında Birleşik Devletler'den dönen ünlü anti-Jakoben risale yazarı genç William Cobbett'i heyecanla karşılayan, Burke'ün siyasi vârisi Windham'dı. Cobbett,

1835 yılında ölene kadar yayınladığı ve ülkenin en etkili radikal yayını olan ünlü *Political Register*'ı Windham'ın topladığı parayla kurmuştu. Burke'ün diğer siyasi vârislerinin yönelttiği "isyana teşvik" suçlamalarıyla mahkeme ve hapishaneye sürüklenen ateşli genç anti-Jakoben, büyük bir radikal olarak öldü. Ancak, Burke ile Cobbett arasında Windham dolayımıyla kurulan ilişki, şimdi kurmamız gereken daha önemli bir ilişkinin girizgâhını oluşturur. Siyasi demokrasi mücadelelerinin ve ilerlemekte olan Sanayi Devrimi'nin koşulları içinde çırpınan İngiltere'de, yeni gelişmeleri daha eski bir İngiltere'ye ait vurgu ve terimlerle lanetleyen pek çok ses yükseliyordu. Bunlar içinde ikisi, en önemli sesler olarak günümüze gelmiştir: Burke ile Cobbett. Aralarındaki büyük farklılıklar bu gerçeği değiştirmiyor. Onlar yeni İngiltere'ye, eski İngiltere'yle ilgili deneyimlerini temel alarak saldırdılar ve çalışmaları, yeni demokrasi ve yeni sanayiciliğe yönelik güçlü eleştiri geleneklerini başlattı: 20. yüzyılın ortasında hâlâ etkisini ve önemini koruyan geleneklerdir bunlar.

Burke'ün saldırısı, bugün yaygın biçimde anladığımız şekliyle demokrasiyi hedef alıyordu. Onu hiddetlendiren olay Fransa'daki Devrim'di, ama derdi yalnızca Fransa'yla değildi; belki de esas itibarıyla, benzer bir dalganın İngiltere'deki cereyanıyla ilgiliydi. Bunun durdurulabileceğine inanmıyordu ama her şeye karşın duruşu sağlamdı:

> Görüyorsunuz ya sevgili Lord'um, ikimizin de sevmediğine inandığım bir sistemin gelişmesini önlemenin en iyi yöntemine ilişkin herhangi bir görüş farkı üzerinde durmuyorum. *Herhangi* bir yöntemin bunu değiştirebileceğini düşünmediğim için, aramızda görüş farkı olamaz. Kötülük çoktan meydana geldi; olay hem ilkede hem somut biçimde gerçekleşti; şimdi onun bu ülkede ve başka yerlerde kemale ermesi için bizimkinden daha güçlü bir Ulvi El'in ira-

desini beklememiz gerek. Son zamanlarda yaptığım ve bundan böyle yapacağım tek şey, bu büyük değişime etkin ya da edilgin biçimde herhangi bir müdahalede bulunmaktan kaçınmak olacaktır.[1]

Değişim meydana geldiğine göre, ya da meydana geldiği varsayıldığına göre, böyle bir konumda olan kişi açıkça yalıtılmıştır. Burke'ün Fransız Devrimi konusundaki tavrını çürütmek bugün siyaset ve tarih bilen biri için çocuk oyuncağıdır. Kaynamayı soğuk su dökerek durdurmaya çalışırız. Bir tren istasyonunun bekleme salonunda bulduğum bir İncil'de, birileri Yaratılış öyküsüne şöyle bir not düşmüştü: "tarihsel açıdan yanlış"; işte Burke'ün Fransa hakkında yazdıklarına da böyle bir şerh konabilir. Bu aslında o kadar kolaydır ki, Burke'ün kınadıklarından ziyade savunduklarıyla ve siyasi tavrından ziyade düşünme tarzıyla ilgili daha genel bir noktayı gözden kaçırma tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Burke'ü Burke yapan özelliği, Matthew Arnold'ın *Günümüzde Eleştirinin İşlevi* adlı kitabında onun hakkındaki yorumunda işaret ettiği özelliktir: "İngiltere'de siyasete düşünceyi sokan, siyaseti düşünceyle doygunlaştıran neredeyse tek kişi odur."[2] Arnold'ın kendisi de Burke'ün siyasi vârislerinden biriydi, ama bu, Arnold'ın "doygunlaştırma" fiiliyle işaret ettiği düşünme biçimi kadar önemli değil. Bahsettiği düşünme biçimi, "duygu"ya karşı "düşünce" şeklindeki yaygın karşıtlık değil; daha ziyade, özel bir deneyim dolaysızlığı – kendi içinde derinlemesine gelişerek, Burke'ü Burke yapan düşünceleri özel bir biçimde somutlaştıran bir deneyim. Bu düşüncelerin isabetli olup olmaması değil asıl mesele; doğrulukları da, öncelikli olarak, tarihsel kavrayış ya da siyasal vukuf açısından yararlı olup olmadıklarına bakılarak değerlendirilmemeli. Burke'ün yazıları, ifade kazandırılmış bir deneyimdir ve bu bakımdan, vardığı sonuçlar çürütül-

se de geçerliliğe sahiptir. İddianın başarısız olduğu noktada belagatin varlığını sürdürmesi değildir mesele; belagat, eğer yalnızca bir iddianın cilasından ibaret olmuşsa, artık işe yaramaz olması gerekirdi. Hayatta kalan, bir deneyimdir, özel bir tür irfandır; yazı, ancak bunu aktarabildiği ölçüde önemlidir. Son tahlilde, bir nirengi noktasına dönüşmüş kişisel deneyimdir.

Söylemek istediğim çok basit bir yoldan açıklanabilir. Siyasette Burke, her şeyden önce, uygar yönetimin birincil erdeminin basiret olduğunu savunanların başında gelir. Bunu biliyoruz, bir düşünce olarak anlıyoruz. Burke'ün muarızları da bunu biliyordu, ve onun büyük hayranlarından birine ait şöyle bir cümleyi bu ilkenin karşısına çıkarmakla onu alt edebileceklerini düşünüyorlardı: "Yetenekleri doğaüstüydü, ve onu faniler mertebesinde tutabilecek tek şey, basiret ve siyasi akıl noksanlığı olabilirdi."[3] Şimdi, Burke'ün siyasal kariyerine baktığımızda, noksanlık değerlendirmesinin doğru olduğunu görürüz. Peş peşe yaşanan krizlerin hiçbirinde basiret gösterememiş, siyasi aklı da, pratik anlamda, tutuk veya güdük kalmıştı. Fakat bu durum, onun siyasal erdemle ilgili değerlendirmesini etkilemiyor. Burke, erdemin ne olduğunu kendi hatalarından, ahmaklığın ne olduğunu bizzat kendi kişiliğinden ders alarak öğrenen insanlardandır. Bunun en önemli öğrenme biçimi olduğu da öne sürülebilir. Burke, Ulusal Meclis'in önderleri hakkında şunları söyler:

> Amaçlarının, karşılarına çıkan her *zorluktan* kaçıp yakayı sıyırmak olduğu görülüyor. Büyük ustaların bütün sanatlarda karşılaşma ve üstesinden gelme şanına eriştikleri, budur; onlar ilk zorluğu yendiklerinde, onu yeni zorlukları alt etmek için bir araca dönüştürmüşlerdir; böylelikle bilimlerinin imparatorluğunu genişletebilmiş, hatta başlangıçtaki düşüncelerinin, bizzat insan kavrayışının sınırları-

nın ötesine geçebilmişlerdir. Zorluk, bizi bizden iyi tanıyan ve bizden fazla seven yüce bir koruyucu ebeveyn ve yasa koyucunun başımıza diktiği haşin bir öğretmendir [...] Bizimle kavgaya tutuşup sinirlerimizi güçlendirir, becerimizi biler. Hasmımız bizim yardımcımızdır. Zorlukla yaşanan bu dostane çatışma, önümüzdeki işi derinden tanımaya ve bütün ilişkileri içinde ele almaya zorlar bizi. Yüzeyselliğe izin vermez. Dünyanın dört bir yanında keyfî iktidara sahip hükümetlerin yaratılmasına sebep olan şey, böyle bir görev için gereken kavrayış gücü eksikliği, kestirme yollara sapma yönündeki o yozlaşmış düşkünlük, ve küçük kurnazlıklardır.[4]

Bu sözlerdeki doğruluk payını genel itibarıyla onaylamak mümkün, ve genel zorluk karşısında insanın en büyük hasmının kimi açılardan kendisi olduğu durumlarda da, Burke'ün bahsettiği kavga, aynı ölçüde önemli ve yararlıdır. Dahası, bu sürecin bireylerdeki niteliği ile, uygar toplumun niteliği arasında, büyük ve tartışma götürmez bir bağ vardır. Aşağıdaki sözlerin haklılığını teslim etmek için, Burke'ün Meclis'e karşı Bourbonlara verdiği desteğe katılmamız gerekmiyor:

> Yalnızca cansız madde üzerinde çalışırken bile dikkatlilik ve tedbir bilgeliğin bir parçasıysa, yıkma ve inşa etme işimizin nesnesi tuğla ve kereste değil de, durumunun, koşullarının ve alışkanlıklarının aniden değişmesi binlerin sefaletine yol açabilecek canlı varlıklar olduğunda bunlar hiç kuşkusuz görevimizin parçası olacaktır. [...] Gerçek yasa koyucunun son derece duyarlı bir yüreği olmalıdır. Hemcinslerini sevip saymalı, ve kendinden korkmalıdır. Nihai hedefini sezgisel bir bakışla yakalaması mizacının parçası olarak hoşgörülebilir; ama hedefine yönelik hamleleri iyice ölçülüp biçilmiş olmalıdır. Siyasal düzenleme, toplumsal so-

nuçlar elde etmek için yapılan bir iş olduğundan, yalnızca toplumsal araçlarla sağlanmalıdır. Orada zihin, zihinle işbirliği yapmalıdır [...] Paris'te hayli gözden düşmüş bir şeye, yani deneyime başvurma cesaretini gösterebilirsem, şunu söylemem gerekir ki hayat yolumda büyük adamlar tanıdım ve onlarla kendi ölçülerim çerçevesinde birlikte çalıştım; ve şimdiye kadar, kavrayış gücü bakımından işin başındaki adamdan çok daha alt seviyede olanların gözlemleriyle düzeltilmemiş hiçbir bir plana rastlamadım. Yavaş ama sağlam adımlarla ilerleyen bir süreçte her adımın ne sonuç doğuracağını gözlemlemek mümkündür; ilk adımın başarısı ya da başarısızlığı, ikinci adımda bize ışık tutar; böylelikle bir ışıktan diğerine, bütün aşamalarda güvenle hareket ederiz. Sistemin parçalarının çarpışmadığını görürüz. Umut vaat eden tasarılarda pusuya yatmış sorunlar, ortaya çıktıkları anda çözülür. Olumlu taraflar elden geldiğince korunur. Telafi ederiz, uzlaştırırız, dengeleriz.[5]

Türlü türlü reformcunun yaptığı gibi, bu sözlerin yalnızca bir muhafazakârlık tavsiyesi olduğunu sanmak büyük ahmaklıktır. Muhafazakârların da, bunların en radikal toplumsal reformlar aleyhine geliştirilmiş tezler olduğunu sanmaları aynı derecede ahmakçadır. Burke, insana ait meselelerin ister istemez karmaşık ve zor olduğu kabulüne dayanan, ve bunun sonucu olarak denetim ve reformda esasen toplumsal ve ortaklaşa bir çaba biçiminde kendini ortaya koyan bir süreci tarif etmektedir. Hiçbir tikel siyaset, bu kabulleri bir kenara atamaz; hiçbir siyaset tarifi, "kestirme yollar"la bunları kendine mal edemez.

Bununla birlikte, hangi yönde çaba harcanacağı, neyin gerekli olduğu konusundaki karar, tartışmaya açıktır. Burke'ün, Arnold'ın "yoğunlaşma çağı"* dediği dönemin parçası

* Matthew Arnold *Günümüzde Eleştirinin İşlevi*'nde düşünce tarihini "genişleme çağları" [*epochs of expansion*] ve "yoğunlaşma çağları" [*epochs of concentration*]

olduğu muhakkaktır. Onun her türlü reforma karşı olduğunu söylemek doğru olmaz; ama en ağır silahlarını, her türden toptan yenilik ya da radikal yeniden inşa planlarına saklar: "Reform, nesnenin özünde ya da birincil niteliğinde bir değişim değildir; şikâyet edilen sıkıntıları çözecek bir çarenin doğrudan uygulanmasıdır."[6] Siyaset, kuramsal fikirler değil, pratik çareler üretme işidir. Burke'ün talihsiz Dr. Price'a* ilişkin yorumu, toplumsal değişimi teşvik eden bütün bir felsefe ve edebiyat geleneği hakkında genel bir değerlendirme olarak okunabilir:

> Burunlarını sokmaya bayıldıkları dünyayı zerrece tanımayan, ve hakkında büyük bir güvenle konuştukları dünya işlerinde hiçbir deneyimleri olmayan [bu insanların], uyandırdıkları tutkular dışında siyasetle hiçbir ilgileri yoktur.[7]

Bu nokta, Burke kadar önemli olmayan binlerce kişi tarafından tekrarlanmış ve artık yergi dilinde harcıâlem bir sav haline gelmiştir, ama son cümledeki eleştirinin gücü bakidir, hatta bizzat Burke için de geçerli olabilir. Siyasette bir düşünce geleneğinin değerinin kuşku götürmez biçimde teslim edildiği durumlarda bile, bu gözlem, önemli bir sınırlandırıcı koşul olarak hatırda tutulacaktır.

Burke, gününün amaçlarına, özellikle de demokrasiye muhalefet davasına hizmet etmiştir. Demokrasinin zorbalığa meyilli olduğunu iddia etmiş ve daha da ileri giderek şunları söylemiştir:

> kalabalıkların basıncı altında haksızlığa maruz kalanlar, dışarıdan gelebilecek her türlü teselliden mahrumdurlar.

---

olarak ikiye ayırır. İlkinde fikirlerin yaratıcı biçimde gelişip çoğaldığı bir ortam söz konusuyken, ikincisine durağanlık ve bağnazlık damgasını vurur – e.n.

* William Price (1800-1893), Gal hekim. Viktorya dönemi için radikal olan (evlilik kurumunun kaldırılması ve ölülerin yakılması gibi) fikirleri, Galler'in bağımsızlığını savunması ve Çartist harekete bağlılığıyla tanınır – e.n.

> Sanki insanlık onları terk etmiş, kendi türlerinden olanların fesat tertipleriyle etkisiz hale getirilmişlerdir.[8]

Bu da yine kişisel deneyimden kaynaklanan bir gözlemdir. İdrak edilmesi için tam demokrasiye gerek yoktur; Burke kötü zamanlarında, çoğunluğun düşüncesini karşısına almış olmanın etkisiyle, kendi hakkında böyle duygulara kapılmıştır. Bu, demokrasi hakkındaki gözlemlerinin makul olabileceğini inkâr etmek anlamına gelmiyor. Gelgelelim, Burke'ün zamanından bu yana tartışmanın aldığı seyir içinde, onun tavrı paradoksal görünmeye başlar. Bu türden demokrasi eleştirisinde, yaygın olarak, bireyin kitle tarafından ezildiği, genel anlamda erdemlerin köken itibarıyla bireysel olduğu ve kitle toplumu tarafından tehdit edildiği iddia edilmiştir. Burke, kitle toplumu diye adlandırılabilecek bir şeyi yaşamamıştı, ama ne olursa olsun böyle bir savı zaten kabul edemezdi. Onun tavrı gayet açıktı: Birey olarak kendi başına bırakılan insan tehlikeliydi; bütün insanlık erdemleri toplumun ürünüydü ve bu anlamda "doğal" değil "suni"ydi: "sanat insanın doğasıdır". İnsanın insanlığının somutlaşması ve güvencesi tarihsel toplumdu. İnsanın hakları arasında, sınırlanma hakkı da vardı:

> Hükümet, insan *ihtiyaçlarını* gidermek üzere insan aklının icat ettiği bir tertiptir [...] Uygar toplumda insanların tutkuları üzerinde yeterli sınırlamanın olması gerektiği de bu ihtiyaçlar arasında kabul edilmelidir. Toplum, yalnızca bireylerin tutkularının tabi kılınmasını gerektirmez, bireylerde olduğu gibi, kitle ve gövdedeki insan eğilimlerinin de sık sık engellenmesini, iradelerinin kontrol edilmesini ve tutkularının boyunduruk altına alınmasını gerektirir. Bu ancak, *onların dışındaki bir güç* tarafından yapılabilir; ve bu güç, işlevini yerine getirirken, tam da dizginleyip boyun eğdirmesi gereken o iradeye ve tutkulara tabi olmamalıdır. Bu

anlamda insanlara dayatılan sınırlamalar, aynen özgürlükleri gibi, onların hakları arasında kabul edilmelidir.[9]

Demokrasi, bireylerin kendi kendilerini nasıl yönetecekleriene karar vermelerine olanak tanıyan bir sistem olduğu ölçüde (bu demokrosinin tek tanımı değildir, ama Burke'ün yazdığı sırada ekonomik bireycilik doktrinleriyle bağlantılı yaygın bir tanımıdır), bu önemli bir eleştiridir. Burke'ün, 18. yüzyıl düşüncesindeki ana eğilimlerden birine muhalefeten söylediği gibi:

> İnsanları bizzat kendi akıl mevcuduyla yaşamaya ve ilişki içinde bulunmaya bırakmaktan korkuyoruz; çünkü her kişide bu mevcudun az olduğundan şüpheleniyoruz ve bireylerin, ulusların ve çağların genel birikim ve sermayesinden yararlanmalarının daha iyi olduğunu düşünüyoruz.[10]

Yetmiş yıl sonra bu sözler, Matthew Arnold'ın kültür tavsiyesinin temelini oluşturacaktır.

Burke, bireyci demokrasi düşüncelerinin karşısına "halk" kavramını koyar:

> *Yalın* doğa durumunda halk diye bir şey yoktur. Bir kısım insanın kendi içlerinde kolektif bir kapasitesi olamaz. Halk fikri, bir tüzel kişilik fikridir. Bütünüyle sunidir ve diğer tüm yasal kurgular gibi, ortak anlaşmayla yapılmıştır. Bu anlaşmanın tikel doğası, o tikel toplumun dökülmüş olduğu kalıptan çıkarsanır.[11]

Böylelikle insanlığın ilerlemesinin tamamı, yalnızca soyut anlamda tarihsel topluma değil, insanın içine doğduğu muayyen toplumun doğasına bağlıdır. Hiçbir insan kendisini bundan soyutlayamaz; onu değiştirmek de sadece ona düşmez:

> Toplum gerçekten bir sözleşmedir. Keyfekeder şeyler için yapılan ikinci derecedeki sözleşmeler, istendiğinde feshe-

dilebilir. Ama devlet; karabiber, kahve, basma, veya tütün ya da diğer sıradan şeylerin ticareti için yapılan, küçük bir geçici çıkar için kurulan ve tarafların keyfine göre bozulan ortaklık anlaşmalarıyla aynı kefeye koyulmamalıdır. Ona başka bir hürmetle bakmak gerekir; zira o, yalnızca geçici ve fani nitelikteki kaba hayvansal bir varoluşa boyun eğen şeylerdeki ortaklıktan ibaret değildir. O, bütün bilimlerde, bütün sanatlarda ortaklıktır; her türlü mükemmellikte, her türlü erdemde ortaklıktır. Böyle bir ortaklığın amaçlarına pek çok nesil geçse de ulaşılamayacağı için, bu yalnızca yaşayanlar arasında değil, yaşayanlar, ölmüşler ve doğacak olanlar arasında bir ortaklıktır.[12]

Burada Burke'ün, tartışmada *toplum*'dan *devlet*'e sıçradığı görülüyor; fakat topluma yönelik hürmetin, belirli bir toplum biçimiyle, yani belirli bir zamandaki devletle karıştırılmaması gerektiği söylenebilir – Burke bu ikisini karıştırmış gibidir. Bu gözlem önemlidir, ama Burke olsa bundan etkilenmezdi. Ona göre, tikel biçimlerin hiçbirinde hiçbir suretle rastlantısallık yoktu; insanlar toplum fikrini, yalnızca bu fikri miras aldıkları toplum biçimi içinde ediniyorlardı. Üstelik, insan toplumunun ilerlemesi, "Tanrı'nın olağan ilahi takdirinin bilinen ilerleyişi"ydi; miras alınan bu biçim özünde ve irşadında ilahiydi, insanın mükemmel olmasını isteyen Tanrı'nın iradesinin bir aracıydı:

> Uygar toplum olmadan [...] insan, yaradılışının muktedir olduğu mükemmelliğe hiçbir surette ulaşamaz, hatta ona uzaktan, belli belirsiz yaklaşmayı bile başaramaz. [...] Yaradılışımıza erdem yoluyla tekâmül etmeyi bahşeden, onun tekâmül etmesi için gereken araçları da buyurmuştur –dolayısıyla, Devlet'i de O buyurmuştur– Tanrı, insan tekâmülünün, her türlü mükemmelliğin kaynağına ve ilkörneğine bağlı olmasını istemiştir.[13]

Bu tavırda şöyle bir sorun var tabii: devlet, Fransa'da olduğu gibi biçim değiştirdiğinde, bu yeni biçim altında uygar toplumun yıkıcısı olarak düşünülür. Eğer devlet biçimlerinin yaratılması "Tanrı'nın olağan ilahi takdirinin bilinen ilerleyişi" ise, o zaman Burke'ün karşı durduğu büyük değişimler bile insan kontrolünün dışında olabilir. Hayatının sonlarına doğru Burke'ün kendisi de bunu idrak etmiş, ama bu idraki direncini değiştirmemiştir: "İnsan işlerindeki bu kudretli akıntıya karşı çıkmakta ısrar edenler, aslında, salt insanın amaçlarından çok, bizzat Tanrı'nın buyruklarına karşı çıkmış görüneceklerdir."[14]

Bu sorun, yine Burke'ün yaşadığı dönemi restmetmeye yarar. Onun doktrinleri, noksanları olsa da özünde tehdit altında olmayan bir istikrar deneyimine dayanır. Değişim akıntısı güçlendikçe, istikrarı onaylamak çaresiz bir savunma haline gelmektedir. Daha Burke'ün yazılarını yazdığı sırada bile, büyük ekonomik değişim dalgası güçlü bir şekilde kabarıyor ve beraberinde onun karşı çıktığı siyasal değişimlerin pek çoğunu getiriyordu. Burke, 18. yüzyılın görece istikrarı içinden, 19. yüzyıldaki ilk değişim ve karmaşa emareleri aleyhine konuşuyordu, ama aynı zamanda 18. yüzyılın yaratmış olduğu ve bizzat değişimin felsefesi olacak doktrinler aleyhine de konuşuyordu. Böyle yaparak da, İngiliz zihniyetinde, sanayiciliğin ve liberalizmin ilerlemesine mütemadiyen saldırıda bulunulacak bir pozisyon hazırlamıştı. Devlet'in, insan mükemmelliğinin zorunlu bir aracısı olduğu düşüncesini yerleştirmişti Burke, ve bu düşünce çerçevesinde 19. yüzyılın saldırgan bireyciliği lanetlenmeye mahkûmdu. Ayrıca, her biri kendi yasalarına göre işleyen ayrı çıkar alanları yerine, insan faaliyetlerinin devamlılığını ve karşılıklı ilişkisini vurgulayan, "organik toplum" denen bir düşünceyi de ortaya atmıştı.

> Bir millet yalnızca yerel kapsamı olan bir düşüncenin ve geçici bir birlikteliğin tikel örneği değildir; sayılara ve mekâna olduğu kadar zamana da yayılan bir devamlılık düşüncesidir. Ve bu öyle bir günlük bir tercih olmadığı gibi, bir grup insanın tercihi de değildir, kafa karışıklığı içinde yapılmış uçarı bir tercih de değildir; çağların ve nesillerin bilinçli seçimidir; bir tercihten bin kat daha iyi olan bir şeyle, yani belirli koşullar, durumlar, mizaçlar, eğilimler ve kendisini ancak uzun zaman içinde ortaya koyan ahlaki, uygar ve toplumsal alışkanlıklarla oluşturulmuş bir yapıdır.[15]

Burke'ten hemen sonra, onun tanımladığı bu karmaşık yapı "ulusal ruh" diye adlandırılmıştır; 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise buna ulusal "kültür" denecektir.

Bu düşüncelerin gelişiminin ve etkilerinin incelenmesi daha sonraki bölümlerimizin konusu olacak. Burada Burke'ün kendi tanımlarına işaret etmek yeterli. Burke'e kalıcılığını kazandıran bunlar olmuştur, ama bu kalıcılık, söz konusu düşüncelerin Burke'ün iddialarının geri kalanından ayrılmasını gerektiriyor. Biz bugün Burke'ün düşüncesini bütünlüğü içinde, dolayısıyla pek çok yanlış anlamayla malul olarak görüyoruz. Onun polemiklerini, daha sonraki "bilinen ilerleme"nin karşısına koyuyoruz. Eserlerini yazdığı sırada bile İngiltere'yi dönüştürmekte olan değişimlerin pek çoğunu görememiş olduğu izlenimi ediniyoruz. Aksi halde, diye soruyoruz kendi kendimize, geleneksel olarak kamu malı sayılan arazilerle ilgili 3209 adet Çitleme Yasası'nın çıkarıldığı, 60 yılı kapsayan bir dönemin ortasında, aşağıdaki gibi bir cümleyi nasıl yazabilirdi:

> Bir lahana bahçesinin kira-hakkı, bir ağılın bir yıllık faizi, bir birahanenin ya da fırıncı dükkânının hava parası, hatta dolaylı bir mülkün gölgesi bile, parlamentomuzda, siz en

> eski ve en değerli gayri menkullerden daha büyük bir teşrifatla ele alınmaktadır.[16]

Bütün İngiliz düşünürleri içinde Burke, Parlamento'nun özel şahıslara devrettiği bu dört milyon akre [1,6 milyon hektar] arazinin, zamanaşımına dayalı mülkiyet hakkı ve örfi hukuk yoluyla ortak mülkiyete konu olması gerektiğini en iyi bilecek kişi olmalıydı. Amaç burada Burke'e karşı bir polemiğe girmek değil, tarihin ve muhakemenin akışına işaret etmek. Burke'ün adıyla özdeşleştirilecek "organik toplum", yeni ekonomik güçler tarafından gözlerinin önünde parçalanırken, o buna başka yerde isyan ediyordu. Burke'ün polemiğinin tamamı üzerinde, kendi keskin muhakemesinin ifadesi olan şu kitabe asılıdır:

> Akıllı adamlar, isimlere değil musibetlere; o musibetlerin tecelli ettiği geçici durumlara ve eyleme geçtikleri rastlantısal araçlara değil, kalıcı sebeplerine çare üretirler. Aksi takdirde, tarihsel açıdan akıllı, ama uygulamada aptal olursunuz. Fesat tarzları ve fesata yol açan sebepler bakımından birbirinin aynısı olan iki çağa rastlamak çok zordur. Günahkârlık biraz daha yaratıcıdır... Etrafta dolaşır; siz cesedi teşhir eder veya ölüyü yıkarken, yıkımlarına devam eder. Evinize hırsızlar dadanmışken, siz hayaletlerle ve hortlaklarla kendi kendinizi dehşete düşürürsünüz.[17]

Buradaki kavrayış keskinliği, Burke'ün kendisine uygulandığında, yalnızca ironinin altını çizmeye yarar.

Sanıyorum bu noktada Cobbett çok uygun düşüyor. Cobbett, Burke'ten daha gençti ve Napolyon Savaşları ile sonrasını yaşamış, Sanayi Devrimi dediğimiz o koca değişim silsilesinin kır ve kentteki ilk etkilerini görebilmişti. Onda Burke'teki düşünce derinliğinden eser yoktu, ama böylesine karışık bir dönemde bir o kadar önemli olan başka bir

özelliğe, şaşmaz içgüdülere sahipti. Anti-Jakoben Cobbett ile radikal Cobbett arasında genellikle sanıldığından daha fazla ortak yan vardır: aynı kibir, aynı kabalık, nefret etmesi muhtemel bir sınıf insana karşı aynı arzu. Şaşmaz içgüdüyü çıkarırsanız, Cobbett büyük ölçüde popüler gazeteci tipinin en kötü örneği olurdu. Onun zamanından bu yana, gerçekten de, böyle bir konumun tüm günahlarından nasiplenmiş olup erdemlerinin hiçbirine sahip olmayan binlerce küçük Cobbett gelip geçmiştir. Bu olgu, yalnızca sürekliliği değil, Cobbett'in mizacını da göstermeye yardımcı olmaktadır; zira içgüdülerdeki şaşmazlık kesinlikle bir rastlantı değildir, hayati ve zaptedilemezdir, gerçek anlamda bir değer somutlaşmasıdır.

"Akıllı adamlar, isimlere değil musibetlere çare üretirler"; Cobbett'in şiarı esas itibarıyla buydu, ve bilhassa kafa karıştırıcı olan bu dönemde, fikirlere karşı nispeten kayıtsız kalmasının bilgeliğine faydası olmuştu. O da, Burke gibi, şöyle haykırabiliyordu:

> Fransız Devrimi'nin başlamasına kadar ne gözün gördüğü, ne dilin ifade ettiği ne de hayal gücünün tahayyül ettiği bir Korkunç Barbarlıklar Silsilesi...[18]

Birleşik Devletler'i 1800 yılında terk ederek, "ne *Demokrasi* güvesinin ne de Federalizm pasının yozlaştırabildiği anavatanına"[19] dönmekle övünebiliyordu. Ama İngiltere'nin durumunu, yoksul emekçilerin ücretle çalıştırıldığını gördüğünde, tepkisini herhangi bir sabit kategoriyle sınırlandırmadığı gibi, isim telaffuz etmekten de çekinmedi:

> Hayhay! Dilediğiniz kadar yüzünüzü buruşturun; istediğiniz kadar Jakoben ya da Tesviyeci* diye bağırın. İngilte-

* *Leveller*: 1645-1649 yıllarında Parlamento'da etkili olmuş bir grup radikal milletvekiline verilen ad. Oy hakkı, dinsel hoşgörü ve yazılı anayasayı savunmuşlardır. Krallık ve soyluluğa karşı genel oyla seçilen bir parlamento için müca-

re'nin yoksul insanları, benim doğduğum yıllarda İngiltere'nin yoksulları nasıllardı görsünler istiyorum; ve olanaksızlıklar dışında hiçbir şey beni bu dileğime ulaşmaya çalışmaktan alıkoyamaz.[20]

Cobbett, kırsal alandaki değişimleri görüyor ve anlıyordu:

> Vergilendirme ve kaynak yaratma [...] sistemi [...] milletin gayri menkulünü daha az sayıda insanın elinde toplamıştır; tarımı ve toprağı spekülasyon konusu yapmıştır; krallığın her yerinde, çok sayıda çiftliği birleştirmiş, küçük çiftçi türünü hemen hemen tümüyle yok etmiştir; İngiltere'nin bir ucundan diğer ucuna küçük çiftçileri ve onların mutlu ailelerini barındıran evler şimdi harabeye dönmüş durumda, bir ya da ikisi dışındaki tüm pencereler iptal edilmiş, belki de babası küçük çiftçi olan bir ameleye, yarı aç, yarı çıplak çocuklarını görebilsin diye biraz ışık sızdırıyor ve adam kapısından dışarı baktığında zengin ve gürbüz efendisine bolluk getirecek olanaklarla dolup taşan araziyi görüyor. [...] Gün be gün, yalnızca iki sınıf insanın, *efendiler* ile *sefil bağımlılar*'ın kalacağı bir duruma doğru yaklaşıyoruz.[21]

Bu, her zaman onun ana temasıydı:

> İngiltere'de, karısı ve yalnızca üç çocuğuyla çalışan bir insan, hiçbir işgününü kaçırmasa, ailesi ve kendisi, bu sözcüklerin en geniş anlamıyla idareli, tutumlu ve çalışkan olsa, şimdi yılın başından sonuna çalışması karşılığında sofrasına tek bir öğünde bile et yemeği koyamaz. Çalışan insanlar bu halde mi olmalıdır?[22]

---

dele etmişlerdir. Hareket 1649 yılında Cromwell tarafından bastırıldıktan sonra da radikal düşünceyi etkilemiştir – ç.n.

Bariz refah ile fiilî yoksulluğu karşılaştırır:

> Kaynak desen, burada! Servet desen, burada! Ulusal gücün, bireysel bolluk ve mutluluğun bütün olanakları burada! Ama yine de, yeme içmede ve giyimde her türlü bolluğu sağlayan olanaklarla dolu bu güzel on milin sonunda, şu anda yirmi binlik nüfusunun en az *sekiz bini sefalet içinde olan* Coventry şehrine giriyoruz.[23]

Sonunda suçlama ortaya konur ve genelleştirilir:

> İngiltere uzun süredir, mümkün olan tüm sistemler içinde en zalimi olan *ticari bir sistemin* altında inliyor; üstelik onun yarattığı, hepsinden daha iğrenç, sakin, sessiz, boğucu bir zulümdür.[24]

Cobbett'in toplum eleştirisinin terimleri, kendisinden sonra ortaya konan daha derli toplu eleştirileri o kadar andırmaktadır ki, hareket noktasını oluşturan deneyim zeminini ve hükümlerinde başvurduğu değerleri gözden kaçırmak çok kolaydır. Cobbett, bu yeni sınıf sistemini çok anlamlı bir sıfatla tanımlıyordu: "gayri tabii". Tartışmada, muarızlarından birini, "zengin ile yoksul arasındaki ilişki zincirini" koparmakla suçluyordu:

> Sen bütün küçük esnafın ortadan kaldırılmasından yanasın. Toplumu iki sınıfa indirgemekten yanasın: *Efendiler* ve *Köleler*. [...] Kavramlar *efendi* ve *insan*'ken, herkes kendi yerindeydi ve özgürdü. Oysa şimdi mesele, *efendiler* ile *köleler* meselesi...[25]

Üretici işgücündeki eski toplumsal ilişkilerin yerini, "Örgü efendilerinin, Büküm Makinesi hükümdarlarının, İplik Ağalarının"[26] hizmetinde "amele"ye dönüştürülen insanlar alıyordu. Yeni sanayi sistemi gayri tabiiydi ve Cobbett, yeni demiryolları gibi şeylerde "büyük fesatlık" görüyordu: "Ül-

kenin kaynaklarının gayri tabii yollarla büyük yığınlar halinde kullanılıyor olmasından kaynaklanan gayri tabii etkilerdir bunlar."[27] *Gayri tabii* sıfatı sürekli vurgulanmaktadır, ve bu sıfat, yeni Sanayi Devrimi'ne yönelik eleştiri geleneğindeki kilit nitelemelerden biridir.

Bununla birlikte Cobbett'in tepkisi iki ana türe ayrılabilir. Biri, belli başlı bir İngiliz geleneği haline gelmiş olan, kırsal insanın tepkisidir. Yeni sanayi ekonomisiyle, ve bu ekonominin ürünleri ve ihtiyaçları karşılama yollarıyla karşı karşıya gelince, kendi hatırladığı İngiltere'ye ilişkin bir el kitabı yayınlar: *Küçük ölçekli üretim ekonomisi: Bira yapımına, Ekmeğin pişirilmesine, İneklerin, Domuzların, Arıların, Maryaların, Keçilerin, Kümes Hayvanlarının ve Tavşanların yetiştirilmesine ve bir Emekçinin Ailesinin işlerinin yürütülmesinde yararı olacak diğer meselelere ilişkin bilgiler içerir.* Kuşkusuz bu kitapçıktaki bilgilerin çoğunu basılı olarak aktarma ihtiyacı, o dönem hakkında fikir veren bir göstergedir; ama kitap aynı zamanda Cobbett'in tepkisindeki olumlu yanı özetler. Cobbet, ev ekonomisinden ve geleneksel günlük becerilerden geri kalan ne varsa kurtarmak istemektedir.

Diğer taraftan, Cobbett'in o dönemde –ve hâlâ– çok daha tartışmalı olan bir tepkisi daha vardır. İngiliz yoksullarının içine düştüğü sefalet bağlamında Cobbett her türlü "teselli"ye mutlak surette karşıydı. Ne hayırseverlik planlarıyla, ne dinsel risalelerin dağıtılmasıyla, ne de o sırada tavsiye edilmekte olan halk eğitimiyle ilgisi olabilirdi: " 'Teselli' sistemi, zorunlu olarak, bir taraf için *müdahale* diğer taraf için ise *bağımlılık* anlamına gelir."[28] Cobbett şiddet istemiyordu, ama direniş olmasını umuyordu. Yoksul emekçilerin koşullarını kendi eylemleriyle iyileştirmek için girişikleri bütün çabalara olumlu bakıyor ve bunların artmasını umuyordu:

> Biliyordum ki dünyadaki bütün palavralar, bütün yaltaklanmalar, tatlı sözlerle kandırmalar, dualar; bütün tehdit ve kabadayılıklar; bütün Dinî Risale Derneklerinin öğretileri; bütün tutuklamalar, kırbaçlamalar, yolcu ve yük arabalarına koşmalar; bütün bunlar, dürüst, aklı başında ve çalışkan İngiliz emekçisini *feshedilemez bir yaşama hakkı* olmadığına ikna etmekte başarısız olacaktı. [...] Şimdi, Güney vilayetlerinde* yaşanan mülke yönelik yıkım eylemlerini, gaddar bir mizaca sahip olmadıkça hiçbir insan büyük bir acı duymadan izleyemez; ama ben iddia ediyorum, emekçinin, üreticinin *açlıktan ölmeyeceği* bir düzende olayların tabii akışı budur.[29]

Sonuç olarak –ve büyük bir kişisel risk altına girerek– Cobbett, Devlet otoritesinin her türlü baskısına karşı çıkıyordu.

> Onlardan [isyancılardan], *The Times*'ın yaptığı gibi, askerler tarafından kolaylıkla ezilen örgütlü bir güruh diye bahsetmek ve bu [isyankâr] ruhun, bastırılma derdi bir an önce çözülsün diye aynı anda her yerde ortaya çıkmasının arzu edilir olduğunu söylemek; böylesi bir ciddiyetsizlik ve kurumla konuşmak, hoşnutsuzluğu artırarak öfke ve umutsuzluğa dönüştürme hesabıdır.[30]

Cobbett, karışıklıkları "ajitatörler"e ve "gizli tertip"lere bağlayan ortodoks görüşe karşı çıkıyordu: "Bu durum hükümeti çok şaşırtacaktır. Tek bir *ajitatör* bulamayacaklardır. Bu, *bizzat halkın* hareketidir."[31] Sendikacılığa karşı bir silah olarak çıkarılan Birleşme Karşıtı Yasaları lanetliyordu:

> İnsanların, zengin efendilerinin onlara vermeye tenezzül ettiği ücretlerle ailelerine doğru düzgün bakamayacakla-

* *County*: Anglo-saksonların *shire* dediği, genellikle bir Kont'un yönetimindeki yönetsel birim – ç.n.

rı anlaşıldığında ve bu insanların *çalışmayacakları* ve bir süre, işsiz olarak yaşayabilmek için birleşmeyi akıl ettikleri ortaya çıktığında, söz konusu amaçlar uğruna bu birleşmeyi komplo diye nitelemek zorunlu görüldü; dolayısıyla, insanları emeklerinin karşılığı addettikleri şeyi talep ettikleri için cezalandırmak üzere *yasalara zulmetmek* zorunlu görüldü.[32]

Emek gücünü yoksulların tek mülkü olarak görüyor, ve diğer mülkler için tanınan hakları emek gücü için de istiyordu:

> Bütün mülklerin varlığının dayandığı prensip şudur: insan onunla istediğini yapma hakkına sahiptir. Onu satma ya da tutma hakkına sahiptir. Ondan ayrılmayı kabul etmeme hakkına ya da isterse onu satma hakkına, istediği herhangi bir fiyat konusunda ısrar etme hakkına sahiptir: Aksi halde, insanın hiçbir mülkü olmaz.[33]

Bu prensip doğrudan 18. yüzyılın bireyci düşüncesine dayanıyordu, ama yeni türden bir mülkü ve dolayısıyla yeni bir sınıfı içine alacak şekilde genişletilmesi, tam da bu ilke üzerinden tasavvur edilen bir toplumun ekonomik temellerini tehdit ediyordu. Yeni işveren, sahip olduklarıyla istediğini yapma hakkını talep ediyordu; Cobbett de, aynı ilkeye dayanarak, aynı hakkı işçiler için istiyordu.

Cobbett, yeni toplumun ortaya çıkmakta olan sınıf yapısını gördüğü gibi, bu yapının sınıf çatışması şeklindeki sonuçlarını da görüyordu:

> Onlar [işçiler] ücretlerinde artış sağlamak için birleşiyorlar. Efendiler onlara karşı birleşiyorlar. Bir taraf diğerinden şikâyet ediyor; ama her iki taraf da keşmekeşin *nedenini* bilmiyor ve keşmekeş sürüp gidiyor. Değişik meslekler birleşiyor ve birliklerini GENEL SENDİKA olarak adlandırıyor-

lar. Böylelikle toplumun bir sınıfı, diğerine karşı çıkmak için birleşiyor.[34]

Cobbett bunu, kendisinin ortaya attığı ve işçilerin de savunduğu ilke çerçevesinde kaçınılmaz görüyordu. Sorunun, işverenlerin işçilerine daha iyi davranmasıyla çözüleceğini düşünmüyordu; bu, "teselli sistemi"nin bir parçasıydı ve köle sahipleri tarafından bile kölelerine karşı uygulanıyordu. İşçiler, geleneksel mülkiyet hakları kendi biricik mülklerini, işgüçlerini kapsayacak şekilde genişletilmediği sürece kölelerden farklı bir statüye sahip olamazlardı. Cobbett, çalışan sınıfın bu açılardan kendi konumunun farkına varmasını istiyordu. 1830 yılında Fransa'daki olaylar üzerine söylediği gibi: "Devrim beni memnun etti, özellikle de hem işçi sınıfının hem de onları küçük görenlerin, işçi sınıfının gerçek önemini görmelerini sağladığı için."[35]

Aslında Cobbett, ekonomik bireycilik teorilerinin temel zaafını, doğasında var olan çelişkileri keşfetmişti. Daha doğrusu, 18. yüzyıldan gelen mirasının, deneyimi ve içgüdüleri gereği emekçi yoksullara olan bağlılığıyla birleşmesi sayesinde bu keşfi tesadüfen yapmıştı. Dolayısıyla, işçi hareketinin seyrini daha emekleme aşamasındayken görüp onaylamış ve yasalarla engellenemeyeceğini anlamıştı: "Bahar gelgiti denen uygunsuz şeyleri önlemek için de bir yasa çıkarılsın iyisi mi..."[36] Bu duruma ilişkin değerlendirmesinin, çağdaşlarının çoğununkinden çok daha gerçekçi olduğu, bugün görülüyor.

O halde, yeni sanayi sisteminin eleştirisinin odak noktası olarak, bir yanda farklı bir yaşam tarzına olan bağlılığıyla taşralı Cobbett'i, diğer yanda yükselen işçi hareketini teşvik eden halkın savunucusu Cobbett'i görüyoruz. İkinci rolünde çok kereler başarılı olmuş, ve koşullar değiştiğinde yerini başkaları almıştır. İlk rolünde ise yerini kimse alamamış-

tır: *Taşrada Gezintiler* kitabı, ve barındırdığı değerler hâlâ bir dönüm noktasıdır. Cobbett'in çalışmalarının iki ayrı yönünden de kısaca söz etmek gerekir: birisi beklenen bir şeydir, ikincisi ise bir hayli şaşırtıcıdır. Birincisi, halk eğitimi konusundaki, Dickens'ın *Zor Zamanlar*'ındakine çok benzeyen tavrıdır. Siyasal nedenlerle, çalışan insanların kendi eğitim faaliyetlerini ele almaları gerektiğine inanıyordu; başka herhangi bir düzenleme, "teselli sistemi"nin, onları "sessiz" olmaya ikna etme yolundaki kesintisiz sürecin parçası olacaktı. Dickens böyle bir noktayla ilgilenmiyordu, ama Cobbett gibi o da, bütünlüklü bir yaşam tarzından soyutlanan ve sonra da tüm genç hayatların içine döküldüğü bir kalıp olarak kullanılan bilginin gayri insani ve tehlikeli olduğuna inanıyordu. Cobbett, öğrenmenin yapmaktan ayrılamayacağında ısrar ediyordu; ve iyi eğitimin bütünlüklü yaşam tarzından çıkacağını, yalıtılmış, soyutlanmış bir "kitabi bilgi" olmak yerine hayata katılmak için bir hazırlık olduğunu vurguluyordu. Bu tavır haklıdır – her ne kadar istismar edilmiş olsa da: Cobbett'in kendisi çoğu durumda basit bir görgüsüzdür [*Philistine*]. Zira Cobbett'in saldırdığı ekonomik ve toplumsal değişimler, eğitim ile diğer insan faaliyetleri arasında bir ayrışmayı zorluyordu. Ayrışmanın eleştirilmesi önemliydi; ama bu eleştiri, belki de Cobbett'in becerebileceğinden daha dikkatli bir şekilde, "kitabi bilgi"ye karşı önyargının damgasını vurduğu olumsuz terimler yerine, insan faaliyetlerinin birliğini savunan olumlu bir çerçevede yapılmalıydı. Bu tartışmanın daha sonraki aşamalarını diğer yazarlarda göreceğiz.

Cobbett'in çalışmalarının diğer yönü, 19. yüzyıl toplumsal eleştirisinde çok tipik bir yeri olan ortaçağın idealleştirilmesi konusundaki şaşırtıcı payıdır. Bir yazın hareketi olarak ortaçağcılık 18. yüzyılın ortalarından itibaren gelişmekteydi. Bu hareketin Cobbett açısından en önemli yanı, ma-

nastırları toplumsal kurumlar için bir ölçüt olarak görmesiydi: Komünal bir toplum işleyişi imajı, bireyciliğin iddiaları karşısında olumlu bir alternatif sunuyordu. Burke bu noktaya *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabında değinir; daha sonra Pugin, Carlyle, Ruskin ve Morris, açıkça ve etkili bir şekilde bunu savunurlar. Bu grubun içinde Cobbett'i görmek biraz şaşırtıcıdır, çünkü onun ölçütü genelde "[kendisinin] doğduğu İngiltere"dir. Yine de, söz konusu görüşü savunmakla kalmamış, yaygınlaşıp benimsenmesinden de büyük ölçüde o sorumlu olmuştur. Katolik bir âlim olan Lingard'ın *İngiltere Tarihi* kitabını okumuş ve bu eseri, kendine özgü bir serbestlikle, kendi *Protestan Reformasyonu Tarihi* kitabının temeli olarak kullanmıştır. Dönemin standartlarına göre bu kitap muazzam satış yapmış ve bir dönem, muhtemelen binlerce okuyucu, bu fikirleri, daha güvenilir başka kaynaklar yerine Cobbett sayesinde benimsemiştir. Pek çokları gibi Cobbett de bu görüşe içgüdüleriyle bağlanmıştı; kökenindeki duygu, yükselen sanayiciliğin çok farklı toplumsal idealleri karşısında hissedilen irkilmeden ibaretti.

Düşünceleri izlendiğinde Burke ile Cobbett çok farklı, hatta neredeyse hasım figürlerdi. Burke, radikal Cobbett hakkında bir kanaate sahip olacak kadar yaşamadı, ama yaşasa, muhtemelen Coleridge'in 1817'deki duygularını paylaşırdı: "Cobbettlere [...] ve tüm bu mahluklara –ayrıca, yılanları beslemiş olan Fox'çulara–* insan cinsinden hiçbir canlıya duymadığım kadar derin bir nefret besliyorum."[37] Dogmatiklikte ondan geri kalmayan Cobbett ise, Burke'ten tipik bir dar görüşlülükle bahseder:

> Dünyanın, Burke'ün saikleri, ilkeleri ve kanaatleri hakkında tartıştığını ve dalaştığını duymak çok eğlendirici! Ünlü

* *Foxite*: Britanyalı liberal siyasetçi Charles James Fox'un (1749-1806) takipçileri – e.n.

> eserini yazdığı zaman kendine özgü hiçbir anlayışı, hiçbir ilkesi, hiçbir kanaati yoktu. [...] Bir köy esnafına bağımlı, yoksul, muhtaç bir uşaktı ve yegâne yazma sebebi ona hizmet etmek, onu memnun etmekti [...] Gelin görün ki, nice insan bu adamın yazılarını sanki *kendi kafasından* çıkmış gibi okumuştur...[38]

Bununla birlikte, Burke ve Cobbett'in isimlerini yan yana koymak önemlidir – yalnızca bir karşıtlığı gözler önüne sermek için değil, yeni sanayi toplumuna ilişkin bu eleştiri geleneğini, ancak çok farklı ve kimi zaman doğrudan çelişen unsurlardan oluştuğunu gördüğümüz zaman anlayabileceğimiz için de. Yeni toplumun gelişmesi en parlak dimağlar için bile o kadar kafa karıştırıcıydı ki, pozisyonlar miras alınmış kategoriler üzerinden ediniliyordu ve o zaman da beklenmedik, hatta birbirine karşıt içerimler ortaya çıkıyordu. Cobbett ile Burke'ün karşıt pozisyonlarında bile pek çok çakışma oluyor, faydacılığa ve yeni sanayiciliğin arkasındaki felsefeye yönelik saldırılar, daha da garip pek çok yakınlığa sebep oluyordu: Örneğin Marx, ilk yazılarında kapitalizme hem Coleridge'in, hem Burke'ün hem de Cobbett'in diliyle saldırıyordu. Bizzat faydacılığın hiç umulmadık içerimleri ortaya çıkıyor ve liberalizm bir anlam karmaşası halinde bölünüyordu. Böylesine büyük bir değişimin ilk aşamalarında bu durum gayet olağandı. İnsanların anlamak ve iddialarda bulunmak için gösterdikleri çaba gerçekten muazzamdı; bizim için önemli olan da, bu çabayı, yaşarken öğrenme yönündeki bu süreci anlamaktır. Burke ve Cobbett mizacındaki insanlar, bütün farklılıklarına karşın güçlerinin son sınırına kadar öğrenmeye, kaydetmeye ve görkemli iddialarda bulunmaya çalıştıkları için hâlâ minnettar olabiliriz.

> Eğer uygarlığı, toplumun kurumlarınca vahşileştirilmiş sınıflara kadar genişleterek tamamına erdirmeyi önerirseniz, hitap ettiğiniz insanların yarısı size bunun nasıl başlayacağını, diğer yarısı da nerede biteceğini soracaktır. Hiç kuşkusuz her ikisi de ciddi sorulardır. Lanark'lı Owen, elbette bunların her ikisine de cevap verecektir.[39]

Bu sözler, *Diyaloglar*'da (1829) Montesinos karakterinin ağzından konuşan Southey'ye ait. Yorum, ünlü Lanark'lı Mr. Owen'ı resmediyor. Owen, yeni toplumun yetersizliklerinin farkına varan çağdaşlarının çoğu gibi sorular sormak yerine cevaplar sunmuş; onların güçlük algıladıkları yerde güven aşılamış; uygarlığı tamama erdirme sürecinin nerede başlaması ve bitmesi gerektiğini açıkça gösteren ve pratik başarılarla desteklenen planlar önermiştir. Southey ekliyor: "Ancak, çok fazla vaatte bulunduğu için, planlarıyla sağlanması muhtemel yararlar sınanamıyor."[40] Belki bunun daha başka nedenleri vardır.

Southey, Owen'ı övmeye ve eleştirmeye devam eder. Onu, "bu nesilde manevi dünyaya itici güç kazandırmış üç kişiden biri" olarak tanımladıktan sonra sözlerini sürdürür:

> Diğer ikisi, Clarkson ve Dr. Bell'dir. Onlar hasatlarının ilk ürünlerini görmüşlerdir. Şayet, olabilecek en mühim konular hakkında, bireysel mutluluk ve genel iyilik için aynı derecede öldürücü olan kanaatleri ilan ederek milletin yarıdan fazlasını korkutmamış olsaydı, Owen da görebilirdi. Bununla birlikte, bu adamı takdir ediyorum. [...] Zannedersem bir kafabilim uzmanı, Owen'ın kafasında teopati [mistik coşkunluk] organının eksik olduğunu, yardımseverlik organının ötekine yer bırakmayacak kadar büyük olduğunu söyleyecektir.[41]

Southey, Owen'ın 1817'den itibaren dini hedef alması yüzünden görüşlerinin yaygınlaşma ihtimalinin tamamen değiştiğini ve daha önceden hazırlamakta olduğu hasadı –paternalist mahiyette, etkin bir yardımseverlik sistemi– elde edemediğini söylemekte haklıydı, Owen da bunu çok iyi biliyordu. Ama bugün kooperatif hareketinin ve İngiliz sosyalizminin kurucularından birisi olarak tanınan bu adam, bir kafabilim uzmanınınkinden daha derin bir çözümlemeyi hak etmektedir; yalnızca Owen'da değil, onun güzergâhını belirleyen toplumda da başka organlar söz konusuydu.

Bugünden bakıldığında Southey ile Owen, açık ilkeleri bakımından, Burke ile Cobbett kadar birbirlerinden uzak durmaktadırlar. Ve bize daha silik görünen figür, Southey'dir: Ömürlük çalışmaları birkaç antoloji şiirinde etkisini kaybetmiş ve Byron'ın "Vision of Judgement"taki şu sözleriyle ebediyete intikal etmiştir:

> *Diyordu ki (başlıkları veriyorum sadece) – diyordu ki*
> *Çiziktirmekte kötü bir niyeti yoktu, tarzıydı bu onun*
> *Her konuda; hem de ekmeğiydi*
> *İki tarafına da yağ sürdüğü; çok bekletirdi toplananları*
> *(ki korku içinde bekletmekten memnundu onları)*
> *Ve bir günden uzun sürerdi eserlerinin adını saymak*
> *O yüzden sadece birkaçını sayacaktı:*
> *"Wat Tyler"; "Rhymes on Blenheim"; "Waterloo".*[42]

Burada –ve daha önemsiz yüzlerce pasajda– Southey bir gerici ve dönek olarak alay malzemesi edilmişti; ama bir karikatür, bir hayata denk düşmez, ve tıpkı Byron ile Shelley'in (Southey'in tabiriyle) "Şeytan Okulu"na üye olmaktan başka özellikleri de olduğu gibi, Southey'de de bundan fazlası vardı. Southey, en azından toplum düşüncesi bakımından, kadri bilinmemiş de olsa hâlâ etkili bir isimdir ve onun Owen'ı onaylamış olması, bize bu zor dönemin karmaşıklı-

ğını bir kez daha hatırlatmaktadır. Cobbett, Owen'ın "yoksul paralelkenarları"na* dudak bükerken, Southey, yeni nesil İngiliz sanayi işçilerinin pek çoğu gibi onu onaylıyordu. Hıristiyan sosyalizmi gibi bir hareketin içinde hem Southey'nin hem de Owen'ın etkisi açıkça fark edilir. Bununla birlikte Owen'ın düşünceleri, temel yönelimleri gereği sosyalizme ve kooperatiflere, Southey'ninki ise, Burke ve Coleridge'le birlikte, yeni muhafazakârlığa yol açmıştır. Üstelik, Southey'in ikinci hareketteki rolü hiç de az değildir; örneğin Smythe, *Diyaloglar*'ı Genç İngiltere grubunun** temel ilham kaynağı olarak göstermiş ve Southey'yi "hareketin gerçek kurucusu" olarak nitelemiştir.[43] Southey'nin 1816'da sarf ettiği şu sözler, bu nesil içinde pek çok kişi tarafından, hatta ona saldıranların pek çoğu tarafından bile tekrarlanabilirdi:

> En büyük kötülük, yoksulların içinde bulunduğu durumdur ki [...] bu bizi korkunç bir *bellum servile* [köle savaşı] tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır, ve eğer çaresi bulunmazsa iş er geç oraya varacaktır.[44]

Diyaloglar, Southey'nin bu alandaki ön önemli eseri olma özelliğini korumaktadır; ama daha 1807'de, *Don Manuel Alvarez Espriella'nın İngiltere'den Mektupları*'nda, sonraları bir dizi farklı okul için apaçık hale gelen ve Owen'ın daha sonraki gözlemleriyle neredeyse aynı olan yeni imalat sisteminin eleştirisini geliştirmiştir. Bu önemli noktada kanaatlerini değiştirmemiştir ve *Diyaloglar* binlerce kişinin miras aldığı bir pozisyonun daha bütünlüklü bir ifadesinden ibarettir.

Diyaloglar'da Sir Thomas More'a şunu sordurur Southey:

---

* Owen'ın tasarladığı kooperatif topluluklarının yaşam alanlarının geometrik planından ötürü bunlara takılan lakap – e.n.

** Genç İngiltere, 1840'larda Muhafazakâr Parti içindeki küçük bir grubun fikirleri üzerine gelişen kısa ömürlü toplumsal ve siyasi hareket. Liderleri, Benjamin Disraeli, John Manners, George Sydney Smythe ve Alexander Baillie Cochrane idi – e.n.

"Bir millet gereğinden fazla zengin olabilir mi?" Montesinos kimliğindeki Southey cevap verir:

> Bu soruyu, devlet ile halk arasında ayrım yapmadan cevaplayamam. Bir devlet, herkesin yararı için kullanılacak olandan daha fazla zenginliğe sahip olamaz; ulusal işlerde serbestçe harcama ulusal refahı artırmanın en güvenilir yollarından birisidir; ulusal gelişme amaçlarına yönlendirilen harcamalarda yarar daha da açıktır. Ama bir millet gereğinden fazla zengin olabilir; çünkü ticaret ve özellikle de imalat sisteminin eğilimi, zenginliği dağıtmak değil toplamak yönündedir. [...] büyük kapitalistler bir göletteki turna balıklarına benzerler, zayıf balıkları yutarlar; ve şurası kesindir ki, halkın bir kesimindeki yoksulluk, diğer kesimin zenginliğine oranla artmaktadır.[45]

Ticaretin doğal işlemleri bütünüyle yararlıyken ve milleti millete, insanı insana bağlarken, imalat sisteminin etkisi bunun tam tersi eğilim gösterir:

> Şimdi olduğu gibi geniş ölçekte yürütülen imalat sisteminin dolaysız ve içerdeki etkisi, yarattığı zenginlikle orantılı olarak fiziki ve ahlaki kötülük yaratmasıdır.[46]

İnsanlar makineye indirgenmektedirler ve:

> iş hayatının başlangıcında, servet yaratmak için hemcinslerini bedensel makineler gibi kullanan kişi, sonunda çoğunlukla, tadını çıkarması mümkün olmayan serveti sürekli artırmaya yarayan bir zihinsel makineye dönüşür.[47]

Bu arada,

> Üreticilerin (*yani işçilerin*) yeni kulübelerinde [...] imalat kalıbı model alınmıştır [...] çıplak ve sıra halindedirler. Ben de dedim ki, imalatla ilişkili olan her şey nasıl da böylesi-

> ne sınırsız bir çirkinlik sergileyebiliyor? [...] Zaman onları olgunlaştırmıyor; Doğa onları ne giydiriyor ne de örtüyor; ve göz zevkimizi bozdukları kadar ruhumuzu da örselemeye devam ediyorlar.[48]

Bu kapsamlı suçlamanın içeriği ve kullanılan bazı ifadeler, Southey'yi sadece bir "dönek" olarak tanıyan pek çok kişiye aşina gelecektir. Bunlar, bu türden genel yargıların ilk örnekleri arasındadır.

Southey'nin olumlaları da suçlamaları kadar karakteristiktir ve bunlar da sonraları genellik kazanmış olan bir pozisyonun ilk örnekleridir. Ortaçağ toplumuyla karşılaştırma, fazla vurgulanmasa da, bu olumlamaların unsurlarındandır. Bizzat *Diyaloglar*'ın biçimi –More'a yeni toplumun sorgulatılması– hümanist meydan okumanın ilk dalgasıyla bilinçli bir devamlılığa işaret eder, ki bugün "kültür" kelimesinin anlamında yoğunlaşmış olan fikirlerin pek çoğu aslında burada ortaya konmuştur. Southey, More'a söylettiği aşağıdaki ifadelerle, tarihsel karşıtlığı ele almaktadır:

> Toplumun ticaretle uğraşan kesiminde herkes, iki durumda da adalet aramaksızın, en ucuz fiyata almaya, en yüksek fiyata satmaya çalışır. Feodal çağ kötü olabilir ama insan doğasının merhamet ve cömertlik duygularına bu ticaret çağı kadar zarar vermemiştir.[49]

Bu satırlar, Southey'nin tutumunda kilit yer tutan ve onu Owen'la aynı safa yerleştiren bir özelliğe de işaret etmektedir. Ortodoks ekonomi politiği, ahlaki düşünceleri dışladığı için eleştiren Montesinos ekler: "[Ortodoks ekonomi politik] karşılaştığımız güçlüklerin nedenini, [...] toplumun yapısında değil, insan doğasında [saptar]."[50] Bunu tamamlamak üzere, Southey, hükümetin olumlu işlevleri üzerinde ısrar eder:

> Hükümet halkın ahlaken gelişmesini birinci görevi olarak dikkate almadığı sürece devlette ne sağlık ne de esenlik olabilir. Zengine de yoksula da aynı ilaç gerekir. [...] Hiçbir iyiliğin ve hiçbir ana-baba şefkatinin kendi kendilerini yok etmekten alıkoyamayacağı, kendilerini bile isteye toplum dışına itenler her zaman olacaktır, ama eğer bunlardan herhangi biri ilgi ve kültür yokluğu nedeniyle kaybedilirse, ait oldukları toplumda bir ihmal suçu vardır.[51]

Burada *kültür* sözcüğü, sonradan çok yaygın biçimde kullanılacağı anlama işaret eder: ekonomi politikçilerin *laissez-faire* toplumuna karşıt olarak, ilk görevi toplumun genel esenliğini artırmak olan etkin ve sorumlu bir hükümet oluşturulması. Sonradan mutat hale gelecek olan bu fikir, "duygu"ya saygı gösterilmesiyle ilgiliydi – Burke'ünki gibi, More'un da yükselen yeni toplum hakkındaki yorumu şuydu: "Hesaplama devri başladı, duygular yok oldu."[52] Southey edebiyatın insancıllaştırıcı etkisi olduğunu da savunur, *Ütopya*'nın yazarının kabul edeceği bir görüştür bu. More'un, ulusun günahkârlığı konusundaki büyük suçlamasına Montesinos şöyle cevap verir: "Şimdi ilk defa bütün tabakalar üzerinde etkili olmaya başlayan edebiyatın insancıllaştırıcı tesiri umut vericidir."[53]

Bütün bu hususlar, daha sonra 19. yüzyılın başlıca geleneği haline gelecek bir akımın çok erken safhalarında Southey tarafından ortaya atılmıştır.

Southey'nin reform konusundaki ayrıntılı önerileri, genel olumlamaları kadar ilginç değildir. Bunlar arasında, planlı kolonizasyon, iyileştirilmiş bir kilise cemaati düzeni, daha etkin bir polis gücü, ulusal bir eğitim sistemi, genel din eğitimi, tasarruf bankaları bulunur; son olarak da şöyle der:

> çalışan sınıflar, eğer kendilerini basiretten ve iyi davranışlardan mahrum bırakmak istemiyorlarsa, kendi aralarında

> Owen'cı topluluklar kurarak belki de refahlarını artırabilir ve esenliklerini güvence altına alabilirler.[54]

Bu, bildiğimiz paternalist programdır, ama Owen'ın böyle bir bağlama yerleştirilmesinin doğru olduğunu vurgulamamız gerekir. Southey, metnini, Montesinos ile More arasındaki soru-cevapla noktalar:

> *Montesinos*: O halde siz, kimyasal ve mekanik buluşlarımızda, toplumun gerçek refahına uygun olmayan bir hızla ilerlediğimizi anlatmak istiyorsunuz.
>
> *More*: İnsan türünün manevi kültürü maddi güçlerinin artışıyla aynı hızda geliştiği sürece bu buluşlarda fazla hızlı ilerlemek söz konusu olamaz. Peki durum böyle midir?[55]

Bu buluşlarda fazla hızlı ilerlemek söz konusu olamaz: bu cümle Owen için kesinlikle anlamlı olurdu. Owen'ın eserlerini değerli kılan asıl özgünlük, Sanayi Devrimi'nin getirdiği büyük gücü kabul ederek işe başlamasından ve yeni bir ahlak dünyası yaratma fırsatını tam da bu güç artışında görmesinden ileri gelir. O başarılı bir imalatçıdır, âlim ya da şair değil; kişiliği ve mizacı itibarıyla İngiltere'yi dönüştürmekte olan yeni sanayicilere benzer, ama dönüşüm hayali maddi olduğu kadar insani mahiyet de taşır. Yeni nesil imalatçılar işyerlerini üretime ya da kâra dönük biçimde düzenlerken, o, İngiltere'yi mutluluk hedefiyle düzenleyecektir. Bir Tory reformcusu olan Southey gibi o da esas itibarıyla otoriter ve sıkı bir paternalisttir, ama hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde, servet artışını kültürün aracı kabul eder.

Owen'ın *İmalat Sisteminin Etkileri Üzerine Gözlemler* (1815) adlı eseri, bugün bize tanıdık gelen genel bir yargıyı ortaya koyar:

> İmalatın bir ülke içindeki genel dağılımı, o ülkenin sakinlerinde yeni bir nitelik yaratır; ve bu nitelik bireysel ya da

genel mutluluğa hayli aykırı bir ilke üzerine kuruludur, yasal müdahale ve yönlendirmeyle ona karşı tedbir alınmadığı takdirde en üzücü ve kalıcı musibetlere yol açar. İmalat sistemi, insan kitlelerinin genel niteliğinde asli değişimlere yol açarak, etkilerini çoktan tüm Britanya İmparatorluğu üzerinde göstermiştir. Bu değişim hâlâ hızla devam etmektedir ve çok geçmeden, tarım köylüsünün mutlu sadeliği külliyen yok olacaktır. Şimdiden, zanaatların, imalatın ve ticaretin ürünü olan alışkanlıklarla karışmamış saf haliyle ona rastlamak çok zordur.[56]

Böylelikle Owen, "karşılaştığımız bütün güçlüklerin nedenini" insan doğasında değil, "toplumun yapısında" görmekle, Southey'den yana ve ekonomi politikçilere karşıt bir konum almıştır. Üstelik, o zamana kadar görülmemiş bir açıklıkla, o günden bu yana çok yaygın olarak benimsenmiş iki önermeyi ortaya koymaktadır:

(i) üretim koşullarındaki bir değişim, üretici konumundaki insanlarda da zorunlu bir değişime yol açar;
(ii) Sanayi Devrimi çok büyük bir değişimdir ve aslında yeni tür bir insan yaratmıştır.

Owen değişime, kaçınılmaz bir şey olarak, saldırmaktadır:

İşverenler ile çalışanlar arasındaki bütün bağlar, birbirlerinden elde edecekleri dolaysız çıkarların hesabına indirgenmiştir. İşveren, çalışanları yalnızca kazanç araçları olarak görmektedir; bu arada berikilerin mizacına da öyle bir gaddarlık işlemektedir ki, akıllıca yasal önlemlerle artışı durdurulamayacak ve bu sınıfın durumu iyileştirilmeyecek olursa, er ya da geç ülkeyi korkunç ve belki de içinden çıkılmaz bir tehlikeye atacaktır.[57]

Owen'a göre tercih, yeni ahlaki dünya ile anarşi arasında yapılacaktır.

Owen'ın gördüğü şekliyle sorun, bir toplum mühendisliği sorunudur: Kullanılan ifadeler, doğru vurguyu kesinlikle vermektedir. Owen, temel prensibini şöyle ifade eder:

> Herhangi bir topluluğa, hatta genel olarak dünyaya, uygun araçların kullanılması yoluyla, en iyiden en kötüye, en cahilden en bilgiliye kadar her türlü genel nitelik kazandırılabilir. Bu araçlar büyük ölçüde insanların hayatı üzerinde etki sahibi olanların elinde ve kontrolündedir.[58]

Zaman zaman –özellikle de ilk yazılarında– bu ilkeyi, sanayi ilişkilerinin tartışılmasında hâlâ karşılaşılan o düşük rasyonalizm çerçevesinde ifade etmekten öteye geçmez:

> O halde, madem cansız makinelerinizin bakımına yeterli ilgi gösterilmesi böylesine yararlı sonuçlar doğurabiliyor, çok daha mükemmel bir şekilde yapılmış olan canlı makinelerinize aynı ilgiyi gösterseniz kim bilir neler neler olacaktır... Onlar hakkında yeterli bilgiye ulaştığınızda; o ilginç mekanizmaları, kendi kendilerini ayarlayabilme güçleri hakkında doğru bilgileri edindiğinizde; değişik hareketleri için uygun zembereği kullandığınızda, işte ancak o zaman gerçek değerlerinin bilincine varacaksınız. [...] Bu daha narin, karmaşık, yaşayan mekanizmalar, güç ve faaliyetleri için eğitildiklerinde aynı ölçüde gelişme gösterecekleridir; [...] ayrıca, zihinsel hareketleri çok fazla rahatsız edici sürtüşmeye maruz kalmasın diye onları düzenli ve temiz tutmak, onlara nazik davranmak, gerçek bir tasarruf sağlayacaktır. [...] Beni yanıltmayacak deneyimlerimden hareketle, bu şekilde harcadığınız zamanın ve paranın, konuyla ilgili gerçek bilgiyle yönlendirildiği takdirde, bu işe koyduğunuz sermayenin yüzde beş, on ya da on beşini değil,

> çoğu kez yüzde ellisini ve pek çok durumda yüzde yüzünü geri kazandıracağını söyleyebilirim.[59]

Owen'daki bu unsurla karşılaştırıldığında, Cobbett'in kaba kuşkuculuğu çok daha zarif görünmektedir .

Bununla birlikte, bu tür bir akıl yürütme şekline teslim olmasına bakarak Owen'ın genel ruhu hakkında yargıya varmak adil olmaz. New Lanark'taki anaokulları,* eğitim teknikleri bakımından gayet özgündür, ama insancıllık ve şefkat açısından çok daha yaratıcıdır. Owen insan mutluluğunu yaratmaktan söz ederken bir soyutlamaya bağlı kalmıyor, etkin ve son derece etkileyici bir deneyimi aktarıyordu. Otobiyografisinin 186-196. sayfalarında çarpıcı bir şekilde anlattığı bu okulların kuruluşu, o yüzyılın belli başlı kişisel başarılarından birisi olarak yer alır:

> Çocuklar ceza ya da ceza korkusu olmaksızın eğitim ve öğretim görüyorlardı, ve okuldayken, hayatta gördüğüm en mutlu insanlardı. [...] Dünyanın hâlâ insanın yaradılışı, yetileri ve gücü hakkında öğrenecek çok şeyi var.[60]

New Lanark'taki girişimin bütünü, Luddistlerin** ve Peterloo'nun*** damgasını vurduğu o yıllar için, bu alanda ne-

---

* New Lanark, 1786'da bir pamuk fabrikasının açılması ve fabrikada çalışan işçiler için konutların inşa edilmesiyle kurulan, İskoçya'daki köy. Köyün sahibi David Dale, Robert Owen'ın kayınpederidir ve 1800'de New Lanark'ı Owen'a devretmiştir. Owen yönetimi devraldıktan sonra köydeki işçilerin ve ailelerinin yaşam koşullarında önemli iyileşmeler sağlar – e.n.

** Luddist Ayaklanmalar – 1811-1818 (*Luddite Riots*): Orta ve kuzey İngiltere'de özellikle dokuma sanayiinin geliştiği yörelerde el tezgâhlarında çalışanların modern sanayi makinelerini kırmaya yönelik protesto eylemleri için kullanılan bir terim – ç.n.

*** Peterloo (16 Ağustos 1819): Mancester St. Peter's Field'de başta el tezgâhı dokumacıları olmak üzere 50.000-80.000 kişinin katıldığı parlamenter reform talep edilen bir gösterinin sert bir şekilde bastırılması ve 11 kişinin ölümü ve yüzlerce göstericinin yaralanmasıyla sonuçlanan olay. Waterloo'ya kinaye olarak Peterloo diye anılan bu katliam, özellikle İngiltere'de zulmün sembolü olarak anılagelmiştir – ç.n.

redeyse inanılmayacak kadar büyük ve olumlu bir insani başarıdır.

Etkileyici olan, her zaman, Owen'ın deneyimidir – yeni toplum görüşünün temelinde yatan yaşanmışlıktır:

> Yalnızca ucuza alıp pahalıya satma konusunda eğitilmiş ortaklardan tamamen usanmıştım. Bu meslek, doğamızın en iyi ve en kusursuz yetilerini bozmakta ve çoğu kez tahrip etmektedir. Zanaatların, imalatın ve ticaretin her aşamasından geçtiğim uzun bir hayat deneyimine dayanarak, bu hat safhada bencil sistem altında daha iyi bir karakterin biçimlenemeyeceğine tamamen kani olmuş durumdayım. Doğruluk, dürüstlük, erdem, hep olduğu gibi şimdi de yalnızca birer isim olarak kalacaktır. Bu sistem altında gerçek bir uygarlık olamaz; çünkü bu sistem içinde herkes, toplumsal olarak yaratılmış çıkarlarının zıtlığı nedeniyle birbirine karşı çıkmak ve çoğu kez birbirini yok etmek için eğitilmektedir. Bu, toplum işlerini yürütmenin düşük, kaba, cahil ve adi bir şeklidir; ve bunun yerine, servet yaratmanın ve karakter biçimlendirmenin daha iyi bir yolu konulmadığı sürece, kalıcı, genel ve esaslı bir iyileşme sağlanamaz.[61]

Önce Hazlitt, ardından –bunun farkında olan veya olmayan– başkaları, Owen'ın "tek bir fikre sahip bir adam" olduğunu söylemişlerdir. Owen'ın bu konudaki yorumu haklıdır:

> Şayet o [Hazlitt], tek bir temel ilkeyi ve onun pratik sonuçlarını savunan bir adam olduğumu söylemiş olsaydı, gerçeğe daha fazla yaklaşmış olurdu. Zira o zaman, "kişinin karakteri *kendisi* tarafından değil, kendisi *için* şekillendirilir" şeklindeki bilginin "tek bir fikir" olmadığı, küçük hardal tohumunun tanesi gibi, zihni yeni ve doğru düşüncelerle doldurmaya ve sonuçları itibarıyla ona karşı olan bütün düşünceleri alt etmeye muktedir olduğu anlaşılırdı.[62]

Owen'ın tonu çoğunlukla mesihçidir ve daha sonraki yıllarda, pratikte yaşadığı hayal kırıklıkları nedeniyle üslubu keskinleşecektir. Bununla birlikte, sözü edilen o "tek fikrin", temelindeki umutla, İngiltere'nin zihnini işgal etmeye muktedir olduğu görülmüştür. Bir yandan, Owen'ın, etkili bir hükümet ve ulusal bir eğitim sistemiyle yaratılacak yeni ahlaki dünya fikri, yüzyıl içinde güç kazanan ve geniş kabul gören pozitif kültür düşüncesiyle büyük ölçüde iç içeydi. Diğer yandan, paternalizm ilkesini bir kenara koyan İngiliz sanayi işçilerinin sonraki kuşakları, Owen'ın "temel ilkesini ve pratik sonuçları"nı hayata geçirmeyi üstlendiler. Önemli bir dipnot olarak yalnızca Owen'ın *Yeni Toplum Görüşü İçin Açıklamalı Kitap*'ından (1817) bir soru ve cevabı eklemeliyiz:

> *Soru*: Tasavvur ettiğiniz böylesi düzenlemelerin, insan karakterlerinde donuk bir tektiplik yaratması, dehayı baskı altına alması ve dünyayı gelecekteki iyileşmelerden yoksun bırakması ihtimalinden korkulamaz mı?
>
> *Cevap*: Bana öyle geliyor ki bütün bunların tam tersi olacaktır... Mevcut düşüncelerimizle, bu şekilde eğitilen ve bu koşullara tabi kılınan insanların neler başarabileceğini hayal edebilmek kolay değildir. [...] Ancak halihazırda toplumu kuşatan belirsizlikler bir ölçüde ortadan kaldırıldığı zaman, bunun yararı [...] kısmen anlaşılabilecektir.[63]

Cevap, her ne kadar bağlamı içinde inandırıcı olsa da, Owen'a bu gelenek içinde önemli yer kazandıran fikir çerçevesinde dile getirilmiştir: bizzat insan doğasının, "bütünlüklü bir yaşam tarzı"nın, bir "kültür"ün ürünü olduğu fikridir bu.

Notlar

1 Fitzwilliam'a 21 Kasım 1791 tarihli mektup; aktaran, Philip Magnus, *Edmund Burke, A Life* (Londra, 1939) Ek 5, s. 348.

2 M. Arnold, *Essays in Criticism* (1918 baskısı) s. 18.

3 Lord Charlemont, 19 Ağustos 1797; aktaran Magnus, *a.g.e.*, s. 296.

4 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1950, s. 184-185.

5 *A.g.e.*, s. 186-187.

6 *Letter to a Noble Lord; Works*, Cilt V, s. 186.

7 *Reflections on the Revolution in France*, s. 12.

8 *A.g.e.*, s. 138.

9 *A.g.e.*, s. 65.

10 *A.g.e.*, s. 95.

11 *Appeal from the New to the Old Whigs; Works*, Cilt III, s. 82.

12 *Reflections on the Revolution in France*, s. 105-106.

13 *A.g.e.*, s. 107.

14 *Thoughts on French Affairs, a.g.e.*, s. 375.

15 *Reform of Representation in the House of Commons; Works*, Cilt VI, s. 147.

16 *Reflections on the Revolution in France*, s. 168.

17 *A.g.e.*, s. 156.

18 *The Bloody Buoy*; Cilt III, *Porcupine's Works* (1801).

19 *Porcupine's Works*, Cilt XII, s. 1.

20 *Political Register*, 28 Şubat 1807.

21 *Political Register*, 15 Mart 1806.

22 *Political Register*, 6 Aralık 1806.

23 *Political Register*, 12 Temmuz 1817.

24 *Political Register*, 21 Kasım 1807.

25 *Political Register*, 14 Nisan 1821.

26 *Political Register*, 10 Temmuz 1824.

27 *Political Register*, 8 Mart 1834.

28 *Political Register*, 16 Temmuz 1808.

29 *Political Register*, 13 Kasım 1830.

30 *Political Register*, 2 Mayıs 1812.

31 *Political Register*, 25 Temmuz 1812.

32 *Political Register*, 19 Aralık 1818.

33 *Political Register*, 19 Aralık 1818.

34 *Political Register*, 27 Ağustos 1825.

35 *Lectures on the French and Belgian Revolutions*, I, s. 1.

36 *Political Register*, 7 Aralık 1833.

37 T. J. Street'e 22 Mart 1817 tarihli mektup; Nonesuch Press Coleridge; s. 668-669.

38 *Political Register*, 8 Haziran 1816.

39 Robert Southey, *Sir Thomas More: or, Colloquies on the Progress and Prospects of Sciety*, 2 cilt, 1829; VI, s. 132.

40 *A.g.e.*, s. 132.

41 *A.g.e.*, s. 132-133.

42 "The Vision of Judgement", kıta XCVI, *Poetical Works of Lord Byron* (1945), s. 168.

43 Aktaran M. Grennan, *William Morris, Mediaevalist and Revolutionary*, (New York: King's Crown Press, 1945) s. 12.

44 *Letters of Robert Southey*, ed. Fitzgerald, s. 273.

45 *Colloquies*, VII, s. 193-194.

46 *A.g.e.*, s. 197.

47 *A.g.e.*, s. VII. S. 170.

48 *A.g.e.*, s. 174.

49 *A.g.e.*, Cilt 2, Coll. XII, s. 246.

50 *A.g.e.*, Cilt 2, s. 262.

51 *A.g.e.*, Cilt 2, Coll. XV, s. 424-425.

52 *A.g.e.*, Coll. IV, s. 79.

53 *A.g.e.*, Cilt 2, Coll. XV, s. 418.

54 *A.g.e.*, s. 420.

55 *A.g.e.*, VIII, s. 206.

56 *Observations on the Effect of the Manufacturing System, with hints for improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals, dedicated most respectfully to the British Legislature*, Londra, 1815, s. 5

57 *A.g.e.*, s. 10-11.

58 *A New View of Society*; Londra, 1813; *Essay First on the Formation of Character*, tıpkıbasım *A New View of Society and Other Writings*, Robet Owen; ed. Cole (Everyman, 1927) s. 16.

59 Üçüncü Makale'nin önüne eklenen hitap, *A New View of Society*; ed. Cole, s. 8-9.

60 *The Life of Robert Owen, by Himself*; tıpkıbasım Londra, 1920; s. 186-189.

61 *A.g.e.*, s. 122-123.

62 *A.g.e.*, s. 105.

63 *A New View of Society*, s. 178-179.

Romantik Sanatçı

Blake ve Wordsworth, Shelley ve Keats gibi şairler kadar zamanlarının toplumuyla derinden ilgilenmiş, kendilerini onu incelemeye ve eleştirmeye hasretmiş pek az yaratıcı yazar kuşağı vardır. Gelgelelim, böylesine aşikâr, kanıtlanması bu kadar kolay olan bu olgu, zamanımızın o popüler ve genel "romantik sanatçı" kavramıyla pek bağdaşmaz – üstelik söz konusu kavram, paradoksal biçimde, esas itibarıyla tam da aynı şairlerin incelenmesinden türetilmiştir. Bu kavramlaştırmaya göre, şair, sanatçı, toplumsal meseleler ve politika gibi kaba maddiyatla ilgili konulara doğası gereği kayıtsızdır; o kendini, doğal güzellik ve kişisel duygular gibi esaslı konulara adar. Bu paradoksa sebep olan bazı unsurlar, bizzat romantik şairlerin eserlerinde de görülebilir; ancak, doğal güzelliğe gösterilen ilgi ile yönetime gösterilen ilgi arasında, ya da kişisel duygu ile toplumdaki insanın doğası arasında karşıtlık olduğu varsayımı daha sonra gelişmiştir. 19. yüzyılın sonunda birbirinden ayrı ilgi alanları olarak görülen şeyler, yani insanın aralarında seçim yapmasını gerektiren ve bu seçimi yapmakla kendisinin ya şair ya da sos-

yolog olduğunu ilan ettiği farklı ilgiler, yüzyılın başında genelde iç içe geçmiş ilgiler olarak görülüyordu: Kişisel duygular hakkında varılan bir yargı toplum hakkında bir yargı oluyor, doğal güzelliğin gözlenmesi ister istemez insan hayatının bütününe dair ahlaki bir göndermede bulunuyordu. İlgi alanlarında daha sonra gerçekleşen ayrışma, bu olağanüstü dönemin önemini tüm boyutlarıyla görmemizi kesinlikle engelliyor, ama eklememiz gerekir ki bu ayrışmanın kendisi kısmen romantik girişimin mahiyetinin bir parçasıdır. Bu arada, söz konusu ayrışmanın izlerine karşı bir tür önlem olarak, Wordsworth'ün siyasi risaleler yazdığını, Blake'in Tom Paine'le* arkadaş olduğunu ve isyan suçlamasıyla yargılandığını, Coleridge'in siyasi gazetecilik yaptığını ve toplum felsefesi üzerine yazdığını, ve Shelley'nin bunlara ek olarak sokaklarda broşür dağıttığını, Southey'nin düzenli yazan bir siyasi yorumcu olduğunu, Byron'un dokumacıların ayaklanmaları üzerine konuşma yaptığını** ve gönüllü olarak katıldığı siyasi bir savaşta*** öldüğünü hatırlamamızda fayda vardır. Dahası, anılan adamların şiirlerinde açıkça görülmesi gerektiği gibi, bu faaliyetler ne marjinal ne de rastlantısaldı; aksine büyük ölçüde bu şiirlerin yazılmasını sağlayan deneyimle özünde ilişkiliydi. Üstelik, bu iç içe geçmiş faaliyetleri bir şekilde şaşırtıcı buluyorsak, bunun tek sebebi, söz konusu ayrışmanın önyargısıyla körleşmiş olmamızdır. Zira bu şair nesli, hem demokrasinin hem de sanayinin yükselişinin toplumda nitel değişimlere –doğaları gereği hem kişisel hem de genel düzeyde kendini hissettiren

---

* Thomas Paine (1737-1809), Amerika'daki kolonilerin Britanya'dan bağımsızlıklarını ilan etmelerine ilham veren, İngiltere doğumlu Amerikalı siyaset kuramcısı ve devrimci, ABD'nin "kurucu atalar"ından biri – e.n.

** Byron'ın, Luddistler'in idam edilmesine karşı çıkmak üzere, 1812'de Lordlar Kamarası'nda yaptığı konuşma – e.n.

*** Byron, servetinin büyük kısmını vakfettiği Yunan bağımsızlık savaşı sırasında öldü – e.n.

değişimlere– yol açtığı kritik bir dönemde yaşadılar. Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği yıl Blake 32, Wordsworth 19, Coleridge 17, Southey 15 yaşındaydı. Peterloo olayının yaşandığı yıl Byron 31, Shelley 27, Keats 24 yaşındaydı. Tarihler, en duyarsız kişilerin bile çekimser kalamayacağı kadar şiddetli bir siyasi karışıklık ve tartışma döneminin söz konusu olduğunu hatırlatmaya yeter. Daha ağır, daha geniş ve gözlenmesi daha zor olan değişimlerin yaşandığı Sanayi Devrimi dediğimiz olayda dönüm noktaları bu kadar belirgin değildir, ama Blake'in yaşadığı yıllar, yani 1757-1827 arası, genelde bu sürecin belirleyici dönemidir. Bizim tarihî birer kayıt olarak gördüğümüz değişimler, o yılları yaşayanların bizzat duyularını etkilemiştir: açlık, ıstırap, çatışma, alt üst olma, umut, enerji, hayal ve adanmışlık. Değişim örüntüsü, her ne kadar biz şimdi onu bu şekilde inceleme eğiliminde olabilsek de bir arka plan değildi; aksine, genel deneyimin içine döküldüğü bir kalıptı.

Bu şairlerin yazdıklarından siyasi bir yorumu damıtmak mümkündür, ama bu o kadar da önemli değildir. Wordsworth, Coleridge ve Southey'nin, gençliklerinde taşıdıkları farklı derecelerdeki devrimci heyecanın, olgunluk çağlarında farklı derecelerde Burke'çü bir muhafazakârlığa dönüşmüş olması ilginçtir. Shelley'nin devrimci ilkeleri ile, Byron'ın ince özgürlükçü oportünizmi arasındaki farkı gözetmek yararlıdır. Blake ve Keats'in ideal bir belirsizliğe indirgenemeyeceğini, hem birer insan hem de şair olarak dönemlerinin trajedisini tutkuyla yaşadıklarını hatırlatmak yerindedir. Ancak, her halükârda, yazılarındaki siyasi eleştiri unsuru, daha geniş çaplı toplumsal eleştiri unsuru kadar ilginç değildir: Hepsinin hissettiği, ama hiçbirinin hükümsüz kılamadığı Sanayi Devrimi'nin özüne dair ilk endişelerdir bunlar. Bunun arkasında da, kültür fikrinin temel köklerinden biri olan, farklı türden bir tepki yatmaktadır. Bu siyasi, top-

lumsal ve ekonomik değişimle aynı sırada, sanat, sanatçı ve bunların toplumdaki yeri konusunda da köklü bir değişim yaşanır. İşte burada örneklerle ortaya koymak istediğim, bu önemli değişimdir.

Beş temel nokta var: Birincisi, yazar ile okuyucusu arasındaki ilişkide büyük bir değişim gerçekleşir; ikincisi, "kamu"ya karşı farklı bir tutum alışkanlık haline gelir; üçüncüsü, sanat üretimi, genel üretimle aynı koşullara tabi, uzmanlaşmış bir dizi üretim türünden biri olarak algılanmaya başlar; dördüncüsü, hayal gücüne dayalı hakikatin bulunduğu yer olarak sanatın "üstün bir gerçekliği" olduğu görüşü artan bir önem kazanır; beşincisi, bağımsız yaratıcı yazar, özerk dâhi fikri bir tür kural haline gelir. Bu noktaları sayarken, şüphesiz birbirleriyle çok yakından ilişkili olduklarını unutmamak gerekiyor, ve şunu da hemen eklemek gerekiyor ki tarihsel süreç net bir ayrımı olanaksız kılacak kadar karmaşık olmasa, bunların bazısı neden, bazısı sonuç olarak tanımlanabilirdi.

İlk özelliğin çok önemli olduğu açıktır. 18. yüzyılın üçüncü ve dördüncü onyıllarından itibaren yeni orta sınıf okuyucu kitlesinde, bu sınıfın iktidar ve nüfuz kazanmasına paralel olarak büyük bir artış yaşandı. Bunun sonucunda, himaye sisteminin yerini, abone usûlü yayıncılık ve ondan sonra da modern türden ticari yayıncılık aldı. Bu gelişmeler yazarları birkaç yönden etkiledi. Talihli olanlar, bağımsızlık kazanıp toplumsal statüde artış yaşadılar – yazar, tam anlamıyla bir "meslek sahibi" oldu. Ancak, değişim aynı zamanda, yazarın toplumla arasındaki fiilî ilişki türü olarak "piyasa"nın kurumlaşması anlamına geliyordu. Hamilik sisteminde yazar en azından yakın çevresindeki okuyucularıyla doğrudan ilişki içindeydi; ve onlardan, ister tedbirli davranmak adına ister gönüllü olarak, saygının gereği veya ifadesi olarak, eleştiri kabul etmeye, hatta kimi zaman eleştiriye göre hareket

etmeye alışmıştı. Bu sistemin, yazara, devraldığı sisteme kıyasla daha anlamlı bir özgürlük verdiği iddia edilebilir. Her durumda, bağımlılık, zaman zaman gösterilmek zorunda kalınan itaatkârlık, ve hami kaprisine tabi olmak gibi olumsuz koşullara karşılık, yazma faaliyetinin şahsen tanınan bir toplum kesimiyle dolaysız bağ içinde olması, ve ilişkiler iyi olduğu sürece yazarın kendini o topluma "ait" hissetmesi gibi olumlu taraflar söz konusuydu. Öte yandan, bağımsızlığa, ve piyasadaki başarıya bağlı olarak artan toplumsal statüye karşılık, yine kaprise tabi olmak ve memnuniyeti gözetmek gibi yükümlülükler vardı – ama artık bu sorumluluklar, şahsen tanınan kişilere karşı değil, büyük ölçüde kişiler üstü bir kurumun işleyişine karşı olacaktı. Yazarın okuyucularıyla ilişki kurma biçimi olarak "edebiyat piyasası"nın oluşması, temel nitelikte pek çok tutum değişimine yol açmıştır. Ancak bu oluşumun, kuşkusuz, gerek işleyişi gerek etkileri açısından her yere eşit biçimde yayılmadığını da eklemek gerekiyor. "Edebiyat piyasası"nın, yazar-okuyucu ilişkisindeki baskın biçim olacak kadar evrensellik kazanması, muhtemelen bizim yüzyılımızı bulmuştur. Bu kurum 19. yüzyılın başında oluşur, ama daha önceki koşulların varlığını sürdüren etkileriyle değişikliğe uğrar. Bununla birlikte, ona yönelik önemli tepkiler de bu sırada ortaya konur.

Bu tepkilerden birinin, yukarda ikinci nokta olarak adlandırdığımız özellik olduğu açıktır: "kamu"ya karşı farklı bir tutumun alışkanlık haline gelmesi. Kuşkusuz, yazarlar, daha önce de çoğu kez "kamu"ya karşı bir hoşnutsuzluk duygusunu ifade etmişlerdir ama 19. yüzyılın başlarında bu duygu şiddetli ve genel hale gelir. Keats'te buna rastlarsınız: "Kamunun karşısında en ufak tevazu hissetmiyorum"; Shelley'de rastlarsınız: "Cahillerin görüşlerine kulak asmayın. Zaman, ahmak kalabalığın yargısını tersine çevirir. Çağdaş eleştiri, dehanın boğuşmak zorunda olduğu budalalıklar

toplamından başka bir şey değildir." Ama bunun en çarpıcı ve en yoğun örneğini Wordsworth'te bulursunuz:

> Daha da acıklısı, o küçük ama yüksek sesli, hep suni etkilerle yönlendirilen ve kıt düşüncelilere kendini KAMU adı altında HALK gibi gösteren toplum kesiminin kopardığı yaygarada, ilahi bir tür yanılmazlık olduğuna inanma yanlışıdır. Yazar, kamuya ancak hak ettiği kadar saygı duymayı umuyor; ama felsefi olarak vasıflandırılmış Halk'a ve onun irfanının somutlaştırdığı ruha [...] saygıda ve hürmette kusur etmiyor.[1]

Kuşkusuz, kendisini yaygarayla ortaya koyan bir "Kamu"dansa, "felsefi olarak vasıflandırılmış Halk"a saygı ve hürmet göstermek daha kolaydır. Wordsworth, Halk'ı kavramlaştırırken, büyük ölçüde –ve aşağı yukarı aynı nedenlerle– Burke'ün toplum kuramından yararlanır. Dolayısıyla, ortaya atılan iddiaların mahiyeti ne olursa olsun, gerçek okurlar ne tepki gösterirse göstersin, son karar mercii olarak "Halkın [...] somutlaştırdığı ruha" başvurulabilecektir: yani, bir İdea'ya, bir İdeal Okur'a, yazarın toplumla arasındaki yaygaralı fiilî ilişkilerden daha yüksek bir standarda. "Somutlaşmış ruh", haliyle, piyasaya karşı çok sıcak karşılanan bir alternatiftir. Böyle bir tutumun, yazarın kendi işine yönelik tutumunu etkileyeceği açıktır. Piyasanın belirlediği biçimiyle popülerliği kabul etmeyecektir:

> O zaman, şiirde yeni eserler için kullanılan *popüler* kelimesini manasızca tekrarlamaktan vazgeçelim – sanki güzel sanatların ilk sırasında yer alan bu alanda, insanların adeta bir açlığın ya da büyünün etkisindeymişçesine onun ürünlerinin peşinden koşmaları dışında bir mükemmellik ölçütü yokmuş gibi...[2]

Wordsworth, fiilî gidişattan, piyasanın fiilî işleyişinden daha üstün olan bir İdea'da, bir mükemmellik standardın-

da, bir halkın irfanının "somutlaşmış ruhu"nda ısrar etmeye devam edecektir. Bu vurgunun, kültür fikrinin birincil kaynaklarından biri olduğunun altını çizmekte fayda var. Kültür –"bir Halkın somutlaşmış ruhu", mükemmelliğin gerçek standardı– ilerleyen yıllarda, piyasanın ve toplumdaki benzer işleyişlerin ürettiği yapay değerlere karşı gerçek değerlerin belirlendiği temyiz mahkemesi haline gelecektir.

Sanatın piyasa yasalarına tabi kılınması ve diğer üretim biçimleriyle hemen hemen aynı koşullara bağlı uzmanlaşmış bir üretim biçimi olarak düşünülmesi, 18. yüzyıl sonu düşüncesinde büyük ölçüde öngörülmüştü. Adam Smith şöyle yazıyordu:

> Ticaretin hâkim olduğu varlıklı toplumlarda, diğer her türlü iş gibi düşünmek ya da muhakeme etmek de az sayıda insan tarafından yürütülen özel bir iş halini alır; bu kişiler, kamuyu, çalışan kalabalıkların sahip olduğu bütün düşünce ve muhakemelerle donatırlar.[3]

Bu satırlar, 1820'lerden itibaren "entelektüeller" diye adlandırılacak o özel sınıfa mensup kişileri tanımlaması bakımından önemlidir. Ayrıca burada, sanatçının maruz kaldığı yeni uzmanlaşma koşulları da tarif edilmektedir; sanatçının eseri, Adam Smith'in bilgi hakkında söylediği gibi, artık "aynen ayakkabı ya da çorap gibi, işi piyasa için o özel mal türlerini üretmek ve hazırlamak olan kişilerden satın alınmaktadır".[4]

Böyle bir konum ve böylesi bir işlev uzmanlaşması, ticari yayıncılık kurumunun kaçınılmaz sonucuydu. Özellikle roman, çok kısa sürede metaya dönüştü; iyi bilindiği üzere, romanın bir edebiyat formu olarak temel tarihi, tam da bu yeni koşulların gelişmesini izledi. Ama, piyasa ilişkilerinin etkisinin ister istemez çok ağır olduğu şiir alanında da bu etkiler aşikârdı. Değer ölçütü olarak kamuyu ve popülerliği reddet-

menin yanı sıra, edebiyatın bir ticaret haline geldiği konusundaki şikâyetler artıyordu. Aslında, genel olarak bu ikisi birarada ele alınıyordu. Sir Egerton Brydges 1820'lerde şöyle yazıyordu:

> Avrupa'nın her yerinde edebiyatın bu denli ticaret haline gelmesi büyük bir beladır. Yozlaşmış bir zevki beslemede ve entelektüel olmayanları entelektüeller üzerinde hâkim kılmada hiçbir şey bu kadar ileri gitmemiştir. Liyakat artık her yerde, bir yazarın toplayabileceği okuyucu sayısının çokluğuyla ölçülüyor. [...] Kültürsüz zihinler, kültürlü zihinlerin beğendiklerini takdir edebilecekler midir?[5]

Aynı şekilde, Tom Moore 1834'te, "yargıç sayısının artmasının, özellikle piyasanın yazarlar açısından bir hedef haline geldiği bir dönemde ayaktakımına söz hakkı verilmesinin kaçınılmaz sonucu olarak standartların düşmesi"nden[6] bahseder. Daha sonra "ayaktakımı" ile "kültürlü azınlık" arasında ayrım yapar. Burada, "kültürlü" [*cultivated*] sıfatının, "kültürlenme" [*cultivation*] ve "kültür" gibi yeni soyutlamalara katkıda bulunduğu açıktır. Bu çizgideki bir tartışmada, "kültür", piyasanın olağan anti-tezi haline gelir.

Yazarın okuyucularıyla arasında gelişen bu yeni ilişki türünü vurgulamamın sebebi, bu tür meselelerin, her türlü edebi faaliyette merkezî bir yer işgal ettiğine inanmam. Şimdi, yine bununla bağlantılı olduğu açık olan, ama yorumlanması çok güç meseleleri gündeme getiren bir konuya geçiyorum. Piyasanın ve uzmanlaşmış üretim düşüncesinin önem kazandığı bu dönemde, sanat üzerine bir düşünme sisteminin doğduğu bir gerçektir: Bu sistemin en önemli öğelerinden birincisi, "hayal gücüne dayalı hakikatin" aracı olarak sanat faaliyetinin özel doğasının, ikincisi de sanatçının özel bir kişilik olduğunun vurgulanmasıdır. Bu teorileri, toplum ile sanatçı arasındaki ilişkilerde meydana gelen

fiilî değişime doğrudan bir tepki olarak görmek cazip bir yaklaşım. Hiç şüphe yok ki, belgelerde, sanatçının yeni konumunu telafi etmeye yönelik açık unsurlar vardır: Sanatçının yalnızca piyasa için mal üreten üreticilerden birisi olarak tarif edildiği bir dönemde, sanatçı kendisini, özel yetilerle donanmış bir kişi, ortak hayata yön veren bir ışık olarak tarif eder. Yine de bu yaklaşım, hiç kuşkusuz meseleyi basitleştirmektedir, zira ortaya konan tepki yalnızca profesyonel bir tepki değildir. Aynı zamanda, toplumun sanayi uygarlığına doğru gelişiminin tehdit ettiği ya da düpedüz yok ettiği hissedilen belli insani değerlerin, yetilerin ve güçlerin de sanatta somutlaştığı vurgulanır (ki bu, daha sonra büyük önem kazanacaktır). Profesyonel tepki unsuru da hiç kuşkusuz mevcuttur, ama asıl mesele, hayata geçirilmekte olan uygarlık biçimine genel insani gerekçelerle karşı çıkılıyor olmasıdır.

Romantizm genel bir Avrupa hareketidir ve bu yeni fikirler, doğumları itibarıyla, bir bütün olarak Avrupa düşüncesindeki daha geniş bir düşünce sistemine bağlanabilir. Rousseau, Goethe, Schiller ve Chateaubriand'ın etkilerinin izini sürmek elbette mümkündür. Aslında, bu fikirleri bağlamından soyutlayarak ele alacak olursak, özel bir kişilik olarak sanatçı ve "asi" deha fikirlerini, Platon'un *İon*'undaki Sokratik tanıma kadar geri götürebiliriz. Sanatın "üstün gerçekliği" çok sayıda klasik metinde yer alır ve bizim ilgilendiğimiz dönem içinde Alman idealist felsefe okuluyla ve bu okulun Coleridge ile Carlyle dolayımıyla sulandırılmış İngiliz uyarlamasıyla açık bir ilişki içindedir. Bu ilişkiler önemlidir; fakat bir fikir, belki de ancak belirli bir zihniyet ve belirli bir durum içerisinde tartılabilir ve anlaşılabilir. İngiltere'de bizim romantik diye nitelediğimiz bu düşünceler, çözmek üzere geliştirildikleri, yaşanmakta olan sorunların ışığında anlaşılabilir.

Güzel bir örnek, İngiliz romantizminin ilk belgelerinden birisinde, Young'ın *Özgün Kompozisyon Üzerine Faraziyeler* (1759) adlı eserinde yer alan bir tanımdır:

> Özgün bir şeyin, *bitki* niteliğinde olduğu söylenebilir; dehanın hayat veren kökünden kendiliğinden fışkırır; *yapılmaz, gelişir*. Taklit ise, çoğunlukla, *sanat* ve *emek* denen *teknisyenlerin*, kendilerine ait olmayan, önceden var olan malzemelerle işledikleri bir tür *mamuldür*.[7]

Bu, romantik edebiyat kuramına ait çok bildik bir parçadır: dehanın kendiliğinden ortaya çıkan eseri ile, bir dizi kuralla sınırlandırılmış biçimsel, taklit niteliğindeki eserin karşılaştırılması. Young'ın ayrıca yazdığı gibi: "Modern yazarların önünde iki *seçenek* vardır [...] *özgürlüğün* diyarlarında uçabilir, ya da kolay *taklidin* hafif prangalarıyla yürüyebilirler."[8] Ancak, Young'ın "özgün"ü tanımlarken söyledikleri, kullandığı terimlerden anlaşıldığı üzere, toplumdaki genel bir hareketle çok yakından bağlantılıdır. Bu sözlerin edebiyat kuramına dair olduğuna şüphe yoktur, ama genel toplumsal gelişmelerden yalıtılmış bir şekilde ifade edilmezler. Young, "özgün" hakkında, "yapılmaz, gelişir" derken, Burke'ün yeni siyasete yönelik felsefi eleştirisinde temel aldığı terimlerin aynılarını kullanmaktadır. "Gelişmek" ile "yapılmak" arasındaki fark, günümüze kadar devam etmiş bir geleneğin merkezinde yatan, "organik" ile "mekanik" arasındaki fark olacaktır. Keza, Young "taklit"i tanımlarken, onu İngiliz toplumunu dönüştürmek üzere olan malum sanayi süreçleri bağlamında lanetlemektedir: "[...] *teknisyenlerin*, kendilerine ait olmayan, önceden var olan malzemelerle işledikleri bir tür *mamul*." Bu görüş edebiyat kuramında kalıcı olur veya olmaz, önemli değil; ama bunların, yaklaşan Sanayi Devrimi'nin lanetlenmesinde başvurulacak terimler ve değerler olduğu muhakkaktır.

Burke, yeni toplumu, önceki toplumla ilgili deneyimleri (ya da o toplumu idealize edişi) üzerinden kınıyordu. Ancak, muazzam değişimler arttıkça, kınamalar da belirli hedeflere odaklanmaya başladı ve bir anlamda soyutlaştı. Bu odaklanmanın bir yönü, Kültürlenme ya da Kültür standardının gelişmesiydi; bununla çok yakından ilişkili olan, hatta daha sonra onunla birleşecek diğer yönü ise, yeni Sanat fikrinin gelişmesiydi. Bu yeni üstün gerçeklik, hatta üstün güç fikrini, Blake çarpıcı bir şekilde ifade eder:

"Kaybetti artık zihindeki cazibesini Sanatlar
Dize getirecek Âlemi Fransa'daki Silahlar."
Böyle dedi bir Melek doğumumda
Sonra devam etti: "İn şimdi Dünyaya
Britanya kıyısında hayat ver yeniden Sanatlara
Saygıyla eğilip tapınacak Fransa.
Sanat eserleri ordularıyla karşılaşacak,
Ve ayaklarının dibinde Savaş yatışacak,
Lakin Ülken Sanatları reddederse,
Ve ölümsüz Esin Perisi'ni hor görürse,
Fransa Barış sanatlarını canlandıracak,
Ve seni o Kadirbilmez kıyıdan kurtaracak."
O Ruh ki, Britanya Adası'na sevdalı
Ticaret İfritlerinin etrafında sırıttığı. [...][9]

Blake'te profesyonel baskılar kolaylıkla fark edilebilir, çünkü o "hiç kimsenin satın almaya gelmediği, terk edilmiş piyasada" çok çile çekmiştir. "Cahil Kalfanın Elleriyle Sanat İmal Edip, [...] sonunda İşe Yaramaz bir Malı Yüksek Fiyata Satabilen büyük bir Dâhi muamelesi gören Tekelci Esnaf'ın gördüğü ilgiye"[10] saldırırken, Young'ı hatırlatmaktadır.

Ama Blake'in eleştirisi de profesyonel yakınmaların çok ötesine geçer: Ona göre, Sanat'ın somutlaştırdığı hayal gücü bir mal değildir, "Gerçekten, Değişmeden, İlelebet var ola-

nın Tasviri"dir.[11] Mevcut toplumun yetersizlikleri ve teşvik ettiği hayatın mahiyeti böyle bir ışığın altında görülmeli ve kınanmalıdır.

Bu iddianın gücünü iyi tartmak önemlidir, çünkü yalnızca dâhi fikrinin daha sonraki kimi sapmalarına bakacak olursak onu yanlış anlarız. Young'ın tanımındaki muğlak sözcük "taklit"tir ve romantik kuramın hemen hemen tamamında bu sözcük hayli küçültücü bir anlam kazanmıştır. Bunun nedeni, "taklit"in, "zaten var olan şeylerin taklit edilmesi", yani bir dizi hazır kurala uygunluk şeklinde anlaşılmasıdır. Kurallar dizisine karşı kullanılan belagat hem dikkate değer, hem de sonuçta usandırıcıdır. Burada söz konusu olan, teknik açıdan, belirli bir önem kazandığında çoğunlukla böylesi bir belagati de beraberinde getiren bir gelenek değişiminden ibarettir. Değişimin, gelenekteki bir değişimden daha fazlası olması ölçüsünde –nitekim gelenekteki değişimler, yalnızca genel duygu yapısında köklü değişimler olduğu zaman ortaya çıkar– "taklit" sözcüğü özellikle kafa karıştırıcıdır. Zira aslında, "klasist" kuramın en iyi örneklerinde, "taklit" sözcüğü normalde Blake'in hemen yukardaki satırlarda tarif ettiği ve tüm romantik yazarların vurguladığı şeyi tanımlamak için kullanılır: "Gerçekten, Değişmeden, İlelebet var olanın Tasviri". Taklit, en iyi örneklerinde, başka birinin kurallarına bağlı kalmak şeklinde anlaşılmaz; tersine, "evrensel gerçekliğin taklidi" olarak anlaşılır. Bir sanatçının uyduğu kaideler, eski eserlerden ziyade, (Aristoteles'in terimiyle) "evrenseller" ya da değişmez gerçekliklerdir. Aslında bu argüman, Rönesans'a ait metinlerde tüm boyutlarıyla ortaya konmuştur.

Romantizm, sanatta yöntem konusundaki dogmaları şiddetle reddetme eğiliminde olmuş; ama aynı zamanda, klasik teorinin tamamının kabul edeceği bir iddiaya da bariz yakınlık göstermiştir: sanatçının işinin, "evrenin açık sır-

larını okumak" olduğu iddiasıydı bu. Örneğin Ruskin gibi "romantik" bir eleştirmen, bütün sanat kuramını yalnızca bu "klasist" doktrine dayandırır. Buna göre Sanatçı, Temel Gerçekliği idrak ve temsil eder, ve bunu, temel yeteneği Hayal Gücü sayesinde yapar. Doğrusu, "deha" (özerk yaratıcı sanatçı) ve "sanatın üstün gerçekliği" (evrensel bir hakikat alanına nüfuz etme) doktrinleri, romantik düşüncede aynı iddianın iki ayrı yönünü oluşturur. Romantizm de, klasizm de bu anlamda idealist sanat kuramlarıdır; esasen birbirleriyle değil, natüralizmle karşıttırlar.

Bu devirde önemli olan, toplumun ilerleyişinin giderek ortadan kaldırdığı bir insani deneyim ve faaliyet tarzına yapılan vurgudur. Wordsworth, zulme uğrayan deha fikrine büyük bir imanla bağlı kalmış olabilir; ama onun şiire, hatta genel olarak sanata yönelik tutumunda çok daha genel bir anlam vardır:

> *Ulvidir görevimiz Dostum – Yaratıcı Sanat*
> *Hem aklı hem gönlü hizmete koşar*
> *Duyarlı olsalar da en zayıf olan yanları*
> *Dünyanın düşmanlıkla yüz çevireceği anda*
> *Kadirdir kimsesiz Esin Perisi'nin fısıltılarına*
> *Yiğitçe iman aşılamaya.*[12]

Bu dizeler Aralık 1815'te ressam Haydon için yazılmıştır. İki ayrı *sanat* ya da becerinin –şiir ile resmin– ortak "imgesel hakikat alanı" içinde birleştirilmesine işaret etmeleri açısından da önemlidirler. Piyasa bir anlamda sanatçıyı uzmanlaştırırken, sanatçıların kendileri becerilerini imgesel hakikatin ortak özelliği olarak genelleştirmeye çalışıyorlardı. Bu vurgu, her zaman, bir savunma biçimi olarak karşımıza çıkar: Wordsworth'ün dizelerindeki savunmacı hava çok barizdir ve bu açıdan tamamen karakteristiktir. Bir düzlemde savunma, açıkça, telafi edici niteliktedir: Sanatçının en iddialı ol-

duğu an, aynı zamanda en çaresiz olduğu andır. Ulvi görevini, üzerine basa basa tanımlar, ama bunu yapmasının sebebi, yeni toplumun üzerine kurulmakta olduğu ilkelerin sanatın zorunlu ilkelerine fiilen karşıt olduğuna inanmasıdır. Ancak, meseleye bu açıdan bakmak bu yeni vurguyu açıklasa da, onu bertaraf etmez. Savunmacı bir tepki olarak ortaya konan ilke, yüzyıl içinde çok önemli bir olumlu ilke halini alacaktır – bütün içerimleriyle değerlendirildiğinde, derin ve genel bir insancıl ilkedir bu.

Bu ilkenin örneklenebileceği pek çok metin bulunmaktadır, ama en karakteristik ve meşhur olanı, Wordsworth'ün 1800 yılında *Lyrical Ballads*'a yazdığı "Önsöz"dür. Burada Wordsworth'ün vurguladığı, şiirin yalnızca hakikati değil, genel insancıllığıdır: Önce, "Şiirden bir eğlence, avare bir zevkmiş gibi söz edenlere" verip veriştirir:

> [...] oturup bizimle, ciddi ciddi, kendi tabirleriyle şiir *beğenisi* hakkında sohbet ederler – sanki bahsettikleri, ip cambazlığından, şaraptan ya da şeriden hoşlanmak kadar keyfekeder bir zevkmiş gibi...[13]

Yazar ile okuyucu arasındaki ilişki türlerinden birini ima eden *beğeni* [*taste*] kavramı yetersizdir, çünkü:

> insan vücudunun *edilgin* bir duyusundan* alınmış ve özünde *edilgin olmayan* şeylere, düşünsel *eylemlere* ve *işlemlere* aktarılmış bir metafordur. [...] Oysa, duyguda zarif ve derin olan, düşünce ve hayal gücünde yüce ve evrensel olan [...], doğrusunu söylemek gerekirse, öyle bir melekenin nesnesidir ki, onu ancak Ulusların ruhunda bir çöküş varsa *Beğeni* metaforuyla nitelendirilebilirsiniz. Neden? Çünkü Okuyucunun zihninde işbirliği yapacak bir *güç* olmadan bu duy-

* "Zevk/beğeni" olarak çevrilen *taste* kelimesi, kökeni itibarıyla "damak tadı" anlamına gelir – e.n.

guların ikisi için de yeterli bir duygudaşlık uyanamaz: Bu yardımcı itici güç olmadan, yücelmiş ya da derin bir tutku var olamaz.[14]

Bu, sanatın toplumla arasındaki yeni ilişki türüne getirilmiş önemli bir eleştirinin başka bir ifadesidir: Sanat meta olduğu zaman beğeni yeterli olur, ama sanat bundan fazlası olduğunda daha etkin bir ilişki şarttır. Bu "fazlalık" çoğunlukla şöyle tanımlanır:

> Duyduğuma göre Aristoteles, her türlü yazının en felsefi olanı Şiirdir demiş – öyledir: Onun nesnesi hakikattir, bireysel veya tikel değil, genel ve etkili hakikat; dışarıdan tanıklığa dayanmayan, tutku yoluyla canlı bir şekilde kalbe taşınan; başvurduğu mahkemeye yeterlik ve güven veren, bunları da yine aynı mahkemeden alan, kendi kendinin tanığı olan hakikat. [...] Şair, tek bir kısıtlama altında yazar ki o da hukukçu, hekim, denizci, gökbilimci ya da doğa filozofu olarak değil, İnsan olarak kendisinden beklenen bilgiye sahip olan insanoğluna dolaysız haz verme zorunluluğudur. [...] Her insanın yanında taşıdığı bu bilgiye ve günlük hayatımızdan başka hiçbir bilginin aracılığı olmaksızın hoşlanmaya yatkın olduğumuz bu duygudaşlıklara, Şair, ilgisini doğrudan yöneltir. [...] O, insan doğasının savunma kayasıdır; bir koruyucu ve muhafızdır, gittiği her yere yakınlık ve sevgi götürendir. İklim ve toprak, dil ve görgü, yasa ve âdet farklılıklarına rağmen, akıldan sessizce çıkıp giden ve şiddetle yıkılan şeylere rağmen, Şair, bütün yeryüzüne ve bütün zamanlara yayılmış geniş insan toplumu imparatorluğunu bilgi ve tutkuyla birarada tutar.[15]

Bu, özü itibarıyla, Shelley'nin *Şiirin Bir Savunması* eserinde etkili bir üslupla yeniden ortaya koyduğu iddiadır. Ruskin ile Morris dolayımıyla yüzyılımıza kadar gelen; şiirin –

Wordsworth'ün onaylayacağı gibi– genel olarak sanatı içine alacak şekilde genişlediği bir zamana kadar uzanan bir iddiadır. Bu geleneğin tamamını, Wordsworth'ün şair –genel olarak sanatçı– hakkında kullandığı şu çarpıcı ifadelerle özetlemek mümkündür: "bir koruyucu ve muhafız, gittiği her yere yakınlık ve sevgi götüren".[16]

Bu ruh hali içinde sanatçılar, kendilerini, yaratıcı hayal gücünün taşıyıcıları olmanın verdiği güçle, "hayat için devrim"in failleri gibi görmeye başlarlar. Burada yine kültür fikrinin temel kaynaklarından birini görürüz; insanlığın genel olarak mükemmelleşmesi düşüncesi, bu temel üzerinden, sanatların icrası ve incelenmesiyle özdeşleştirilir. Çünkü burada, sanatçıların eserlerinde –ki onlar "tüm bilginin başı ve sonu [...] insan yüreği kadar ölümsüz"dür– insan mükemmelliği idealine ulaşmanın pratik bir yolu söz konusudur: çağın ayrıştırıcı etkileri karşısındaki savunmanın kilit noktası olacaktır bu yol.

Yeni toplum türünün, insanı yalnızca üretimin uzmanlaşmış aygıtı olarak düşünmeye başladığı bir dönemde, genel bir ortak insanlık üzerindeki vurgunun gerekli olduğu açıktır. Sevgi ve yakınlık üzerinde durulması, yalnızca dolaysız acılar çerçevesinde değil, yeni toplumun içerdiği saldırgan bireyciliğe ve ekonomiyi ön plana alan ilişkilere karşı çıkmak için de şarttır. Aynı şekilde, yaratıcı hayal gücü vurgusu, egemen ekonomi politiğin varsayımlarına karşı, alternatif bir insani güdü ve enerji yorumu olarak görülebilir. Nitekim bu nokta, Shelley'nin *Savunma*'sının en ilginç kısmıdır:

> Teknisyen emeği çıkarır, ekonomi politikçi toplarken şunu bilsinler ki hayal gücüne ait ilk prensiplerle örtüşmeyen nazariyeleri, günümüz İngiltere'sinde olduğu gibi, aynı anda hem aşırı bolluk hem de yokluk uçlarını şiddetlendirme eğiliminde oluyor. [...] Zengin daha zengin, yoksul

daha yoksul oldu; ve devlet gemisi, anarşi ile despotizmin iki ateşi arasında sürükleniyor. İşte, hesaplama melekesinin sonuna kadar kullanılmasının sonuçları ancak bunlar olabilir.[17]

Bir gelenek halini almaya başladığını gördüğümüz genel suçlama budur ve çaresi de aynı çerçevede ifade edilir:

> Ahlakta, yönetimde, ekonomi politikte en akıllıca ve en iyi şeyin ne olduğu, ya da en azından insanların bugün uyguladıkları ya da katlandıkları şeylerden daha akıllıca ve daha iyi olanın ne olduğu konusunda bilgi yetersizliği yoktur. Ama [...] bildiğimiz şeyi hayal edecek yaratıcı melekeden yoksunuz; hayal ettiğimiz şeyi hayata geçirecek cömert dürtüden yoksunuz; hayatın şiirinden yoksunuz: Hesaplarımız, tahayyül gücümüzü aştı; hazmedebileceğimizden fazlasını yedik. [...] Şiir bu dünyanın Tanrısı, gözle görülür tecessümü para olan Ben İlkesi ise bu dünyanın Mammon'udur.*[18]

Shelley'ninki gibi bir tavra yöneltilebilecek en bariz eleştiri şudur: İnsani güdü ve enerjileri, sanayicilik felsefesinde içerilenden daha geniş ve daha esaslı bir yorumla sunmak kesinlikle önemli ise de, bunları şiir –ya da genel olarak sanat– etkinliğiyle uzmanlaştırmanın da kendine göre tehlikeleri vardır. Nitekim daha sonra bu eleştiriyi büyük ölçüde etkisiz kılan da bu uzmanlaşma olacaktır. Araştırmamızın ilerleyen aşamalarında, sanat olarak kültür fikri ile, bütünlüklü bir yaşam tarzı olarak kültür fikri arasında ayrım yapmak söz konusu olunca, bu nokta daha açık hale gelecek. Daha üstün bir gerçeklik olarak sanat fikrinin olumlu sonucu, sanayiciliğe yönelik önemli bir eleştiriye temel sağlamasıdır. Olumsuz sonucu ise, hem koşulların hem de bun-

---

* Eski Ahit'te, servet tanrısı – e.n.

lara yönelik muhalefetin sertleşmesiyle birlikte, sanatı tecrit etmeye, hayal gücü yetisini sadece bu faaliyet içinde uzmanlaştırmaya ve böylelikle Shelley'nin onun için önerdiği dinamik işlevi zayıflatmaya meyletmesidir. Bu uzmanlaşmaya yönelen etkenlerden bazılarını zaten incelemiş bulunuyoruz; şimdi geriye "özel bir kişilik" olarak sanatçı fikrinin gelişimini izlemek kalıyor.

Genelde "beceri/hüner" anlamına gelen "sanat" sözcüğü, 18. yüzyıl içinde, önce "resim", daha sonra genel olarak yaratıcı sanatlar alanına has uzmanlaşmış bir faaliyete işaret etmeye başlar. Keza "sanatçı" da, ya "serbest" ya da "yararlı" sanatlarda hünerli kişi şeklindeki genel anlamını kaybederek aynı yönde uzmanlaşır ve (önceleri "sanatçı"yla eş anlamda olan, ama daha sonra, zıt yöndeki bir uzmanlaşmaya atıfla, bugün hâlâ kullandığımız "vasıflı işçi" anlamındaki) "zanaatkâr"dan [*artisan*] ve elbette "usta"dan [*craftsman*] farklılaşır. Sözcükteki beceri vurgusunun yerini, zamanla duyarlılık vurgusu alır; ve bu değişiklik, başka kelimelerin anlamlarında yaşanan paralel değişimlerle desteklenir: "yaratıcı" ("üstün gerçeklik" fikri oluşmadan sanata uygulanamayacak bir sözcüktür); "özgün" (hayatiyet ve kendiliğindenlik gibi iki önemli vurguyu içeren ve hatırlayacağımız üzere Young'ın, beceri anlamında "sanat"la karşılaştırdığı bir sözcüktür); "deha" ("ilham" fikriyle kökensel ilişkisi nedeniyle "karakteristik bir huy" anlamından "olağanüstü yetenek" anlamı kazanmış ve bu vurgusunu duygu belirten diğer sözcüklerden edinmiştir). Yeni anlamıyla "sanatçı" sözcüğünden, "sanatçı ruhlu" ve "sanatkârane" sözcükleri türetilmiştir ki bunların, 19. yüzyılın sonlarında, beceri ya da uygulamadan ziyade "mizaca" atıfta bulunan sözcükler oldukları kesindir. Kendisi de yeni bir sözcük ve uzmanlaşmanın bir ürünü olan "estetik", yine "özel bir kişilik" anlamına gelen "estet" sözcüğüne kaynaklık etmiştir.

Görmüş olduğumuz gibi, sanatçının daha üstün bir hakikati açığa çıkardığı iddiası, romantik dönemde fazladan bir vurgu kazanmış olsa da yeni değildir. Bununla birlikte, bu fikre eşlik eden önemli bir unsur, sanatçının bu açığa çıkarma işinde özerk olduğu anlayışıdır; örneğin, sanatçının asli özelliği, inanç değil dehadır artık. "Bir dizi kural" karşısında özerk olunduğu iddiası kuşkusuz çekicidir. Keats bunu çok güzel ifade eder:

> Şiirin Dehası, bir insanda kendi kurtuluşunu kendisi gerçekleştirmelidir: Deha, yasa ya da kuralla değil, kendi içinde duyumsama ve uyanıklıkla olgunlaşabilir. Yaratıcı olan şey, kendi kendini yaratmalıdır.[19]

Bu sözlerin bize yakın gelmesinin sebebi, içerdikleri kişisel disiplin vurgusudur ki bunun, "asi" ya da "yasa tanımaz" deha görüşünden çok uzak olduğu açıktır. İkisi arasındaki farkı, Keats'te görebiliriz: kişisel "deha"ya karşılık, kişilerüstü "Şiir Dehası" vurgusunda. Coleridge de aynı vurguyu, özerklik üzerine benzer bir vurgu yaparak, yasa üzerinden yapar:

> Gerçek deha ürünü olan hiçbir eser, kendine uygun forma sahip olmamayı göze alamaz; aslında bu konuda herhangi bir tehlike de söz konusu değildir. Dehanın yasa tanımaz olmaması gerekir ve bu sebeple de öyle olamaz; çünkü onu deha yapan, tam da budur: kendi oluşumunun yasaları uyarınca yaratıcı bir şekilde hareket etme gücü.[20]

Bu, en azından romantik risalecilerde yaygın olan "sanatsız kendiliğindenlik" vurgusuna kıyasla hem daha akılcı, hem de sanatın yaratılma süreci açısından daha yararlıdır. İlerleyen yıllarda, sanat (beceri) olmadan da yapabileceğini iddia eden Sanat (duyarlılık) konusunda epeyce örnek görülecektir.

Keats ile Coleridge'in vurguları, edebiyat kuramı bağlamında değerlidir. Sorun, bu tür beyanların, sanatçının toplumla arasındaki ilişki konusundaki diğer tepkilerle iç içe geçmiş olmasıdır. Keats'in örneği, bu iç içeliğin az, yoğunlaşmanınsa daha fazla olması açısından en önemlisidir. Yukarda kendisinden alıntıladığımız cümleyi tamamlarsak:

> Kamunun karşısında, veya var olan herhangi bir şey karşısında en ufak bir tevazu hissetmiyorum – ben sadece bengi Varlık, Güzellik İlkesi ve Büyük İnsanların Hatırası karşısında eğilirim.[21]

Şu ünlü ifadeler gibi, bu sözler de karakteristiktir:

> Yüreğin duygulanımlarının kutsallığından, Hayal Gücünün hakikatinden başka hiçbir şeyden emin değilim. Hayal Gücünün Güzellik olarak kavradığı şey –önceden var olmuş olsun ya da olmasın– hakikat olmalıdır; çünkü bütün tutkularımız hakkında, Aşk hakkında düşündüğümü düşünüyorum; bunların tümü, ulvi hallerinde, hayati Güzelliği yaratırlar. [...] Hayal Gücü, Adem'in rüyasına benzetilebilir – uyandığında onu gerçek olarak bulmuştur.[22]

Ancak, Keats'in o dönemde sanatçı kişiliğini tarif etmek için kullandığı ifade, "Yadsıyıcı Kabiliyet"tir: "bir insanın, titizlikle olguların ve mantığın peşinde koşmaksızın, belirsizlikler, gizemler, kuşkular içinde olabilmesi..."[23] Ya da:

> Deha sahibi adamların büyüklüğü, boş zihnin Kütlesi üzerinde etkide bulunan elle tutulmaz Kimyasallar gibidir – ama herhangi bir bireysellikleri, belirlenmiş bir Karakterleri yoktur – ben, has bir benliği olanların zirvesindekilere Güçlü Adamlar diyorum.[24]

Edilginlik üzerindeki bu vurguyu kuşkusuz telafi edici bir tepki olarak görmek mümkündür, ama bu, Keats'in şiirsel

kişiliği değil şiirsel *süreci* vurguladığı gerçeği kadar önemli değildir. Yadsıyıcı Kabiliyet tezi, bozularak, daha yaygın ve popüler bir görüşe, "hayalperest" [*dreamer*] olarak şair görüşüne dönüşebilirdi, ama Keats'in kendisi, deneyimlerinden hareketle, "hayalperest" ile "şair"i birbirinden ayırmaya özen göstermiştir ve her ne kadar ikinci *Hyperion*'da vardığı sonuç belirsizse de, en azından "hayal" sözcüğüyle kastettiği şeyin, kendi sergilediği ustalık kadar sağlam ve müspet bir şey olduğu açıktır. Romantik sanatçıyla ilgili gevşek mefhumun, Keats'in sağlam disiplininden çıkarılamayacağı muhakkaktır.

Wordsworth, *Lirik Baladlara Önsöz*'de, şiirsel süreç üzerine düşünmenin sanatçı ve toplumla ilgili daha genel sorunlarla nasıl iç içe geçtiğini bize çok açık şekilde gösterir. Kendi şiirsel dil kuramı üzerine konuşurken, aslında iletişimi ele almaktadır. Kamuya karşı bildik tavrı, ılımlı ve makul bir şekilde savunur:

> Bu tür hatalı ifadelerin, halihazırda hatalı olduklarına ve zorunlu olarak hatalı olmaya devam edeceklerine ikna olsam, onları düzeltmek için her türlü gayreti göstermeye hazır olurum. Ancak, bir avuç insanın, hatta belli bazı insan sınıflarının basit otoritesine dayanarak böyle değişiklikler yapmak tehlikelidir; çünkü Yazarın kavrayışının ikna olmadığı ya da duygularının değiştiği yerde, kendisi büyük zarar görür, zira duyguları onun dayanağı ve desteğidir.[25]

Wordsworth bir yandan bunları söylemek zorundayken, öte yandan da şöyle diyecektir:

> Şair, insan tutkularının ruhu içinde düşünür ve hisseder. O zaman, nasıl olur da onun dili, canlı bir şekilde hisseden ve açıklıkla gören diğer insanların dilinden esaslı bir farklılık gösterebilir?[26]

Dolayısıyla:

> Bir Şairi meydana getiren belli başlı niteliklerden hiçbiri [...] başka insanların niteliklerinden tür olarak farklı değildir; yalnızca derece olarak farklıdır. [...] Bir Şair diğer insanlardan, esas itibarıyla, dolaysız bir dışsal uyarıcı olmadan düşünmeye ve hissetmeye daha yatkın olması ve bu suretle kendi içinde oluşan bu tür duygu ve düşünceleri ifade etmede daha büyük bir güce sahip olmasıyla ayrılır. Ancak, bu tutkular, düşünceler ve duygular, insanların genel tutku, düşünce ve duygularıdır.[27]

Bu temel farklılıklardan ilki psikolojik bir farkın tanımıyken, ikincisi bir becerinin tanımıdır. İkisi birlikte ele alındığında iddia makul görünür. Ama aslında, genel koşulların baskısı altında, bu ikisini birbirinden ayrıştırmak ve böylelikle "sanatsal duyarlılığı" yalıtmak mümkün olmuştur.

Mesele olağanüstü karmaşıktır ve yaşanan olayların baskısı altında bir dizi basitleştirme gerçekleşmiştir. Belirli türden bir deneyimin engellenmesi, şiirin engellenmesi şeklinde basitleştirilmiş, ve söz konusu deneyim şiirle özdeşleştirilmiş, hatta tamamen şiirin yerine konmuştur. Sanat, baskı altında, genel insan deneyiminin tamamını temsil eden sembolik bir soyutlama haline gelmiştir: Bunun değerli bir soyutlama olduğu doğrudur –çünkü gerçekten de büyük sanatın temelinde böyle bir güç vardır– ama yine de bir soyutlamadır, çünkü genel bir toplumsal faaliyet, belirli bir yetki ya da uzmanlık alanı konumuna girmeye zorlanmış ve gerçek sanat eserleri, kısmen, kendini savunan bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu tanım, kınama amaçlı değil; aksine, hesaplaşmamız gereken bir vaka. Hayal gücüyle ilgili romantik iddialarda, basitleştirme kadar, büyük bir cesaret ve gerçek bir yarar da vardır. Kişiliğin savunulmasında eninde sonunda karşımıza çıkan o zayıflıkta da cesaret vardır. Pratik-

te, derin sezgiler ve büyük sanat eserleri ortaya konmuştur; ama hayat koşullarının sürekli baskısı altında, dehanın özgür oyunu piyasanın serbest oyununa ayak uydurmakta gittikçe zorlanmış ve başvurulan idealleştirme, bu zorluğu çözmemiş, olsa olsa yumuşatmıştır. Shelley'nin *Şiirin Bir Savunması* kitabının son sayfalarını acı duymadan okumak mümkün değildir. Yüksek hayal gücüne sahip olanlar, tam da hayat pratiğinden zorla sürgün edildikleri bir anda, birdenbire "yasa koyucu" olmuşlardır; onlara atfedilen "kadri bilinmemişlik" sıfatı –ki teoride yalnızca kabul edilmesi gereken bir olgu olmalıdır– aynı zamanda bir neslin hissettiği çaresizliği de yansıtmaktadır. Fakat aynı Shelley, "[Şairin] kişisel olarak en mutlu, en iyi, en akıllı ve en ünlü adam olması gerekir" der.[28] Vurgu, ister istemez, acı bir şekilde *olması gerekir* kısmındadır. Burada, genel olduğu kadar kişisel düzeyde de hissedilen baskılar, savunmacı bir tepki olarak, şairlerin diğer insanlardan ayrılmasına ve "Şair" ya da "Sanatçı" biçiminde idealleştirilmiş genel bir kişilik altında sınıflandırılmalarına yol açar – çok yaygın şekilde, ve büyük zararlar pahasına benimsenen bir sınıflandırma olacaktır bu. Şair artık, bu koşullar altında ister istemez, yaşayan topluluğun ötesindeki "yargıç ve [...] kurtarıcıya, Zamana" seslenmektedir.[29]

Nihayetinde, 1821'in İngiltere'sinin ötesine geçecek daha üst bir Temyiz Mahkemesi olmalıdır. Bu adamlardan herhangi birinin hayatını hatırladığımız zaman, kendimizi kılı kırk yaran bir savcı gibi hissetmemiz gerekmeyecektir, ama diken üstündeki savunma makamının konumundan kaçınmakta da fayda vardır. Bütün o yaşananlar, ifade edilmiş veya edilmemiş olarak, incelenmek ve harekete geçirmek üzere, ortak deneyimimize devrolmuştur. "Zira bu, bizzat onlardan çok, çağın ruhudur."[30]

Notlar

1 *Wordsworth's Poetical Works*; ed. Hutchinson (Oxford, 1908) s. 953.

2 *A.g.e.*, s. 952.

3 *Wealth of Nations*'ın taslakları, *Adam Smith as Student and Professor* içinde; W.R. Scott, s. 344.

4 *A.g.e.*, s. 345.

5 *The Autobiography of Sir Egerton Brydges*; 1834, Cilt II, s. 202-203.

6 *Memoirs, Journal and Correspondence of Thomas Moore*; Cilt VII, s. 46.

7 Edward Young, *Conjectures on Original Composition*, 1759, s. 12.

8 *A.g.e.*, s. 19.

9 *William Blake*; ed. (Keynes); s. 664.

10 *A.g.e.*, s. 624.

11 *A.g.e.*, s. 637.

12 *Poetical Works*; s. 260.

13 *A.g.e.*, s. 938.

14 *A.g.e.*, s. 951-952.

15 *A.g.e.*, s. 938-939.

16 *A.g.e.*, s. 938.

17 P.B. Shelley, *A Defence of Poetry*, tıpkıbasım, *English Prose of the Romantic period* (Macintyre and Ejing); s. 270.

18 *A.g.e.*, s. 271.

19 *Letters of John Keats*, ed. Forman, Mektup 90, s. 223.

20 *Coleridge's Essays and Lectures on Shakespeare*; Everyman, s. 46.

21 *A Defence of Poetry*, s. 130.

22 *A.g.e.*, s. 67-68.

23 *A.g.e.*, s. 72.

24 *A.g.e.*, s. 67.

25 *Poetical Works*, s. 941.

26 *A.g.e.*, s. 939.

27 *A.g.e.*, s. 939.

28 *A Defence of Poetry*, s. 273.

29 *A.g.e.*, s. 274.

30 *A.g.e.*, s. 275.

Bentham ve Coleridge Üzerine Mill

John Stuart Mill'in Jeremy Bentham ve Samuel Taylor Coleridge üzerine yazdıkları, 19. yüzyılın entelektüel tarihinin en dikkate değer belgeleri arasındadır. Yakınlarda, Dr. F. R. Leavis'in yazdığı girişle yeniden basılmaları çok hayırlı ve yerinde oldu. Yazılar, Mill'in "kendi çağlarında İngiltere'de yeni ufuklar açmış iki büyük dimağ" diye tarif ettiği iki kişiyi biraraya getiriyor; ama sonuçta, yazılar okunduğunda açıkça görüldüğü gibi, aslında iki değil üç dimağ biraraya getiriliyor. Zira Mill'in Bentham ve Coleridge'den nasıl etkilendiğini ve onları nasıl düzelttiğini görmek çok ilginç ve aydınlatıcı. Burada yalnızca bireysel ve çok yetenekli bir zihnin işleyişini değil, genel manada temsil edici önemi olan bir süreci görüyoruz. Mill'in, faydacı ve idealist tavırlardaki doğruları sindirme ve –kimi unsurları ayırıp eleyerek– birleştirme girişimi, nihayetinde, toplumu ve kültürü konu alan kısmı başta olmak üzere İngiliz düşüncesinin izleyen tarihinin büyük bir kısmına yazılmış bir girizgâh gibi.

Meseleye böyle bakarsak, bu yazılar konusunda yapılması en muhtemel hataya düşmekten kaçınırız: Bentham ile

Coleridge'in düşünceleri hakkında *tarafsız* bir değerlendirme, her ikisine de tarafsız gözle bakan büyük bir otoritenin sunduğu bir özet okuduğumuzu sanma hatasıdır bu. Mill'in üslubu her zaman o kadar makul, özetleme ve açıklık getirme konusundaki profesyonel hünerleri o kadar belirgin ki, böyle bir sonuca varmak işten bile değil. Bununla birlikte, bu yazılar birer mahkeme hükmü değil; özel –ve mükemmel– bir kafanın, birbirine derinden karşıt iki tavrı bağdaştırma çabası. Mill, aklın ve sabrın yardımıyla bu türden bütün farklılıkların giderilebileceğine inanıyordu. Alışkanlığı gereği, karşıt tavırlara neredeyse tamamen rasyonel bir gözle bakıyor, çıkarlar ve önyargılar bir tarafa bırakılabilirse (bunun olanaksız olmadığını düşünüyordu) farklılıkların giderilmesinin mümkün olduğunu düşünüyordu. Ancak bu yazılar, Mill'in kendi düşünsel gelişimi içinde bir olay, özel bir aşamadır. 1838 ve 1840'ta yazılan bu yazılar, Mill'in faydacılığa yönelik tepkisinin en can alıcı aşamada olduğu döneme aittir. Bu yazılarda ulaşmış olduğu, veya ulaşmış göründüğü dengeyi, daha sonra bütünüyle koruyamamıştır. Faydacı arkadaşlarının, bu yazılarda Bentham'ın tezlerinden Coleridge'in anti-teziyle yeni bir senteze ulaşıldığını düşünmemiş olmaları, bu noktanın altını çiziyor; onlar bu yazıları, sadece birer döneklik vesikası, "Alman mistisizmi"ne teslimiyet olarak görmüşlerdir. Onların, dar kafalı dogmacılar olarak, yanılmış olmaları mümkündür; ama en azından Mill'in tarafsız olduğunu düşünmemişlerdir. Üstelik Mill, Coleridge üzerine makaleden hemen sonra, Coleridge etkisinden uzaklaşmaya başlar. *Ekonomi Politik*'te, özellikle de *Sir William Hamilton'ın Felsefesinin İncelenmesi*'nde Coleridge'e verilen onay bilerek geri çekilmiştir.

Bu yazıları daha ayrıntılı incelemeye, Coleridge üzerine makaleden bir pasaj aktararak başlayabiliriz:

> İnsanı ve toplumu inceleyip de böylesine güç bir iş için şart olan önkoşula –işin zorluklarının idrakine– sahip olan herkes, karşı karşıya bulunulan asıl tehlikenin, doğru yerine yanlışı benimsemek değil, doğrunun bir kısmını bütün sanmak olduğunu bilir. Toplum felsefesinde, geçmişte ve günümüzde yaşanan hemen hemen her büyük tartışmada, her iki tarafın da iddia ettikleri şey konusunda haklı, reddettikleri şey konusunda ise hatalı oldukları makul bir şekilde ileri sürülebilir; ve her ikisine de kendi görüşlerinin yanı sıra karşısındakinin görüşü de kabul ettirilebilse, o doktrinin doğru olmasını sağlamak için pek fazla bir şeye ihtiyaç olmayacaktır.[1]

Mill'in yönteminin tamamen entelektüalist olduğuna işaret etmekte fayda var. Zira gerçek hayatta asıl soru, birbirine karşıt düşünürlerin soyutlanmış kanaatlerinin yararlı bir şekilde birbirini tamamlamasıyla "doğru" doktrin denen şeyin ortaya çıkıp çıkmayacağı değildir. Esasen tam da böyle bir işlemin kendi içinde yararlı olup olmayacağını sormamız gerekir, çünkü söz konusu işlem, o "doktrinler"i, tam da onlara etkinlik kazandıracak bağlılıklardan, özel değerlendirmelerden, yaşanmış durumlardan soyutlama eğiliminde olacaktır. Bu nokta çok önemlidir, yine de Mill'in taşıdığı bağdaştırma umudu içtendir. Temel karşıtlığı nasıl yorumladığı izlenmeye değer:

> Örneğin, insanlığın uygarlıktan ne kazandığı sorusunu alalım. Bir gözlemci, maddi konforun artmasından; bilginin ilerlemesi ve yayılmasından; hurafelerin çürümesinden; karşılıklı ilişki olanaklarından; hal ve tavırların yumuşamasından; savaş ve kişisel çatışmaların azalmasından; güçlünün zayıf üzerindeki tiranlığının artan oranda sınırlandırılmasından; dünyanın dört bir yanından çok sayıda insanın işbirliğiyle büyük işlerin gerçekleştirilmesinden güçlü

bir şekilde etkilenecektir: İşte bu gözlemci, çok iyi tanıdığımız bir karakter, "aydınlanmış çağımıza" tapanlardan biri olacaktır.[2]

Burada, liberalizmin özetiyle karşı karşıya olduğumuzu kabul edebiliriz, ve Mill devam eder:

> Bir başkası ise dikkatini, bu avantajların değeri üzerine değil de, onlar için ödenen yüksek bedele odaklar: bireysel enerji ve cesaretin gevşemesi; onurlu ve kendine güvenen bağımsızlığın yitirilmesi; insanlığın çok büyük bir kesiminin yapay ihtiyaçlara köle olması; insanların acının gölgesi karşısında bile kadınca bir korkuya kapılması; hayatlarının heyecansız, donuk tekdüzeliği ve kişiliklerinin tutkusuz sönüklüğü, belirgin bir bireysellikten yoksunluğu; belirli kurallara uyarak ve belirli görevleri yerine getirerek harcanan bir hayatın yol açtığı dar mekanik anlayış ile, varlığı ve güvenliği her an, elindeki araçları doğaçlama bir şekilde önündeki amaçlarına uyarlama kapasitesine bağlı olan yaban adamın kapsamlı yetileri arasındaki zıtlık; servet ve toplumsal zümre açısından var olan büyük eşitsizliklerin moral bozucu etkileri; uygar ülkelerde, özgürlüğü ve heyecanı karşılığında aldığı binlerce zincirle bağlıyken, ihtiyaçları bir vahşininkinden daha iyi karşılanmayan kalabalıkların acıları.[3]

Bu, Mill'in "uygarlık" dediği, ama ayrıntılardaki bazı noktalardan sanayicilik dense daha doğru olacağını çıkardığımız şeye yöneltilen birkaç eleştirinin biraraya toplanmasıdır. Mill dikkat çekiyor:

> Burada çizdiğimiz iki portre kadar birbirine taban tabana zıt iki düşünür daha olamaz: Biri Uygarlığa, diğeri Bağımsızlığa; biri bugüne, diğeri uzak geçmişe tapıyor. Bununla birlikte, ikisinin de kanaatlerindeki müspet tarafların hep-

si doğrudur; bunlardan birinin yolunu seçmenin (eğer her ikisindeki yarım doğru, doğrunun bütünü olsaydı) ne kadar kolay olduğunu, buna karşılık her ikisini de birleştiren pratik ilkeleri ortaya koymanın (ki bunu yapmak gereklidir) ne kadar zor olduğunu görüyoruz.[4]

Bu satırlar ilk bakışta kulağa makul geliyor, ama Mill'in tarif ettiği şekliyle birbirine karşıt tavırlar yalnızca değerlendirmede değil, belirli noktalarda, olgularda da çelişmektedir. Tarihin değişik dönemlerine ilişkin iddiaların işin içine girmesiyle zıtlık daha da karışık hale gelmektedir. İkinci tavra içkin eleştirinin bir kısmı, sanayiciliğe geçişin eleştirisidir; zıtlık, köy işçisi ile sanayi işçisi arasındaki değil, uygar insan ile Rousseau'nun Soylu Vahşi'si –Mill'in "yaban adam"ı– arasındaki zıtlıktır. Bu nedenle pek çok noktadan hangisinin "müspet biçimde doğru" olduğunu söylemek zordur ve "her ikisini de birleştiren pratik ilkeler" olduğu fikri saçma görünmektedir. Mill aslında görüşleri topluyor ve farklı hayat tarzlarına dayanan farklı deneyim düzeylerinin hasıl ettiği değerlerin karşıtlığına dikkat etmeksizin onları keyfî bir şekilde gruplandırıyor. Bu noktada Mill, yaşanmış bir gerçekliği temel almıyor. Bir tavrı temsil eden Cobbett ile başka bir tavrı temsil eden Coleridge, "uygarlık için ödenen yüksek bedel" konusunda kendi deneyimleri üzerinden geliştirdikleri kendi görüşlerine sahiptiler; ama deneyimleri gerçek olduğu için, "uygarlık" konusunda nettiler. Cobbett, "maddi konforun artışı" ile "kalabalıkların acıları"nı birbirine karşıt tezler olarak görmüyordu; bir ve aynı uygarlığın halleri olarak ve dolayısıyla, karşıtlıkları içinde, yaşanan uygarlık *türünün* bir gerçeği olarak görüyordu. Coleridge, "dar mekanik bir anlayışı" eleştirirken, "yaban adam"a kıyasla daha müspet bir şeyden söz ediyordu: O "yaban adam" ki, nihayetinde ne Rousseau, ne Mill,

ne de tartışmada yer alması muhtemel başka biri, hakkında yazmaya değecek bir bilgiye sahipti ve bizler de, meşru bir bağımsızlık simgesi olup olmadığına karar vermek için bile, önce onu daha kesin biçimde tanımlamak zorunda olurduk (vahşi mi, yoksa beyaz bir avcı mı?). Bu noktaların üzerinde duruyorum çünkü bunlar Mill'in düşünce ve değerlendirmelerini hem deneyimden hem de toplumsal gerçeklikten ne derece koparabildiğini gösteriyor.

Mill, başka bir karşıtlığı tarif ederken daha sağlam bir zemine yaslanır ve konusunu ele alırken her zaman sergilediği kavrayış keskinliği yeniden kendini gösterir:

> Burada da yine, bir adam, insanlığın büyük kitlesinin zekâ ve erdem bakımından kendilerinden daha üstün olanlarca yönetilme ihtiyacında olduğunu apaçık biçimde görür. Eğitilmemiş ve kültürlenmemiş [*uncultivated*] olanları her türlü hürmet alışkanlığından soğutmanın, en karmaşık sorunlarda hüküm verme ehliyeti olan yargıçlarmış gibi fikirlerini sormanın, ve yalnızca kendilerini aydınlatma yetisine değil kültürce kendilerinden daha üstün olanlara yasa koyma gücüne de sahip olduklarını düşünmelerini sağlamanın onlara ne kadar büyük zarar verdiğini görür. Bundan başka, kültürlenmenin belirli bir noktanın ötesine taşınması için boş zamanı gerektirdiğini; boş zamanın miras yoluyla geçen aristokrasinin doğal bir vasfı olduğunu; böyle bir zümrenin düşünsel ve ahlaki üstünlük kazanmak için her türlü araca sahip olduğunu; ve onlara bunu yapmaları için her türlü teşviki sunmanın hiçbir zarar getirmeyeceğini görür.[5]

Bu özet takdire şayandır. Mill'in buna yönelik eleştirileri serimlemesi de öyle:

> Ama, dayandığı öncüllerde eşit derecede hakikat payı olan, çok farklı tanımlar getiren bir düşünür daha var. Bu adam

da, ortalama bir insanın, hatta aristokrasinin ortalama bir üyesinin, kendi kişisel çıkar hesaplarına ya da içgüdülerine başka insanların çıkarları karşısında öncelik verme imkânına sahip olduğu takdirde, tam da böyle yapacağını söylüyor; bütün çağlarda bütün yönetimlerin, imkânını buldukları anda –ve genellikle yıkıcı boyutlarda– böyle yaptıklarını söylüyor; ve halkın kendi kendisinin yöneticisi olduğu ve kendi kendisini ezmekten hiçbir fayda elde etmeyeceği tam demokrasinin, mümkün olan tek çare olduğunu söylüyor.[6]

Bu, daha önce özetlenen tavra yöneltilen tek itiraz değildir, ama Mill'den bekleyebileceğimiz bir itirazdır, zira faydacı düşünce tarzı içinde eğitilmiş bir kişi olarak bu itirazın onun aklına gelmesi doğaldır. Tavırlar arasındaki bu çatışmanın gelişimini, sarkacın salınımı benzetmesiyle ele alır:

> Her iki yöndeki aşırılık, kendisine tekabül eden bir tepkiyi belirler; buradaki iyileşme de bundan ibarettir: Salınma, her seferinde merkezden daha az uzaklaşır ve sonunda durulma yönünde artan bir eğilim kendisini ortaya koyar.[7]

Meseleye bu şekilde bakmanın daha sonraları harcıâlem bir bakış olacağını vurgulamaya gerek yok: İngilizler ne zaman şüpheye düşseler bir sarkaç hayal ederler. Ama bu yine de yetersizdir, çünkü yalnızca düşüncenin gelişmesiyle sınırlıdır, toplumda şu ya da bu yönde hareket edebilecek fiilî güçler arasındaki değişen ilişkileri görmezden gelir. Bununla birlikte, Mill'in karşıt *siyasal* doktrinler hakkındaki iddiası, modern sanayi uygarlığına yöneltilen *kültürel* denebilecek itirazlara dair açıklamalarından çok daha münasiptir. Faydacı düşüncenin yöntemlerine ve alışkanlıklarına hâlâ bağlıdır – bazı faydacı tavırları sorgulamaya başladığında, ya da farklı yollarla ulaşılan tavırlardaki meziyetleri kabul et-

tiğinde bile. Örneğin, ele aldığı düşünürler arasında yaptığı ünlü ayrımı düşünün:

> İnsanlar, herkesten çok Bentham sayesinde, kadim ya da kabul görmüş kanaatler hakkında kendilerine şunu sormaya yönelmişlerdir: "Bu doğru mu?" Coleridge sayesinde ise, şunu sormaya: "Bunun anlamı nedir?"[8]

Bu değerlendirme adil ve aydınlatıcıdır, gerçi Coleridge'i hakikati görmezden gelmekle itham edemeyiz. Yine de, ayrımı olduğu gibi ele alırsak, Mill'in hangi tarafta yer aldığı konusunda hiçbir kuşku duyulamaz. Bentham'a ilişkin eleştirileri, "Bu doğru mu?" sorusu üzerinde temellenir: "Peki Bentham'ın, siyaset felsefesi alanındaki bu temel doktrini evrensel bir *doğru mudur*?"[9]

Sorgulamanın temeli, can alıcı tüm noktalarda, budur. Benzer şekilde, Coleridge'le ilgili olarak da, kendi doğru saydığını seçer ve yanlış saydığını bir yana bırakır. Kuşkusuz bir noktada, *Bu doğru mu?* sorusu ile *Bunun anlamı nedir?* sorusu arasında önemli bir fark olduğundan kuşku duyabiliriz. Ancak Mill'in vurgusu, meseleye yaklaşma tarzını çok açık biçimde gösterir.

Temel noktalarda Mill, Bentham'dan ziyade Coleridge'e yakındır. Aynı sebeple, bizim olağan düşünme alışkanlıklarımıza da daha yakındır. Kuşkusuz yazılarının bir sonucu da, Bentham'a yönelik çok yıkıcı bir eleştiridir:

> İnsan duygularını çok az tanıyan [Bentham], bu duyguları biçimlendiren etkiler hakkında daha da az fikir sahibiydi: Hem zihnin kendi üzerindeki, hem de dışsal şeylerin zihin üzerindeki o ince işleyişinden haberi yoktu; bilgi düzeyinin hayli yüksek olduğu bir çağda, insan davranışlarının tamamına düzen vermeye girişip de insan davranışlarını etkileyen ya da etkilemesi gereken etkenler hakkında bu ka-

> dar sınırlı bir anlayışa sahip olan başka bir kimse daha yoktur herhalde.[10]

Bu, Bentham üzerine kişisel bir yorumdur; ama genelde, faydacılığa karşı olanlarca, sistemin bütününe yönelik genel bir eleştiri olarak benimsenmiştir. Bugün bu, "sistemli" toplumsal düşünceye yöneltilen o bildik eleştirinin –sistemleştirenlerin gerçek insan doğası hakkında yetersiz bilgiye sahip oldukları ilkesine dayanan eleştirinin– bir öğesi olmuştur. Mill'in kendisi eleştirisinin kapsamını bu şekilde genişletmemeye özen gösterir, hem zaten bunu nasıl yapabilirdi ki? Kendisi hakkındaki yorumu ortadadır: "Ben hiç çocuk olmadım; hiç kriket oynamadım; Doğanın bildiğini yapması daha iyidir."[11] Ya da:

> O zamanki en dar görüşlü dostlarımın bile –ki hepsi benim büyüğümdü– etraflıca düşünülmüş ve güzelce birbirine bağlanmış tasavvurları, şu ya da bu noktada, şu ya da bu derecede, fiilî gerçeklere ilişkin deneyimlerle düzeltilmiş ve sınırlandırılmış olurdu; oysa ben, mantık okulundan yeni çıkmış bir okul çocuğu olarak, bir gerçeklikle hiç tanışmamış, onu hiç görmemiş, ne menem bir şey olduğunu hiç bilmemiştim; tek bildiğim, varsayılan öncüllerden hareketle önce başkalarının çıkarımlarını sonra da kendiminkileri tasarlamaktı.[12]

James Mill'in oğluna dayattığı eğitim hayli dile düşmüş, bu gibi metinler dayanak alınarak sık sık kötüye kullanılmıştır. Bu tür yorumları okuduğumda içimden hep şu kenar notunu eklemek gelmiştir: "Ama her şeye rağmen sistem John Stuart Mill'i yaratmıştır." Bu katı eğitim, günahıyla sevabıyla –ki sevaplarının ağır bastığına kuşku yok– çok ince bir zekâ türünün ince bir örneğini üretmiştir; bunun tek tür olmadığı da kabul edilmiştir. İnsan kurumları-

nın işleyişine yönelik sistemli bir sorgulama; onları iyileştirmek için sistemli girişimler, ve onların daha da ıslah edilmesi için teknikler icat edilmesi: Bunlar olumlu ve mühim insan faaliyetleridir ve "insan doğası" adına bunlara karşı çıkmak, insan doğasının en yaygın tanımı altında bile, pek etkili değildir. Mill, Bentham'ın kişisel yetersizliklerini vurgularken, buradan hareketle faydacı düşünceye özgü yöntemleri reddetmiyordu. O daha ziyade, yeni bir durumun sorunlarına dikkatini veriyordu – bu aynı zamanda, bazı önemli açılardan, Bentham'ın çare üretme derdinde olduğu durumdan farklıydı. Faydacılık, erken döneminde, yükselen orta sınıfa tamamen uygun bir doktrindi, orta sınıfın artan iktidarını aristokrasinin ayrıcalıklarına karşı yapılacak reformlarla destekleme arayışındaydı. Bu doktrine, baştan sona, yeni üretim yöntemlerine uygun değerler damgasını vurmuştu; İngiltere'de faydacılığın bu ilk döneminin Sanayi Devrimi'nin ilk aşamalarına uygun düşen siyasal ve toplumsal kurumları yarattığını söylemek doğru olur. Bu çabanın zirvesi, 1832 Reform Yasası'dır. Mill, Yasa'yı hemen izleyen yıllarda yazarken, bir sonraki aşamanın sorunlarıyla ilgileniyordu. Bentham, iyi yönetimin, "aşikâr ve kabul edilebilir çıkarları, hedeflenen sonuçla uyum içinde olan kişilere"[13] karşı yöneticilerin sorumluluğuna bağlı olduğunu iddia ediyordu. Reform Yasası, Sanayi Devrimi'ni yöneten sınıf açısından bunun sağlanmasında büyük yol almıştı. Ama şimdi Mill, bu ilkenin kaçınılmaz olarak genişletilmesi gerektiğini, "aşikâr ve kabul edilebilir çıkarları"na hizmet edilecek "sayısal çoğunluğun" farklı bir şekilde tanımlanması gerektiğini görüyordu. Şimdi gündemde olan yeni madde, eksiksiz siyasal demokrasiydi ve Bentham'ın öncüllerinden yola çıkarak bunun mantıken adil olduğunu kabul eden Mill, böylesi bir genişletmede tehlike olarak addettiği şeyler de görüyordu: özellikle, kanaatin ve önyargının tiranlığı – azınlık oyu-

na üstün gelen, hatta belki de onu bastırabilecek "çoğunluğun iradesi". Cobbett, *İngiliz Özgürlüğünün Son Yüz Günü* adlı eserini yazdığında, otoriter bir yönetimin, en tehlikeli reform savunucularını baskı altına alma girişimlerini mesele edinmişti. Mill, "Özgürlük Üzerine" makalesini yazdığı zaman vurgu değişmiş, Mill de zamanına uymuştu. Artık temel endişe, Kamuoyu'na ve demokratik Devlet'e karşı bireylerin ve azınlıkların haklarını korumaktı. Ve işte bu noktada Coleridge'den, özellikle de onun "aydınlar sınıfı" [*clerisy*] fikrinden çok faydalanmıştı: "bilginin üretilmesine ve sonuçlarının topluluk içinde yaygınlaştırılmasına" kendini vakfetmiş, ülke çapında imtiyazlı bir sınıf: "Bu temel ilkenin kesin olarak yerleşmesini, siyaset biliminin muhafazakâr filozoflara borçlu olduğu kalıcı bir yarar addediyoruz."[14]

Mill, bireysel özgürlük savunusunu başka temel tezlere dayandırıyordu, ama görünürde çıkarsız olan bir sınıfın, "çıkar"ın tiranlığı karşısındaki yararını da görmüştü.

Mill'in bu yazıları yazarken çoğunluğun tiranlığından daha tehlikeli gördüğü gelişme, Sanayi Devrimi'nin birinci döneminin yol açtığı, ulusal hayatın *laissez-faire* ticari ruhunun egemenliği altına girmesiydi: "Bentham'ın dünya tasavvuru, her biri kendi çıkarının ve zevkinin peşinde koşan insanlar topluluğudur."[15] Bu, entelektüel Mill'in düşünce özgürlüğü bağlamında tanımladığı özgürlük ya da bireysel serbestlik değildi; yükselen sanayi sınıfının, Bentham'ın desteğiyle, "kendilerine ait olanla istediğini yapma" özgürlüğü olarak tanımladıkları özgürlük veya bireysel serbestlikti. Bunun üzerine Mill, faydacı düşüncenin temellerini yeniden gözden geçirmek zorunda kaldı ve sonuç olarak, belki de Bentham hakkındaki en temel hükmüne ulaştı:

> Bentham'ınki gibi bir felsefeden öğrenilebilecek tek şey, [...] toplumsal düzenin yalnızca iş kısmını örgütlemede

kullanılacak araçlardır. [...] Bu felsefe, toplumun manevi çıkarlarıyla ilgili (kimi zaman daha yüksek bir doktrinin elinde bir araç olması dışında) hiçbir şey öğretmez; üstelik maddi çıkarlar için de kendi başına yeterli değildir. [...] Tek yapabildiği, ulusal ruhun herhangi verili bir durumunda toplumun maddi çıkarlarının korunması için gerekli araçlara işaret etmektir; bu araçların ulusal karakter üzerinde zararlı etkilerinin olup olmayacağı sorusunu da, başkaları karar versin diye, bir yana bırakır.[16]

Kuşkusuz burada, Coleridge'in eleştirileri yerindedir. *Kilise ile Devletin Teşekkülü*'nde şu ünlü soruları ortaya atmıştır: "Tesadüfi zenginliğin artmasıyla birlikte, ulusal refah, halkın gönenci ve mutluluğu da artmış mıdır? Zengin bireylerin sayısının artması, milletin zenginliği olarak mı anlaşılmalıdır?"[17] Ya da şu soru:

> Pamuk yetiştirilen yörelerde 100.000 amelenin ([*operative*] bu sözcüğe mim koyun, çünkü sözcükler *bu anlamda* birer şeydir) bir anda işsiz kalması, kilise yardımına muhtaç ve yiyecek için yüreği taş bağlamış şeflere bağımlı hale gelmesi, vaka-i adiyedendir. Bu, iki katmanlı bir sorun olmasa, Malthusçu doktrin gerçekten de bazı ferahlama araçları sağlayabilirdi. Eğer siz bir adama şöyle derseniz: "Sen benden bir hak talebinde bulunamazsın; sen de ben de, bu dünyada bahtımıza ne düşüyorsa onu yerine getireceğiz. İşin aslı, doğa durumunda, yiyeceğim olsaydı şefkat ve insanlık namına sana bir bölümünü teklif ederdim; ama bu ileri ve yapay toplum durumunda sana yardım etmeyi göze alamam; aç kalman gerekiyor. Sen dünyaya, onun sana bakamayacağı bir zamanda geldin." Bu adamın cevabı ne olacaktır? Diyecektir ki, "Sen benimle her türlü bağı reddediyorsun; demek benim senden hiçbir hak talebim olamaz öyle mi? O zaman benim de sana karşı hiçbir görevim ol-

maz, bu tabanca da beni senin servetinin sahibi yapar. Sen arkanda beni asacak bir yasa bırakabilirsin, peki önünde kaçınılmaz açlığı gören hangi adam asılmaktan korkmuştur?" İşte bu, *yalnızca* mevcut durum karşısında *elverişli* görünen şeyi dikkate alma yönündeki kahrolası uygulamadır: her türlü ilkeden ya da kapsamlı bir eylem sisteminden kopuk; insan doğasındaki iyi yönlerin gerçek ve hatasız güdülerine hiçbir zaman kulak vermeyen; hep daha kalpsiz insanları ekonomi politik çalışmaya yöneltmiş; Parlamentomuzu tam manasıyla bir asayiş komitesine dönüştürmüş bir uygulama. Bütün güç onda; ve birkaç yıl içinde ya aristokrasiyle yönetileceğiz, ya da –çok daha büyük ihtimalle– aristokrasinin en kötü biçimiyle karşılaştırıldığında bile nimet sayılacak, boşboğaz iktisatçıların aşağılık demokratik oligarşisiyle.[18]

Coleridge'in bu yorumunun, Cobbett tarafından da aşağı yukarı aynı şekilde yazılmış olabileceğini kaydetmek, bu dönemde ortaya konan görüşlerin karmaşıklığını hatırlatması açısından faydalı olacaktır; kuşkusuz bu iddianın hareket noktası, Cobbett'in de sık sık kullandığı bir noktadır, keza yoksul adamın vereceği söylenen cevabı o da tekrar tekrar vurgular.

"Her türlü ilkeden ya da kapsamlı bir eylem sisteminden kopuk" biçimindeki ifadeler, Mill'in Coleridge'de neyi önemli bulduğunu açıkça göstermektedir. Zira Mill, şu veya bu sistemin –burada Benthamcılığın– yetersizliklerinin, genel olarak sistem aleyhine öne sürülen iddiaları haklı çıkaracağını varsaymayacak kadar zekidir. Her zaman şu ya da bu türde bir sistem vardır: Bir sistem yerleşebilir ve böylece kalıcı "insan doğası" olduğu zannedilebilir; başka bir sistem ona kafa tutabilir ve hâlâ doktrin aşamasında olduğu için dogmatik ve soyut diye nitelenebilir. Genel olarak sistem

aleyhine bir iddia, ya hırçınlığın ya da cehaletin ürünüdür. Mill'in Benthamcılığı yeniden gözden geçirirken ilgilendiği nokta, Coleridge'in kilit sözcüğü *kapsamlı*'da ima edilen vurguydu. Mill, "toplumsal düzenin yalnızca iş kısmında" etkili olan, aslında burada bile yeterince etkili olamayan bir sistemin, *ilke ya da kapsamlı eylem sistemi*'yle geliştirilmesini istiyordu. Bu yeni ilke, ya da kapsamlı sistem ne olabilirdi?

> Alman-Coleridge okulunun özelliği, halihazırdaki tartışmanın ötesinde, bu tür tartışmaların tümünde temel olan asıl ilkeyi görmesidir. İnsan toplumunun varoluş ve gelişmesinin tümevarımlı yasalarını belirli bir kavrayış ve derinlikle ilk inceleyenler (tek tük birkaç düşünür sayılmazsa) onlardı. [...] Onlar böylelikle, tek bir tarafın savunuculuğunu yapmak yerine, bir toplum felsefesi oluşturdular – böyle bir felsefenin olanaklı olduğu yegâne biçim altında, yani bir tarih felsefesi biçimi altında. Onlar belirli bir dinsel ya da etik doktrinin savunmasını yapmadılar, insan kültürünün felsefesi yolunda bugüne dek herhangi bir düşünür grubunun ortaya koyduğu en büyük katkıyı sundular.[19]

Bu alıntıdaki "insan kültürü" sözcüklerinin altını çizmek lazım, zira kültür fikri, burada Mill'in de ustalıkla gözlemlediği gibi, İngiliz toplum düşüncesine Coleridge'in zamanından sonra kesin bir şekilde girecektir. Mill şöyle devam eder:

> Aynı nedenler [yani tarih çalışmaları üzerindeki yeni vurguya yol açanlarla aynı nedenler –R.W.], haliyle aynı düşünür grubunu, insan kültürünün felsefesi yolunda selefllerinin asla yapamayacakları bir şeyi yapmaya sevk etti. Zira nazariyelerinin yönelimi, onları, herhangi bir siyasal toplumda var olan ulusal eğitimin mahiyetinde, o toplumun bir toplum olarak sürekliliğini sağlayan en temel nedeni ve ilerlemesinin başlıca kaynağını görmeye itti: ilki,

söz konusu eğitimin dizginleyici bir disiplin sistemi olmasına; ikincisi, eğitimin etkin yetileri öne çıkarıp canlandırmasına dayanıyordu. Hem, insanın iç dünyasının kültürü* problemine en büyük yeri vermemek, ne bu filozofların çoğunun Hıristiyan inancına duydukları bağlılıkla, ne de bu kültürün tarihsel değerini ve insanlığın ilerlemesindeki önemli rolünü teslim etmeleriyle bağdaşırdı. Fakat burada da, şunu gözden kaçırmamalıyız ki, onların yaptığı ilkeleri koymaktı, özel bir duruma bağlı kalmak değil. İnsanoğlunun kültürünün taşındığı yükseklikler hiç de yabana atılır gibi değildi ve insan doğası en soylu tezahürlerini yalnızca Hıristiyan ülkelerde değil, antik dünyada Atina'da, Sparta'da, Roma'da da göstermişti; hatta tıpkı Germenler gibi barbarlar da, ya da vahşilerin daniskası Kızılderililer, Çinliler, Mısırlılar ve Araplar da, kendilerine göre bir eğitime, kendi kültürlerine sahiptiler: bütün üzerinde nasıl bir eğilimi olursa olsun, şu ya da bu açıdan başarılı olan kültürler. Her hükümet şekli, her toplum durumu, başka ne yapmış olursa olsun, kendi ulusal karakter tipini oluşturmuştu. Bunun nasıl bir tip olduğu ve o hale nasıl geldiği sorularını göz ardı etmek metafizikçi için mümkün olabilirdi, ama tarih felsefecisi bunu yapamazdı. Bu suretle, Alman-Coleridge okulunun yazılarını dolduran, insan kültürünün çeşitli unsurlarıyla ve ulusal karakterin oluşumunu etkileyen nedenlerle ilgili görüşler, herhangi bir düşünce okulunun onlardan önce başarmış olduğu ya da onlarla aynı sırada giriştiği her şeyi gölgede bırakıyor. Bu tür görüşler, her şeyden çok, Alman edebiyatının Goethe'ci döneminin karakteristik özellikleridir, ve Coleridge ile takipçileri kadar yeni Fransız okulunun tarih ve eleştiri yazılarına da ziyadesiyle yayılmıştır.[20]

---

* Özgün metinde: *The culture of the inward man.* Burada ve pek çok yerde *culture* sözcüğü "geliştirme, terbiye" anlamına geliyor – e.n.

Mill, kültür üzerindeki vurgunun, faydacı geleneği genişletme yolu olduğuna karar verdi. Kendi doğduğu zamanda yaşanmakta olan reform hareketinden önceki koşullara baktı ve şu sonuca vardı:

> Olup bitenler, ciddi bir insanın onaylayacağı türden değildi. Bir süre sonra iki tür adama ihtiyaç duyulacağı kesindi – biri şimdiye kadar var olan kurumların ve inançların yok olmasını talep eden, diğeri bunların gerçek kılınmasını isteyen birisi: biri yeni doktrinleri en uç sınırlarına kadar zorlarken, diğeri eskilerin içindeki en iyi anlamı ve amacı yeniden ortaya koymaya çalışacak birisi. İlk tür, en yüksek noktasına Bentham'da ulaştı, ikincisi Coleridge'de. Biz, düşman görünen ve öyle olduklarına inanan bu iki tür adamın aslında müttefik olduklarını iddia ediyoruz. Onların maharetle kullandıkları güç, tek bir büyük ilerleme kuvvetinin iki ayrı kutbuydu. Gerçekten tatsız ve rezilce olan, ikisinin de yıllardır kendi tarzlarında ıslah etmeye çalıştıkları, onlardan önceki vaziyetti.[21]

Mill, bu "iki tür adam" arasındaki ittifaktan söz ederken kuşkusuz meseleyi basitleştiriyordu. Âdeti olduğu üzere, kanaatleri ve spekülatif niyetleri, onları etkin kılan özel ilgilerden ve güçlerden soyutlayarak basitleştirme yapıyordu. Bununla birlikte, Benthamcı reformun değerini teslim ettikten sonra, artık yeni ıslah edilmiş sanayi uygarlığının dar ve yetersiz olduğu inancını dile getirmenin de bir yolunu buluyordu. Coleridge, bütün toplumsal düzenlemelerin tabi olması gereken o temyiz mahkemesini, Kültür fikrini geliştirmişti. Şimdi, *Kilise ile Devletin Teşekkülü*'nden Mill'in aktarmadığı bazı pasajlara yer vererek bu fikre daha yakından bakmamız gerekiyor. Önce, Coleridge'in beşinci bölümünden:

> Ulusun bekası [...], ilerlemesi ve kişisel özgürlük [...], süreklilik gösteren ve ilerleyen bir uygarlığa bağlıdır. Ama uygarlığın kendisi de, yozlaştırıcı bir etki değilse de karışık bir şey, sağlığın getirdiği serpilmeden çok hastalıklı bir telaş olabilir ve böyle özellikler gösteren bir ülkenin halkı için, yani uygarlığın kültürlenmeye, insanlığımızı tanımlayan yeti ve vasıfların ahenkli gelişmesine dayanmadığı bir ülkenin halkı için, parlak değil de cilalı nitelemesini kullanmak daha uygun olur.[22]

Burada Coleridge'in, "uygarlık" denen "karışık şey"den daha kesin ve güven verici bir "sağlık" ölçütü oluşturmaya çalıştığı açıktır. Bu ölçütü, *kültürlenme* [*cultivation*] sözcüğüyle tanımlar – bu sözcüğün, "kafa yapısı ya da zihniyet" anlamında genel bir durumu ifade etmek için kullanıldığı ilk örnektir bu. Kuşkusuz sözcük, 18. yüzyılda önemli yer teşkil eden *görgülü/kültürlü* [*cultivated*] sıfatının gücüne dayanmaktadır. Coleridge'in burada *kültürlenme* diye adlandırdığı şey, başka yerlerde, örneğin Mill'de, *kültür* diye adlandırılacaktır.

Coleridge aynı genel noktaya, Ulusal Kilise'nin işlevleriyle ilgili tartışmasının sonunda yeniden değinir:

> Ve burada etraflıca düşünülen konular bakımından bilhassa önemli olan şey şudur: Ancak bu doğruların genele yayacağı yaşamsal sıcaklık, ve az kişinin sahip olduğu, tanrısallığın temeli olan felsefenin yol gösterici ışığı sayesinde, toplumun veya yöneticilerinin, *kültürlenme ile uygarlık arasındaki daimi ayrımı ve zaman zaman ortaya çıkan karşıtlığı* tam anlamıyla kavramaları ya da doğru şekilde teslim etmeleri; veya tarihin öğrettiği ve gerek en eski gerek en yeni belgelerinde örneklerini sunduğu bu en önemli dersi anlamaları mümkün olabilir: Bir ulusun aşırı kültürlenmesi diye bir şey söz konusu olamaz, ama aşırı uygarlaşmış bir ırk haline gelmesi pekâlâ mümkündür.[23]

"Daimi ayrım ve zaman zaman ortaya çıkan karşıtlık"... zaten Coleridge daha önce "kültürlenme"den, "hem bekanın hem ilerlemenin [...] temeli ve zorunlu önkoşulu" diye bahsetmiştir.

Coleridge, bu "kültürlenme" ya da "kültür" düşüncesini, gerçekten değerli fikirleri barındırması gereken bir *toplumsal* fikir olarak kabul eder. Mill şöyle yazmıştı: "Bentham hiçbir zaman insanı, manevi mükemmelliği amaç edinmeye muktedir bir varlık olarak görmemiştir."[24] Oysa insanın buna, mükemmellik arayışını hayattaki en öncelikli işi haline getirecek kadar muktedir olduğu görüşü, kuşkusuz, Hıristiyan yazarlar başta olmak üzere pek çoklarınca yaygın biçimde ifade ediliyordu. Ancak, Mill'e göre, kendi toplumunun değişimleri bağlamında, insanın mükemmelliğinin *toplumsal* koşullarını tanımlamaya girişen ilk kişi Coleridge'di. Coleridge'in toplum üzerine yazılarındaki vurgu *kurumlar* üzerindedir. Mükemmelliğe yönelten telkinler, ona göre, "kültürlenmiş kalp"ten, yani insanın içsel bilincinden gelir; ama kendisinden önceki Burke gibi Coleridge de insanın, kişisel çabalarını oluşturacak ve destekleyecek kurumlara ihtiyaç duyduğunun altını çizer. Öyle ki kültürlenme, içe dönük olsa da, hiçbir zaman tümüyle bireysel bir süreç değildir. 18. yüzyılda bir kişilik ideali olan şey –kibar toplumun parçası olmak için gereken kişisel bir yeterlilik– şimdi, köklü değişim karşısında, toplumun tamamının dayanması gereken bir koşul olarak yeniden tanımlanmak zorundadır. Bu koşullar altında kültürlenme, ya da kültür, toplumda aşikâr bir etken haline gelir ve bunun kabulü, kurumlara yönelik sorgulamalara egemen olur.

Artık, Sanayi Devrimi zamanında toplumda yaşanan değişimlerin sonucunda, kültürlenmenin fiilî bir süreç olarak mevcut olmadığını, bunun yerine, üzerinde anlaşmaya varılmış, mutlak bir savunma merkezi olarak ortaya konmak zo-

runda olduğunu görebiliyoruz. Mekanik anlayışa, servet biriktirmeye ve değerin temelinde faydanın yattığı önermesine karşılık, kültürlenme daha farklı ve daha üstün bir toplumsal fikir öneriyordu. Hatta, ilişkilerini para üzerinden anlamlandıran bir toplumun mahkûm edilebileceği temyiz mahkemesi haline gelmişti. "İnsanlığımıza ayırt edici özelliklerini veren vasıfların ve yetilerin ahenkli biçimde gelişmesi" fikri üzerine kurulu olan bu genel koşul –kültürlenme–, toplum içindeki insanın gözlenebilir en yüksek hali olarak kabul edilebilirdi, ve *uygarlığın* (toplumun olağan ilerleyişinin) onunla arasındaki "daimi ayrım ve zaman zaman ortaya karşıtlık" gösterilip vurgulanabilirdi. Coleridge, devletin yapısını bu mana çerçevesinde inceler ve devlet içinde kültürlenmenin korunup geliştirilmesine adanmış bir sınıfın oluşturulmasını bu bakış açısıyla önerir. Coleridge, genel yaklaşımı itibarıyla Burke'ü izlemiştir; ama Burke, toplumun geleneksel örgütlenişinin kültürlenme koşulunu yerine getireceğini düşünmüşken, Coleridge değişimin etkisiyle bu koşulun tehdit altında olduğunu düşünür. Sanayileşmenin ayrıştırıcı süreçleri karşısında artık kültürlenmenin toplumsal zemini her zamankinden daha fazla sağlama alınmalıdır. Şimdi toplumsal bir fikir olarak İngiliz düşüncesine getirilen "kültür" fikri, "uygarlık"tan, dolayısıyla da köklü değişim döneminde toplumun ilerlemesinden bağımsız bir çerçevede değer ifade eden bir düşüncenin formüle edildiği anlamına gelmektedir. Mükemmellik ölçütü, "insanlığımıza ayırt edici özelliklerini veren vasıfların ve yetilerin ahenkli biçimde gelişmesi", şimdi yalnızca toplumu etkilemek için değil, aynı zamanda onu yargılamak için de mevcuttur.

Coleridge'in, "umumun kültürlenmesi"ni iş edinmiş bir sınıf önerisi, üzerinde durulmaya değer. Bu sınıfı, "aydınlar", ya da Ulusal Kilise olarak adlandırır: "birincil anlamı ve kökenindeki amacı bakımından, her mezhebin okumuşla-

rını; serbest sanatlar ve bilimler denen alanlardaki [...] tüm üstat ve müderrisleri kapsar."[25] Coleridge bu sınıfı, üçüncü zümre olarak görür.

> İmdi, birinci zümreyle (*toprak sahipleri*) ulusun bekası, ikinci zümreyle (*tüccarlar ve imalatçılar*) toplumun ilerlemesi ve kişisel özgürlük sağlanır; kralda, karşılıklı bağımlılık yoluyla bütünlük ve ülkenin birliği tesis edilir; üçüncü zümreye ise, yalnızca diğer ikisinin zemini, zorunlu önkoşulu olan o çıkar kalıyor.[26]

Hem "beka"nın hem de "ilerleme"nin "zorunlu önkoşulu"nun emanet edildiği bu aydın sınıfının idamesi, ulusal servetin bu işe ayrılmış kısmıyla sağlanacaktır ki Coleridge buna Ulusal Mülk [*Nationalty*] adını verir. Bu, söz konusu sınıfın bir Ulusal Kilise olarak tesis edilmesini sağlayacaktır; ama buradaki Kilise'yi yalnızca "İsa'nın kilisesi" olarak anlamamak gerekir, çünkü o zaman "Kilise bir dine", dolayısıyla yalnızca bir mezhebe indirgenmiş olur. İlahiyat, elbette "yaşam veren özsuyu"nu sağlayacaktır, ama sınıfın bir bütün olarak amacı umumun kültürlendirilmesidir:

> Daha küçük bir özel grup, insan bilimlerinin kaynağını oluşturarak, halihazırdaki bilgiyi işleyecek [*cultivate*] ve genişletecek, fizik ve ahlak bilimlerinin yararını gözetecek; böylelikle oluşturulmuş ya da oluşturulacak düzenin geriye kalan çok daha fazla sayıdaki sınıflarının öğretmeni olacak. Bu son bahsettiğimiz, çok daha kalabalık topluluğun mensupları, ülkenin dört bir yanına dağıtılacak, böylece en küçük bir yer ya da bölüm bile orada mukim bir rehberden, koruyucudan ve öğretmenden mahrum kalmayacak. Bütün bu düzenin hedefleri ve nihai amacı, geçmiş uygarlığın birikimlerini koruyup hazinelerine bekçilik etmek, böylece bugünü geçmişe bağlamak; var olanı mükemmelleştirip

> ona katkıda bulunmak ve böylelikle bugünü geleceğe bağlamak; ama özellikle de bütün topluma, ve o toplumun yasalarından ve haklarından yararlanma hakkına sahip her bir üyesine, hem bu hakları anlamada, hem de onlara tekabül eden görevleri yerine getirmede vazgeçilmez olan bilgiyi nicelik ve nitelik olarak ulaştırmaktır.[27]

Bu işin idamesini sağlayacak ulusal mülk, "ancak adaleti çiğneyerek ve [...] ulusa karşı menfur bir hata işlemek suretiyle, başlangıçtaki amacından sapabilir".[28] Böyle bir sapma olması halinde, devlet meşru bir şekilde, bu mülkü yeniden tesis etmek için harekete geçecek ve onu başlangıçta öngörülen hedeflerine yönlendirecektir. Bunların tümü "Ulusal Kilise" aracılığıyla yapılacaktır, ama bu muhakkak mevcut kilise örgütü aracılığıyla yapılacağı anlamına gelmez:

> Ulusal Mülk'ün gelirleriyle ilgili yetkinin, halihazırda ruhban ya da din adamları sınıfı dediğimiz kişiler haricinde kimseye verilemeyeceğini öne sürmüyorum. Bilakis, her yerde bunun aksine işaret ettim.[29]

Bu düşünce, tüm yönleriyle, Coleridge'in zihninin nevi şahsına münhasır damgasını taşımaktadır. Ele aldığı birincil mesele bağlamındaysa, Mill'in yorumu muhtemelen haklıdır: "[Coleridge,] Ulusal bir kilise kurumunun nasıl olmasını gerektiğini olanca sarihliğiyle ortaya koymakla [...] bu kurumun halihazırdaki durumuna dair en ağır hicvi dile getirmiştir."[30] Bununla birlikte, Mill için de bizim için de önemli olan, ilkedir.

O halde Mill, Coleridge'de, gerekli olduğunu hissettiği, *genişletilmiş eylem sistemini* bulmuştu. Bu ilke genişletmesinin daha sonraki çalışmalarının büyük kısmı üzerinde önemli etkisi olduğunu söylemek muhtemelen doğru olacaktır – her ne kadar onun yönelimleri, bilinçli olarak Col-

eridge tarzı incelemelere devam eden yazarlarınkinden biraz farklı olsa da. Mill'in daha sonraki çalışmalarına iki öğe egemen olacaktır: Faydacı reformun yöntemlerinin ve iddialarının, yükselmekte olan işçi sınıfının çıkarlarını kapsayacak şekilde genişletilmesi; ve bireysel özgürlük ile demokratik denetimi bağdaştırma çabaları. Böyle bir program, gerçekten de, daha sonraki İngiliz toplum düşüncesinin ana çizgisini başlatacaktır; bunun yalnızca Fabian sosyalizmi üzerinde değil, modern yasamanın geniş bir alanı üzerindeki etkisi de meydandadır. Kuşku yok ki Mill, yaygın olarak düşünüldüğü gibi, Coleridge'de onu etkileyen kültür fikrinin koşullarının, ulusal eğitim sisteminin yaygınlaştırılmasıyla, toplumsal bir kurum olarak yeterli bir şekilde hazırlanmış olduğunu düşünüyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında Mill, bir Carlyle ya da hatta bir Ruskin'in açıkça saçmaladığı kimi meselelerde o kadar duyarlıydı ki, onun genişletilmiş, "insancıllaştırılmış" faydacılığının arzu edilebilecek en iyi sonuç olduğuna hükmetmek bizim açımızdan kolaydır. Durumun gerçekten böyle olup olmadığı, bu tür bir gelişmenin bizim için gerçekten değerli olup olmadığı, bu araştırmanın ilerleyen aşamalarında, daha sonraki deneyimlerimizin ışığında tartışılmalıdır. Bu aşamada vurgulanması gereken, Mill'in Coleridge'den aldıklarının, bizzat Coleridge'in sunduklarından hangi noktalarda farklı olduğudur. Kültür fikrinin bundan sonraki gelişimini anlamak istiyorsak, bu vurgu şarttır. Mill, *kültür* sözcüğünü, başka bir önemli bağlamda daha kullanır: *Otobiyografi*'sinde, Wordsworth'ün şiirlerinin duygusal bir bunalım ânında kendisi üzerinde bıraktığı etkiyi anlatırken. Bu şiirler, diye yazıyor:

> tam da benim aramakta olduğum duyguların has kültürü gibi görünüyordu. Sanki onlardan, bütün insanlarca paylaşılabilecek, içsel bir neşe, duygusal [*sympathetic*] ve ya-

ratıcı bir zevk kaynağından bir şeyler alıyordum – mücadeleyle ya da eksiklikle hiçbir ilişkisi olmayan, insanlığın fiziki ve toplumsal durumundaki her iyileşmeyle daha da zenginleşecek bir kaynak. Sanki onlardan, hayatın büyük kötülüklerinin tümü ortadan kaldırıldığında mutluluğun daimi kaynakları olacak şeyi öğreniyordum.[31]

Mill'in vardığı bu sonucun, bizatihi bunalımla ilgili daha önceki yorumlarıyla bağlantılı olduğu açıktır:

> Bu haleti ruhiye içinde, soruyu doğrudan kendime sormam gerektiğini idrak ettim: "Tut ki hayattaki bütün amaçların yerine geldi; kurumlarda ve kanaatlerde beklediğin bütün değişiklikler şu anda tamamen gerçekleştirilebilir oldu: bu senin için büyük bir neşe ve mutluluk olacak mıdır?" Ve bastırılması olanaksız bir özbilinçlilik, kesin olarak cevapladı: "Hayır!" Bunun üzerine yüreğim ezildi; hayatımı üzerine kurduğum bütün temel çöktü.[32]

Mill durumu öylesine açıklıkla ortaya koyuyor ki hepimiz onu anlıyoruz; ve sanırım sözünü ettiği ruh hali karakteristik hale gelmiştir. Bu paragraflar artık, toplumsal reform arzusunun eninde sonunda yetersiz olduğuna, ama neyse ki "içsel bir neşe kaynağı" olan sanatın bir alternatif olarak her zaman var olduğuna hükmedenler için klasik bir başvuru noktası olmuştur. Ancak, ister Mill'de ister başkalarında olsun, çok yaygın olan bu tavır, hayli kuşkuludur. Mill, gayretin ve çabanın salt akılla örgütlendiği durumlar karşısında geri çekiliyor; toplumsal reforma yönelik bu isteksizlik, sadece, bu arzunun köklerinin böylesi bir entelektüel bağlılığa dayandığı durumlar için geçerlidir. Pek çok insan, ilk zamanlardaki Mill gibi, toplumla ilgili düşüncelerini yalnızca bu tür bir bağlılık üzerine kurmuştur ve deneyimin kaçınılmaz biçimde genişlemesi karşısında yaşanan geri çekil-

me doğaldır. Duyarlı insanlarda bu geri çekilmenin Mill'de olduğu gibi şiire bağlanma şeklini alması da anlaşılabilir bir şeydir. Mill'in tanımladığı şekliyle şiir, "duyguların has kültürü"dür ama bu kadarla kalmaz; "mücadele ve eksiklikle hiçbir ilişkisi" yoktur – yani ayrı, ideal bir alandır. Mill'in demokratik hassasiyetleri hâlâ devam etmektedir: beğeni, "insanlığın fiziki ve toplumsal durumundaki her iyileşmeyle daha da zenginleşecek"tir. Fakat, şiir yalnızca bir vaat değil, bir sığınaktır da, "mutluluğun daimi kaynaklarıyla" temas edilen bir kaynaktır. Nitekim bu, diğer insan faaliyetleri konusunda içerdiği örtük yargıyla birlikte, şiir –ve genel olarak sanat– hakkında çok yaygın bir düşünüş haline gelmiştir.

Şiire bu şekilde bakılması karşısındaki en temel itiraz, bu yaklaşımın şiiri duygunun *ikamesi* haline getirdiği yolundadır. Zira, bu düşünce tarzı çerçevesinde, düşünsel düzenlemenin olağan yöntemi, duyguların gücünü inkâr etmeye; "öznel" oldukları, dolayısıyla düşüncenin olağan akışını karartma ya da engelleme eğiliminde oldukları gerekçesiyle duyguları bir kenara bırakmaya dayanır. Eğer zihin "bir düşünme makinesi" ise, sıradan anlamıyla duygunun onun işleyişinde yeri yoktur. Bununla birlikte, bu "düşünme makinesi", Mill örneğinde gördüğümüz gibi, karmaşık baskılara, hatta çöküntüye maruz olan kişiliğin tamamını doldurmaktadır. Bu şekilde örgütlenmiş bir zihin, bu durumu gözlemlediğinde, duygunun kendine yer bulacağı ve örgütlenebileceği ilave bir "departman"a, korunaklı bir alana ihtiyaç olduğunu idrak eder. Hemen, böyle bir "departman"ın şiirde ve sanatta mevcut olduğunu varsayar ve bu korunaklı alana rücu etmeyi gerçekte zihnin "genişletilmesi" gibi düşünür. Bu eğilim zaman içinde karakteristik hale gelmiştir; ve kötü bir antlaşmadaki kurtarıcı hüküm muamelesi görmek, sanatın hem pratiğine hem de değerlendirilmesine zarar vermiştir.

Şiirle ilgili romantik düşüncede, bu tür bir yanlış bağlanmaya kapı açma eğiliminde olan unsurlar vardı. Şiiri, "duyguların has kültürü" olma işlevine hasrederek uzmanlaştırmak, faydacı düşünceye özgü o rasyonel darlığa yol açan aynı kafa yapısının parçası olarak görülebilir. Duygu ile düşünce, şiir ile rasyonel araştırma, aralarında seçim yapılması gereken, ya da biri diğerine karşı öne sürülecek anti-tezler gibi görünür. Ama gerçekte bunlar, bir karışıklık, "zihin" denen hayaletin musallat olduğu insanın kafa karışıklığı içerisindeki anti-tezlerdir.

Şayet Mill ona yeterince dikkatini vermiş olsaydı, Coleridge bu meseleyi açıklığa kavuşturabilirdi – her ne kadar kendi düzenleme yönteminin aktarılması mümkün olmasa da, en azından bir sorun olarak açıklığa kavuşturabilirdi. Mill, Coleridge'in deneyime olan bağlılığını anlayamazdı. Coleridge'inki gibi bir tavır, ikna amacıyla ileri sürülemez; ikna sağlamaya yönelik bir unsur değildir ve olamaz. Coleridge gibi bir adamın sunabileceği, en fazla, bir örnektir; ama insan Coleridge'in tavrını anladıkça, sunulabilecek en değerli şeyin de bir örnek olduğunu idrak eder. Coleridge'de gözlemlediğimiz düşünme türü, dikkatimizi, Mill'in öne sürdüğü toplum temeli üzerinde değil, hemen hemen tümüyle kişisel örnek ile toplumsal kurumlar arasındaki *ilişkiler* üzerinde odaklar.

Coleridge'in temel yaklaşımını burada yalnızca özet olarak gösterebiliriz. Bu yaklaşımın belki de en iyi tarif edildiği yer, Wordsworth'e yazdığı bir mektupta yer alan, Coleridge'e özgü o karmaşıklığı taşıyan bir cümledir:

> Kısaca, [...] insan zekâsı açısından değerli olan her şeye Ölüm'ün damgasını basan, açık seçik görüntüleri sarih kavramlarla karıştırarak kendini kandıran ve ancak sezgilerin mümkün olduğu veya Hakikat denen görkeme erişebilece-

ği yerde boş yere kavramları talep eden mekanizm felsefesinin yerine hayatı ve aklı koyarak insan zihnini geliştirmenin ve disiplin altına almanın yöntemlerinde genel bir devrim [şarttır]. Kısaca, olgular teoriye, teori yasalara, yasalar da yaşayan ve akıllı güçlere terfi ettirilmelidir.[33]

Keza:

> Dolayısıyla her türlü gerçek felsefenin temeli, özsel bilgi olan, aklın derin düşünceye dalması ile –yani bütünle bir olduğumuzun bilincine vardığımızda ortaya çıkan, şeylerle ilgili sezgi ile–; gerçekliği, gerçekliğin yadsınmasına, yekpare hayatın durmadan değişen çerçevesine aktarırken kendimizi bütünden ayrı varlıklar gibi düşünüp doğayı zihnin, nesneyi öznenin, şeyi düşüncenin, ölümü yaşamın anti-tezi olarak düşündüğümüzde kendini gösteren sezgi arasındaki farkın her yönüyle kavranmasıdır. Bu ikincisi, soyut bilgidir ya da salt anlamanın bilimidir [...] ki, öncekinin (yani bütünle bir olduğumuzun bilincine vardığımızda ortaya çıkan sezginin) aracı olmak yerine, kendi başına var olduğunda; hafıza, düzenleme ve genel iletişim amacıyla canlı bir kelimenin ölü bir dile tercümesi olmak yerine kendi başına var olduğunda bir kuruntu bilimine yol açar.[34]

Burada önemli olan ayrım, "temel bilgi" ile "soyut bilgi" arasındaki ayrımdır, ancak ikincinin "hafıza, düzenleme ve genel iletişim" işlevi de inkâr edilmemektedir. Karşıtlık, "düşünmek" ile "hissetmek" arasında değil, ikisinin tarzları arasındadır; her ikisinin temel tarzlarının birliği vurgulanır:

> Benim kanaatim şudur: Derin düşüncelere ancak derin duyguları olan biri erişebilir ve her hakikat bir esinlenme türüdür. [...] Şayet ortada sadece bir *kanaat* varsa, kamuoyunun *kanaatinden* farklı bir *kanaat* taşımak küstahlıktır.[35]

> Derin duyguyla *fikirlerimizi söndürürüz*, hayatımızdan, kendimizden kastımız da budur.[36]

> Ruhun [*spirit*] böyle, geleneğin suretlerinin üzerine çıkarılması, duyuların da ruh dünyasına yükseltilmesi, yüce ve tanrısal olana dair olduğunda bile düşüncede var olan bu hayat – ki hayat adını almaya layık tek şeydir ve onsuz, organik yaşamımız uyurgezerlik halinden ibaret olurdu; işte o, fırtınada demir atılacak yegâne yerdir ve aynı zamanda her türlü hakiki bilginin temelindeki ilkedir; insan doğasının bütün çelişkilerinin, dünyanın tüm muammalarının tatminkâr bir şekilde çözülmesidir. Bir tek o, okumuşundan cahiline kadar herkese aittir ve ayrım yapmadan herkese anlaşılır bir dille konuşur – yeter ki yürekten dinlensin. Zira herkeste var olan bu şey, uyandırılabilir, ama verilemez. Fakat bunun bir tür bilgi olduğunu sanmayalım. Hayır! O bir varlık biçimidir, daha doğrusu, hakikaten *var olan* yegâne bilgidir ve diğer tüm bilimler onun sembolü oldukları ölçüde gerçektirler.[37]

Kuşkusuz, Coleridge örnekten formülasyona geçtiğinde aynı zamanda daha belirsiz, daha tartışmalı bir faaliyete geçmektedir. Hatta burada, Mill'in Coleridge'in sistemleştirme girişimlerinden çıkarsadığı şeyin gerekçelerini de görebiliriz. Coleridge'de temel bilgi ile soyut bilgi, bunlara kendisinin verdiği tanımlar gereği, daima iç içedir ve kimi zaman kendisi de ikisini kolaylıkla karıştırabilmiştir. Bununla birlikte Coleridge, asıl vurgularında hem Bentham'dan, hem de Mill'in "genişletme" girişiminden o kadar farklı bir şey sunar ki, onun etkisini "insancıllaştırıcı" bir unsur olarak yorumlayamayız – formülasyonunun bütün yetersizliklerine rağmen, insana ve topluma dair *alternatif* bir anlayış sunmuştur o. Gelgelelim, bu anlayış, "uyandırılabilir, ama verilemez".

"Kültür"ün sanat dalları bağlamında inşa edilişinin, Coleridge'le ve daha sonra Ruskin'le başladığı söylenebilir. Fakat bu da yalnızca kısmi bir sonuç olacaktır, çünkü sanat dalları esas itibarıyla, Coleridge'in tanımlamayı amaçladığı "temel bilgi"nin yalnızca bir sembolüdür. Benzer bir kriter, faaliyetlerimizin diğer yönleri için de en az bunun kadar gereklidir. Coleridge, gerçekten de, Mill'in onu tanımladığı gibi "çığır açıcı bir kafa"ydı; ama attığı tohumlar, hikâyedeki gibi, farklı topraklara düştü.* Mill'de, "insancıllaştırılmış faydacılık" diye adlandırdığım şeyi filizlendirdi. Kısmen Coleridge'le aynı kaynaklardan hareket eden Ruskin ve Carlyle'da, Mill'inkinden çok farklı, ama aynı zamanda toplumun daha sonraki gelişmesinde etkileri görülecek özel bir dizi toplumsal ilkenin yetişmesini sağladı. Daha sonra, T. H. Green'in, ve devletin işlevleri meselesini Coleridge'in benimseyeceği ve değer vereceği şekilde ele alan idealist okulun etkisiyle birleşti. Yine de, çığır açıcı bir kafa, özellikle Coleridge'inkinden bahsettiğimizde, sadece düşünce ürünlerine bakılarak değerlendirilemez. Bundan bağımsız olarak, hatta kendi "soyut bilgi"lerinin bazılarından bağımsız olarak, Coleridge, olağanüstü değerli bir deneyim örneği olarak kalmıştır: "Saf bir eylem ve kuvvet olarak *düşünmenin*, düşünceden farklı bir şey olarak düşünmenin özünü daha önce hiç bu şekilde görmemiştim."[38]

---

* Kitab-ı Mukaddes'teki mesel: "Ekincinin biri tohum ekmeye çıktı. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düştü. Kuşlar gelip bunları yedi. Kimi, toprağı az kayalık yerlere düştü. Toprak derin olmadığından hemen filizlendi. Ne var ki, güneş doğunca kavruldular, kök salamadıkları için kuruyup gittiler. Kimi, dikenler arasına düştü. Dikenler büyüdü, filizleri boğdu ve filizler ürün vermedi. Kimi ise iyi toprağa düştü, büyüyüp çoğaldı, ürün verdi." Markos, 4: 3-9 – e.n.

Notlar

1 "Coleridge"; yeniden basım *Mill on Bentham and Coleridge*; giriş F. R. Leavis (Londra, 1950) s. 105.

2 *A.g.e.*, s. 105.

3 *A.g.e.*, s. 105.

4 *A.g.e.*, s. 106.

5 *A.g.e.*, s. 106-107.

6 *A.g.e.*, s. 107.

7 *A.g.e.*, s. 108.

8 *A.g.e.*, s. 99.

9 *A.g.e.*, s. 84.

10 *A.g.e.*, s. 63.

11 K. Britton, *John Stuart Mill*, 1953, s. 13.

12 *Letters of John Stuart Mill*; ed. Elliot (1910); Cilt I, s. 88.

13 "Bentham"; yeniden basım *Mill on Bentham and Coleridge*; s. 84.

14 *A.g.e.*, s. 148.

15 *A.g.e.*, s. 70.

16 *A.g.e.*, s. 73.

17 *On the Constitution of Church and State* (1837 bas.), s. 67.

18 T. Allsop tarafından kaydedilen Sofra Sohbeti; yeniden basım Nonesuch Press Coleridge; s. 476-477.

19 "Coleridge"; yeniden basım *Mill on Bentham and Coleridge*; s. 129-130.

20 *A.g.e.*, s. 131-133.

21 *A.g.e.*, s. 140.

22 *On the Constitution of Church and State*, V.

23 *A.g.e.*, s. V.

24 "Bentham", *Mill on Bentham and Coleridge*, s. 66.

25 *On the Constitution of Church and State*, V.

26 *A.g.e.*, s. V.

27 *A.g.e.*, s. V.

28 *A.g.e.*, s. VI.

29 *A.g.e.*, s. VI.

30 "Coleridge", *Mill on Bentham and Coleridge*, s. 147.

31 John Stuart Mill, *Autobiography*, yeniden basım World Classics; s.125.

32 *A.g.e.*, s. 113.

33 Wordsworth'e Mektup, 30 Mayıs 1815, yeniden basım Nonesuch Press Coleridge, s. 661.

34 *The Friend*, 2. Kısım, 11. Makale.

35 Poole'a Mektup, 23 Mart 1801.

36 *Notebooks* 1801; yeniden basım Nonesuch Press Coleridge, s. 158.

37 *The Friend* (1818), Kısım 2, Makale 11.

38 *Notebooks* 1801; yeniden basım Nonesuch Press Coleridge, s. 159.

Thomas Carlyle

Carlyle, 1829'da *Edinburgh Review*'da "Zamanımızın Alametleri" adlı önemli makalesini yayınladı. Makale, zamanının toplum düşüncesine Carlyle'ın ilk, fakat muhtemelen en kapsamlı katkısıydı. Yirmi sayfayı biraz aşan kısa bir yazıdır bu, ama Carlyle'ın daha sonraki çalışmalarına temel oluşturacak genel tavrı ortaya koymasının yanı sıra, pek çok başka yazarın genel düşüncesinde yer edinecek ve İngiliz toplum eleştirisi geleneğinin belli başlı unsurlarından birisi olacaktır.

Carlyle'ı etkilemiş olup bu belirleyici metinde biraraya gelen unsurları ayrıştırmak kolay değil. Önceki kırk yılın Alman düşüncesinin etkisi açık: İlk akla gelen adlar Goethe, Schiller, Jean Paul ve Novalis. Carlyle bu alanda hem kapsamlı okumalar yapmış hem de metinler yazmıştır; sözgelimi, Novalis hakkındaki makalesi, "Zamanımızın Alametleri"yle aynı yılda yazılmıştır ve onunla arasında bariz bağlantılar vardır. Örneğin, hakkında eleştiri yazısı yazdığı *Novalis Schriften*'in ikinci cildindeki *Fragmanlar*'da yer alan *mekanik* ve *dinamik* düşünme arasındaki karşıtlığa "Za-

manımızın Alametleri"nde yer verir. Pek çok başka fikrin ve ifadenin izini de bu şekilde sürmek mümkün. Keza, kendisi de aynı kaynakların pek çoğuna başvurmuş, ama aynı zamanda onları geliştirmiş olan Coleridge'in etkisinin işaretleri vardır. Carlyle bu sırada Coleridge'le çoktan tanışmıştır ve iki adam arasındaki ilişki, her zaman açık değilse de, önemlidir. Carlyle Coleridge'den daha sistemlidir, ama aynı zamanda daha dardır da: Coleridge'deki bir ima, Carlyle'da bir tavra dönüşür. Bu ve benzeri etkileri görmek önemli, ama tüm bunlar Carlyle'ın metninin özgünlüğüne halel getirmiyor. Düşünce tarihi, yalnızca etkilenimlerin soyutlanmasıyla ilerlerse, ölü bir çalışma olur. Carlyle gibi bir düşünürde önemli olan, çağının olaylarına verdiği dolaysız karşılığın niteliğidir: Terimler, formülleştirmeler, fikirlerin morfolojisi esasen ikincil bir meseledir ve yine esasen etkilenimin konusudur. Carlyle "Zamanımızın Alametleri"nde, dönemin İngilteresi'ne, adını ilk kendisinin koyduğu sanayiciliğe doğrudan bir cevap vermektedir: Hem insanların genel tepkilerinin niteliği, duygusu –ancak dolaysız biçimde kavranabilecek o çağdaş duygunun yapısı–, hem de bakış açılarının ve biçimsel sistemlerin mahiyeti ve çatışmaları karşısında verilen dolaysız bir cevap. "Zamanımızın Alametleri" ifadesi de, bu anlamda doğru vurguya sahiptir.

Bu makale, araştırmacılar tarafından bilinse de, genelde hak ettiği ölçüde tanınmaz. Carlyle'ın başka metinlerinden çok daha fazla alıntılanmayı hak etmektedir. Genel tanımlamayla başlayabiliriz:

> Eğer çağımızı tek bir sıfatla nitelememiz gerekseydi, onu Kahramanlık, Bağlılık, Felsefe ya da Maneviyat Çağı olarak değil, her şeyden çok Mekanik Çağ diye nitelemeye meyilli olurduk. Çağımız, kelimenin açık ya da kapalı her anlamında, Makine Çağı'dır. [...] Hiçbir şey doğrudan ya da el-

> le yapılmıyor; her şey kurala ve iyi düşünülmüş tertibata uyuyor.[1]

Bu önerme, önce üretim yöntemlerindeki değişimlere atıfla açıklanıyor:

> Her meslekte, daha hızlı olana, cansız olana yer açmak için, yaşayan zanaatkâr işliğinden uzaklaştırılmaktadır. Mekik, dokumacının parmaklarından düşmekte, daha hızlı iş gören demir parmakların eline geçmektedir.[2]

Daha sonra, bunun sonucu olan toplumsal değişimler anlatılıyor:

> Bu ilave gücün toplumsal sisteme ne gibi değişiklikler getirdiği; servetin nasıl arttıkça arttığı, ve aynı zamanda belli kesimlerin elinde toplanarak eski ilişkileri nasıl alışılmamış bir şekilde değiştirdiği ve zengin ile yoksul arasındaki mesafeyi nasıl açtığı sorusu, Ekonomi Politik uzmanları için, şimdiye kadar karşılaştıklarından çok daha karmaşık ve önemli bir soru olacak.[3]

Bunlar, süreklilik göstermiş ve artık bildik hale gelmiş bir çözümleme türünün açık ifadeleridir; bunları okuyunca, Marx'ın daha sonra Carlyle'ın çalışmasının bu yönünü neden övdüğünü anlamak kolay olur. Ancak, Carlyle çözümlemesine başka bir yönde devam eder; Matthew Arnold'ın da *Kültür ve Anarşi*'de teslim edebileceği olgulardır bunlar:

> Şimdi yalnızca dışsal ve fiziki olan değil, içsel ve manevi olan da makinelerce yürütülmektedir. [...] Aynı alışkanlık yalnızca eyleme tarzlarımızı değil, düşünme ve hissetme tarzlarımızı da düzenlemektedir. İnsanlar, elleriyle olduğu kadar kalpleri ve kafalarıyla da mekanikleşmektedirler. Kişisel gayrete, her türden doğal güce olan inançlarını yitirmişlerdir. Umutları ve gayretleri, içsel mükemmelliği değil, dışsal bir-

lik ve düzenlemeleri, kurumları, yapıları, şu ya da bu türden Mekanizmaları hedefliyor. Bütün çabaları, bağlılıkları, kanaatleri makinelere yöneliyor ve mekanik bir nitelik taşıyor.[4]

Bunun örnekleri olarak Carlyle aşağıdakileri delil gösteriyor:

> Dışsal olandan başka hakiki bilim olmadığına dair [...] içsel bir inanç; iç dünyaya (şayet hâlâ öyle bir şey varsa tabii) götüren, akla gelebilecek tek yolun dış dünyadan geçtiği inancı; yani, kısaca, mekanik olarak araştırılıp anlaşılamayan herhangi bir şeyin, hepten araştırılamaz ve anlaşılamaz olduğu kanısı.[5]

> *Sırf siyasal düzenlemelere* karşı gösterilen olağanüstü ilgi. [...] Sanki yasalar ve yönetim düzgün işlerse, halimiz dört dörtlük olacak, gerisi de kendiliğinden halledilecek! Bu ilkeye o kadar bağlıyız ki, ve aynı zamanda garip bir şekilde o kadar mekaniğiz ki, aramızda, özel olarak bunun üzerine kurulu, "tedvin" [*codification*] ya da soyut kural-koyma adı altında yeni bir meslek doğdu; böylelikle herhangi bir insan grubu, makul bir ücret karşılığında, bir tescil koduyla telif edilebilir – üstelik özel yapım silah taşıyan ilginç kişilerden çok daha kolay bir şekilde, çünkü bunun için insanların ölçümden geçirilmesi *gerekmez*.[6]

> Mekanikçilik şimdi köklerini insanın en derin inanç kaynaklarının içine salmış bulunuyor ve oradan meyve veren, zehir akıtan sayısız sapını insanların tüm hayatına ve faaliyetlerine sokuyor. [...] İnsanın bilme ve inanma gücü olan akıl, şimdi neredeyse Mantıkla, ya da sırf düzenleme ve iletme gücüyle eşanlamlıdır. Onun aracı artık Tefekkür değil, Tartışmadır. [...] Herhangi bir nesne karşısında sorduğumuz ilk soru, "Bu nedir?" değil, "Bu nasıl?" sorusudur. [...] Çünkü her "Neden" sorusuna karşılık, bir "Bu

yüzden"imiz olmalıdır. İnsana ve Tanrıya dair her şey hakkında kendi küçük *teorimiz* var.[7]

Artık din [...], büyük ölçüde, dünyevi zevklerin küçük bir miktarı karşılığında çok daha büyük miktarda semavi zevkin elde edilebildiği, sırf ince hesap üzerine kurulu, akıllı uslu, basiretli bir duygu oldu. Böylelikle Din de Kâr'a, ücret için yapılan bir işe dönüştü.[8]

Fiziksel açıdan en Güçlü olana yönelik bu yüceltme, Edebiyat içine de yayılmıştır. [...] Bir eseri "hakiki" olduğu için değil, "güçlü" olduğu için beğeniyoruz; bir eser hakkındaki en büyük övgümüz, onun bizi "etkilemesi"...[9]

Bizim [...] "yüksek ahlakımız", aslına bakılırsa, daha büyük bir Erdem sevdasından değil de, Polis'in daha da mükemmelleşmesinden, çok daha mahir ve güçlü bir Polis olan o Kamuoyu'nun mükemmelleşmesinden doğan "adi bir suç"tur.[10]

Her bakımdan Güce tapıyor ve onun peşinden gidiyoruz. [...] Artık kimse Hakikati, ona yaraşır biçimde, sonsuz bir sevgiyle sevmiyor; sadece sonlu bir sevgiyle, bir metresi sever gibi seviyor. Hayır, doğrusunu söylemek gerekirse, insan Hakikate *inanmıyor* ve onu bilmiyor, sadece "onu *düşünüyor*" ve diyor ki "her şey olabilir"! Yüksek sesle her yerde onu ilan ediyor ve onunla birlikte cesaretle ileriye atılıyor – tabii arkasında ona tezahürat yapan bir kalabalık varsa; bir yandan da omzunun üzerinden arkasına bakıyor ve tezahüratlar dindi mi o da duruyor.[11]

Bunlar, içten gelen taleplerin ışığında bakıldığında, dışsal bağlılıkların kusurlarıdır. Ama:

Öylesine girift ve ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olan ve birbiri aracılığıyla var olan insan faaliyetinin bu iki bölü-

münün sınırlarını çizmek, doğası gereği olanaksızdır. Bu ikisinin göreli önemleri [...] farklı zamanlarda, o zamanların özel eğilimlerine ve ihtiyaçlarına göre değişiklik gösterecektir. Bu arada, şurası yeterince açıktır ki, bizim doğru eylem çizgimiz, ancak her ikisinin uygun biçimde eşgüdümlenmesine ve *her ikisinin* canlı bir şekilde ilerlemesine bağlıdır. İçsel ya da Dinamik kısmın aşırı işlenmesi [*cultivation*], boş, hayalci, pratik olmayan yollara götürür. [...] Keza, dışsal kısmın aşırı işlenmesi de, her ne kadar ilk bakışta daha az sakıncalı olsa da, hatta kısa vadede elle tutulur pek çok yarar sağlasa da, uzun vadede, diğer bütün Güçlerin esası olan Ahlak Gücünü yok ettiğinden, aynı kesinlikle ve belki de çok daha umutsuz bir şekilde zararlı olacaktır. Bizce bu, çağımıza damgasını vuran başat özelliktir.[12]

Carlyle, ortaya koyduğu koşullarda bir dengenin yeniden kurulmasını istemektedir. Onun yazdığı, zamanının bir reddiyesi değil, bir eleştirisidir:

> Bu karanlık özelliklerin, bizim çağımız kadar diğer çağlara da az ya da çok ait olduğunun farkındayız. Fiziki şeyleri el üstünde tutan Mekanikçiliğe iman, her çağda Zayıflığın ve kör Hoşnutsuzluğun ortak sığınağı olmuştur. [...] Ayrıca biliyoruz ki bunlar, bizim çağımızda büsbütün vahimleşmekle birlikte, tablonun sadece bir kısmını oluşturmaktadır. [...] Gelgelelim, iyi kötü açık bir şekilde önümüzde duran bütün bu musibetlere rağmen, toplumun geleceği konusunda asla umutsuzluğa kapılmadık. Umutsuzluk, hatta moral bozukluğu, bu anlamda bize, her durumda temelsiz bir duygu olarak görünmektedir. İnsanın yok olmayan onuruna, bu dünyadaki tarihi boyunca kendisine tahsis edilmiş yüce göreve inanıyoruz. [...] Bu çağ da ilerlemektedir. Onun huzursuzluğunda, durmak bilmeyen hareketinde, hoşnutsuzluğunda, umudun nüveleri vardır. Bilgi ve

> eğitim, acizlerin bile gözünü açmakta, düşünen dimağların sayısını sınırsızca artırmaktadır. Bunun böyle olması gerekir, çünkü hayatımız geriye dönmeye, direnmeye değil, kararlı bir şekilde mücadele ederek ilerlemeye bağlı. [...] Derinde yatan bir mücadele, Yeni ile Eski arasında cereyan eden aşındırıcı bir çarpışma, toplumun tüm dokusuna yayılmıştır. Fransız Devrimi, şimdi gayet açık biçimde görüldüğü üzere, bu güçlü hareketin kaynağı değil, ürünüydü. [...] İşin özü orada kendini göstermiş değildir: hayır, henüz hiçbir yerde kendini göstermemiştir bu öz. Şimdiye kadar bu çabaların amacı siyasal özgürlük olmuştur; ama bu çabalar orada duramaz ve durmayacaktır. İnsanın henüz belirginleşmemiş hedefi, fani hemcinslerinin zulmünden kurtulmanın çok daha ötesine geçen, yüksek bir özgürlüktür. İnsanın bütün soylu kurumları, imanlı çabaları ve büyük başarıları, "insanın haklı vazifesi" olan bu yüksek, ilahi özgürlüğün gövdesi ve gittikçe yaklaşılan simgesidir.[13]

Çağa damgasını vuran başat özelliklere dair bu eleştiri esaslıdır, ancak özellikle bu son paragraflarda egemen olan hava, kuşkusuz bir 20. yüzyıl okuru için çok şaşırtıcı. Bugün bizim için, "insanın yok olmayan onuru", "yüce görev", "kararlı bir şekilde mücadele ederek ilerleme" gibi ifadeler, tartışmanın bir tarafını, "mekanikçiliğe iman"ın eleştirisi ise diğer tarafını oluşturuyor. Birinci iddia bugün yaygın biçimde eleştiriyi göz ardı ederken, ikinci iddia da aynı yaygınlıkla kendisini güç ve umuttan arındırmıştır. Carlyle'ı düşündüğümüzde denge fikri genelde pek aklımıza gelmez; ama bu yazıda hakiki bir dengenin yanı sıra, bugün nadir rastlanan, sezgi ile kararlılığın ince bir birleşimi de vardır. Meslek hayatına bu şekilde başlayan bir adamın, yüzyılının en önemli toplum düşünürü haline gelmeyi hak ettiği rahatlıkla düşünülebilir.

Elbette, Carlyle'ın gerçekten de böyle olduğunun geniş kesimlerce kabul edildiği bir dönem vardı. Herhalde bugün kimse böyle düşünmüyor, ben de kesinlikle öyle olduğunu iddia etmek istemiyorum. Carlyle'ın bu yazıdaki kavrayış gücü daha sonraki eserlerinde de devam etmiştir; en sert metinlerinde bile, yer yer, olağan varsayımlarımızı içten içe alt üst etme gücüne sahiptir. Hayatının çalışmasını sürdürürken gözlemlenen esas sınırlılık, ilişkiler konusundaki temel meseleleri yanlış kurgulamasından ileri gelir. Bu noktada Carlyle, "Zamanımızın Alametleri"nde tarif ettiği durumun kurbanı olur. "Fiziksel açıdan en Güçlü olana yönelik bu yüceltme, Edebiyat içine de yayılmıştır. [...] Her bakımdan Güce tapıyor ve onun peşinden gidiyoruz": Bunlar Carlyle'ın gözlemlediği ve kendisinin de boyun eğdiği hastalığın belirtileriydi. Toplum üzerine daha sonraki bütün yazılarının en önde gelen ilkesi, güçlü bir Lider, Kahraman, ve ona hürmet eden uyruklar ilkesiydi. Carlyle, yazarlık faaliyetiyle, böyle bir kahramanın karikatürü haline gelir. Zamanına damgasını vuran toplumsal ilişkilerin manevi boşluğunu korkunç bir açıklıkla görmektedir: insanlar arasındaki "tek bağ olarak Para" [...] "oysa paranın satın alamayacağı o kadar çok şey vardır ki".[14] İdraki, bu ilişkiler kurgusu çerçevesinde onu onay verici bir tavırdan tümüyle men etmektedir; dolayısıyla o, hiç tartışmasız, bir radikal ve reformcudur. Fakat bunda da yalnızdır, kendisini tecrit edilmiş hisseder: Mevcut ilişkiler çerçevesi, mevcut toplum, ister istemez ona karşıdır, çünkü kendisi de topluma karşıdır. Böyle bir durumda, kendini her türlü verimli toplumsal ilişkiden koparılmış hisseder; Burke'ün sözleriyle, ama Burke'ün göz ardı ettiği koşulların zorlaması sonucunda, Carlyle'ın "uyandırdı[ğı] tutkular dışında siyasetle hiçbir ilgi[si] yoktur."[15] Yoksun olduğu, ya da yoksun olduğunu sandığı şey, güçtür; ama bununla birlikte gücün farkındadır; ayrıca, za-

manının gerçek sorunlarına yönelik (yalnızca kişisel bir kendini beğenmişliğe indirgenemeyecek olan) kavrayış üstünlüğünün de farkındadır. Bu gerilim altında –varılan sonuç zorunlu değildir, ama başkaları da tekrar tekrar aynı sonuca varmıştır– genel olarak arzu edilir olanı, kendi arzusu gibi yorumlar; "yalnız ve güçlü adam" imgesini, kahraman imgesini, ileriyi gören ve lafı dinlenip hürmet ve itaat edilen lider imgesini yaratır. Varılan bu sonuç, genelde Carlyle'ın kişisel ruh durumuyla açıklanır: kendini güç kisvesinde yansıtan güçsüzlük. Ancak, kanıtlanabildiği ölçüde anlamlı olabilecek bu tespit, Carlyle'ın vardığı sonuçların temsil edici niteliğinin hakkını vermez. Bu olgu gerçekten de genele yayılmış, muhtemelen son altı ya da yedi nesle bilhassa damgasını vurmuştur. Güç arzusunun altındaki saikler arasında çok titiz bir ayrım yapmadığımız sürece, bu açıklama mekanik olacaktır. Carlyle'ın durumunda, esas itibarıyla, amaçlar olumlu ve yücelticidir; buna karşılık yaygın durum, yani Carlyle'ın ıslah etmek istediği toplumun yaygın durumu, her açıdan, bu amaçların ahlaken gerisindedir. Durumun trajedisi de aslında buradadır: Gerçek bir kavrayış, gerçek bir ileri görüşlülük, tam da karşı çıktığı durum tarafından, mevcut ilişki yapısı tarafından aşağı çekilir; öyle ki uygarlaştırıcı bir öngörü, işleyişi içinde barbarlığa dönüşür, kahramanca bir amaç, "yüce bir görev" ise, sınıflı sanayi toplumunun idealize edilmiş biçiminden ibaret bir insan ilişkileri tasarımı içinde nihai ifadesini bulur. "Her bakımdan Güce tapıyor ve onun peşinden gidiyoruz" yargısı, alaycı bir yankı olarak geri döner.

Carlyle'ın yazılarının büyük kısmı, üstün güç sahibi adamların, hayal gücünde yeniden yaratılmasına dayanır. Ortada canlı insanlar olmayınca, bir hayat öyküsüyle toplumsal sözleşme içine gireriz. Carlyle'ın Cromwell, Büyük Frederick ve diğerleri üzerine yazdıkları, bu ilginç deneyimi somutlaştı-

rır: tarihle kişisel ilişkiye giren, tanınmış ölülerle yuva kuran bir adam. Burada bizi daha çok ilgilendiren yazıları, "Çartizm" makalesi, *Kahramanlar ve Kahraman Tapıncı* üzerine konuşmalar, *Çağdaş Risaleler*, *Dün ve Bugün* ve *Niagara'da Batmak*. Bununla birlikte, Carlyle'ın eserleri o kadar bütünlüklüdür ki, yazdığı hemen hemen her şey temel sorularıyla ilişkilidir; örneğin, mekanikçiliğe dair en eksiksiz çözümlemesi, *Sartor Resartus*'ta bulunabilir, ayrıca bizlere miras bıraktığı "sanayicilik" kavramını da ilk defa oradaki bir pasajda kullanmış ve tanımlamıştır.

1839'da yayınlanan "Çartizm" makalesi Carlyle'ın gelişmiş yöntem ve inançlarının güzel bir örneğidir. Aç Kırklar krizinin* arifesinde yazılan makale, yazarına özgü bir kavrayış derinliğiyle başlar:

> Gazetelere bakarsanız, Çartizm bitmiş; bir Reform Hükümeti, "Çartizm heyulasını" en uygun ve etkili şekilde "yok etmiş". Gazeteler böyle söylüyor; ama heyhat, gazeteleri okuyanların çoğu, bitirilenin hakikaten de Çartizm'in gerçekliği değil, "heyulası" olduğunu biliyor. [...] Çartizm'in yaşayan özü bitirilmemiştir. Çartizm, büyüyerek öfke ve çılgınlığa dönüşmüş buruk hoşnutsuzluk demektir, dolayısıyla İngiltere'nin Çalışan Sınıflarının kötü koşulları ya da kötü düzeni demektir. Bugüne dek pek çok adı olmuş, daha da pek çok adı olacak bir şey için yeni bir addır. Çartizm meselesi ağır, köklü ve kapsamlıdır; dün başlamamıştır; hiçbir şekilde bugün ya da yarın bitecek değildir.[16]

Bu kabulün ardından, ve hoşnutsuzluğu "çılgınca, yakıcı, habis" diye adlandırmanın çözüm olmadığı yolundaki benzer bir kabulden sonra Carlyle, ünlü "İngiltere'nin Durumu" sorusunu ortaya atar:

---

* 1840'larda, başta İrlanda olmak üzere Kuzey Avrupa'da patates kıtlığının yol açtığı açlık – e.n.

> İngiliz işçilerinin durumu bu kadar mı kötüdür? Akıl ve mantık sahibi işçilerin, o koşullar altında sessiz kalamamalarına, hatta sessiz kalmamalarının gerekmesine yol açacak kadar kötü müdür?[17]

Bu, Cobbett'in sorusudur ve Cobbett tarzında sorulmuştur; o dönemde politik argüman olarak kabul gören savları düşünürsek, bu sorunun –şimdi bize gayet olağan gelen– sağlamlığının, içerdiği gücün hiç de tesadüfi olmadığını, Carlyle'ın başka insanlarda defalarca övdüğü niteliklere –güç ve saygınlık– sahip bir adam tarafından ortaya atıldığını anlarız.

Dickens –Carlyle'dan önemli izler taşıyan– *Zor Zamanlar*'ı yazdığında, eleştiri oklarının hedeflerinden biri de, tam da bu "İngiltere'nin Durumu" meselesinin sistemli bir araştırma konusu olmasıydı: "ölümcül istatistik saati"yle, Mr. Gradgrind'in Gözlemevi. Carlyle'ın böyle saçma bir hataya düşmemesi, Carlyle ile Dickens arasındaki farkın –esaslı bir ciddiyet farkının– boyutlarını gösterir. Carlyle eksik istatistikleri eleştirir, ama o, haklı olarak, Kanun Koyucu'nun "karanlıkta kanun koymaya" devam etmemesi için kanıtların ortaya konmasını ve akılcı araştırma yapılmasını talep eder. Bu tür kanıtlar aranmamasını, yine haklı olarak, *laissez-faire* ruhunun bir belirtisi olarak görür. Makale, *laissez-faire* düşüncesine tüm cephelerden bir saldırıya dönüşür:

> Bütün bu rezilliklerin kaynağı, Pratiğimizin içine öylesine derinden nüfuz etmiş o kendi kendini iptal eden Adamsendecilik ve *Laissez-faire* anlayışıdır.[18]

Carlyle'ın deyişiyle bu 18. yüzyıl doktrini, "her ne kadar zamanı geçtiyse de 19. yüzyılda da idame etmek için" uğraşmaktadır:

> [Bu doktrinin] böylesine rahatça hayata geçme şansına erişeceği bir yüzyıldı o – seleflerinden kalan zengin bir mira-

> sa konmuş bir yüzyıldı; ve haliyle haleflerine de bir Fransız Devrimi, genel bir altüst oluş ve terör saltanatı bıraktı; büyük gökgürültüleri içinde, yangınlar, giyotinler, bombardımanlar, dünya savaşı ve depremlerle sona erdiğini duyurdu böyle bir yüzyıl.[19]

Bununla birlikte, Fransız Devrimi'nin de parçası olduğu hareket henüz sona ermemiştir:

> Bu Çartizm'ler, Radikalizmler, Reform Yasası, Ondalık Yasası ve bundan sonra ortaya çıkacak sonu gelmeyen başka tutarsızlıklar, tehlikeli tartışmalar ve jargonlar da *bizim* Fransız Devrimimizdir: İnşallah biz onu, daha iyi yöntemlerimizle, yalnızca tartışarak geçiştiririz.[20]

Carlyle, bu hareketin kısmen demokrasi mücadelesi olduğunu kabul eder. Ama ona göre, daha sonraki metinlerinde olduğu gibi burada da, demokrasi sadece olumsuz bir çözümdür:

> Yeterli görüş kabiliyetine sahip olan herkes, demokrasinin nihai amaç olamayacağını görür; demokrasinin mükemmelen kazanıldığı durumda bile aslında henüz kazanılan hiçbir şey yoktur – boşluktan ve serbestçe kazanma şansından başka.[21]

Carlyle demokrasiyi aslında, bir anlamda aynı *laissez-faires* ruhunun ifadesi olarak görür: insanların kendi çıkarlarını kovalamada serbest bırakılacakları, düzenin ve yönetimin iptal edildiği bir durum. Demokrasiye yönelik bu tür bir eleştiri, şimdi okunduğunda, büyük bir ihtimalle derhal önyargıyla karşılanacaktır; hepimiz ona "faşist" diye bağırmayı öğrenmişizdir. Fakat bu eleştiride haklı bir yan vardır ve aslında, örneğin 1832 Reform Yasası'yla doruğa çıkan türde bir demokrasi için çok da uygun bir eleştiridir. Demok-

rasi yalnızca siyasal bir düzenleme olarak ele alındığında, Carlyle'ın ithamına açık olacaktır. Bizimki gibi bir toplumda demokrasi ruhu, aslında büyük ölçüde, yeni çıkarları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve bunun sonucunda yeni türden sorunlar yaratan *laissez-faires* ruhudur.

Carlyle, yönetim çağrısı yapar – daha az değil, daha fazla yönetim; daha az değil, daha fazla düzen. Bunun, İngiliz işçi kesiminin talebi olduğunu ifade eder; ve özünde yine haklıdır ve haklı olmaya devam etmiştir – İngiliz işçi sınıfına özgü hareketler, geniş anlamda kuşkusuz demokratik olmakla birlikte, daha fazla yönetim, daha fazla düzen ve daha fazla toplumsal kontrol yönünde olmuştur. Ancak Carlyle bu talebi kendine göre yorumlar:

> İlle anlamak icap ediyorsa, "Beş Nokta"nın* anlamı nedir? Peterloo'dan Place-de-Grève'e kadar, bütün o halk ayaklanmaları ve o çılgın bağırış çağırış nedir? Bağırış çağırışlar, öfke ve acı içindeki kafasız bir yaratığın derdini anlatmaktan aciz çığlıkları; bunlar, aklıselimin kulağı için derdini anlatamayan dualardan ibarettir: "Beni yönlendir, beni yönet! Ben deli ve sefilim, kendi kendimi yönetemem!" Kuşkusuz, bütün "insan hakları" içinde en tartışılamaz olanı, cahil adamın akıllılarca yönlendirilme hakkı, güzellikle ya da zorla onun tarafından doğru yolda tutulma hakkıdır. Doğa daha baştan bunu emreder; Toplum bunu daha fazla dayatarak ve gerçekleştirerek, mükemmelliğe erişmeye çabalar. Şayet Özgürlüğün bir anlamı varsa, içinde diğer bütün hakların kullanılma imkânını barındıran bu hakkın kullanılması demektir.[22]

Bu son cümlelerde Carlyle, Burke'ten hatırlanacak bir noktayı tekrarlamaktadır ve yine ona özgü biçimde bunu,

---

* Çartistlerin Halk Bildirgesi'nde yer alan ilkeler: genel oy hakkı, gizli oylama, meclis üyelerine ücret ödenmesi, meclis üyeliğinde mülk sahipliği şartının kaldırılması, seçim bölgeleri arasında eşitlik – e.n.

"mükemmelliğe erişmeye çabalayan Toplum'un" koşulu olarak görür. Fakat, Burke halihazırda ehil bir yönetici sınıfın mevcut olduğuna inanırken, Carlyle toplumdaki yönetici sınıfların görevlerini savsakladıklarını düşünür. Düşüncesi geliştikçe, özellikle daha sonraki yazılarında, iktidarı elinde tutan sınıflara, kendilerini bu iktidarı doğru kullanmaya hazırlamaları çağrısında bulunur: kendilerini etkin ve sorumlu bir yönetici sınıf haline getirmelerini ve "adamsendecilik"ten arınmalarını talep eder. Carlyle'ın çağrısı aristokrasiye yöneliktir, ama buna en çok kulak veren kesim orta sınıf olur ve bu sınıf içinde Kingsley gibi reformcuların çağrılarının temelini oluşturur. Bu arada, aristokrasiye yapılan çağrı Disraeli tarafından dikkate alınır; Carlyle'ın "Çartizm"i ile Disraeli'nin *Sybil*'i arasında sıkı bağlar vardır.

Carlyle'ın kendisi, "Çartizm" makalesinde diğer yazılarına göre çok daha kesin biçimde ortaya koyduğu kendine özgü önerilere sahipti. Yalnızca genel *laissez-faire* ruhuna değil, "Felçli Radikalizm" dediği şeye de karşıydı – sanayi İngiltere'sinin sefaletini bildiğinden, bunu sadece "zamana ve genel yasalara" havale edebilirdi. En iyi üslubuyla şöyle diyordu:

> Onlar, ortada barış *yokken* "Barış, Barış" diye bağıran mantıksız bir sınıf. Peki "Barış, barış, ben *size söylemedim* mi barışın olmadığını!" diye bağıranlar ne tür bir sınıf?![23]

Carlyle'ın bu "pratik adamlar"a karşı iki önerisi vardır: birincisi halk eğitimi; ikincisi planlı göç. Gerçekten de Malthus'un ilk etkisinden sonra iyice belirginleşen ve Cobbett'in haklı nedenlerle kesinlikle karşı çıktığı ikincisi, reformist bakış açısının belli başlı öğelerinden biri olacaktır. İşsiz entelektüellerle yarım maaş alan subayların (kelimenin gerçek anlamında) önderliğinde göç edecek olanlar, kuşkusuz, faz-

la işgücüydü. Bu öneride Carlyle'ın artı hanesine yazılabilecek tek şey, yine yalnızca işçi sınıfı mensubu yoksullara yöneltilen "üremeyi bırakın" nasihati karşısındaki beklenmedik tepkisidir. Malthus'a karşı üslubu, en az Cobbett'inki kadar etkilidir:

> Bizim sokaktaki Güzel Sally sizin sokaktaki Tom'u kendine hayran bırakmış: Tom'dan durup önce Britanya İmparatorluğu'ndaki işgücü talebini hesaplamasını isteyebilir miyiz? [...] Ah şu muhteşem Malthusçu peygamberler! Tanrı'nın Krallığı kuşkusuz yaklaşıyor, öyle ya da böyle kurulacak; peki sizce o krallık, yirmi milyon işçinin o malum departmanda işi bırakmasıyla mı kurulacak?[24]

Halk eğitimi yönündeki diğer –kuşkusuz daha olumlu olan– öneri de aynı ölçüde etkiliydi. Carlyle pratik başlangıçlardan yanaydı; "Önce alfabe," diyordu, "her şeyin kaçınılmaz başlangıcı": "el becerisi [...] ve en basit mantığa yatkınlık". Bunlar, yetersizlikleri kabul edilse de, muhakkak yapılmalıdır:

> Saygıdan yoksun bilgi, bilgi değildir; böyle bir bilgi belki içsel ya da dışsal bir yetinin, mantık ya da el becerisi yetisinin geliştirilmesi olabilir, ama insan ruhunun kültürü [terbiyesi] olamaz.[25]

Burada konan çekince önemlidir; farklı eğitim türlerinin eleştirisinde "kültür" sözcüğü tam da bu çekinceyi içermektedir. Ama Carlyle, her şeye rağmen, devlet destekli temel eğitime başlanması gerektiğinde ısrar eder:

> Düşünemeyenlere, ama bu beceri kendilerine sunulduğunda düşünebilecek olanlara düşünme yeteneği vermek: bunun, bir yönetimin yerine getirmek zorunda olduğu birinci işlev olduğu düşünülebilir.[26]

Dolayısıyla eğitim, "daha fazla yönetim" yönündeki genel talebin merkezî temasıdır.

"Çartizm" makalesi, Carlyle'ın toplum düşüncesindeki en iyi unsurların büyük kısmını içerir. Pratik etkisi açısından – halk eğitimi ve planlı göç önerilerinde olduğu gibi– faydacılıktan aslında pek farklı değildir; ve daha fazla yönetim yönündeki çağrısıyla, radikal faydacılığın ikinci evresine koşut bir doğrultuya yönelmektedir. Belirleyici vurgu, o güne kadar ekonomi politiğin yasalarınca dikte edilen toplumsal ve insani ilişkilerin dönüştürülmesi ihtiyacı üzerindedir. İnsani ve genel olan bu vurgu, aslında, Carlyle'ın buna alternatif olan, kahraman lider ve hürmetkâr itaatkârlık vurgusundan daha etkili olmuştur.

"Çartizm"den sonra Carlyle'ın ilk tutumlarındaki denge – daha doğrusu görece denge– kaybolur. *Dün ve Bugün* etkileyicidir; Başrahip Samson* ile ortaçağdaki cemaatine ilişkin tasvirleri, 19. yüzyıl eleştirmenlerinin ortaçağ düzeniyle ilgili tasavvurları arasında en esaslı ve en gerçeğe uygun tablodur. Ancak, sanayiciliğin kusurlarını, feodal bir uygarlığın kimi seçilmiş yönleriyle karşılaştırarak göstermek mümkün olmuşsa da, bu çabanın, kendi çağında topluluğu kuracak temelleri idrak etmede ne Carlyle'a ne de okurlarına faydası olur. Tıpkı *Kahramanlar ve Kahraman Tapıncı*'nda yüceltilen figürler gibi, bir kahraman olarak gösterilen Samson da, gerçek anlamda toplumsal düşünüşten vazgeçilip, kararlı bir şekilde kişisel güç üzerine odaklanılmasına işaret eder. Bu değişim, *Çağdaş Risaleler*'de en kesin şeklini kazanır; Carlyle, toplumu yeniden düzenleme işinde mevcut iktidar sahiplerine –"Sanayinin Önderleri"[27] olan aristokrasiye– yüzünü çevirir; onlara yönelik yegâne çağrısı, kendile-

* 1135-1211 yılları arasında İngiltere'de yaşamış Benedikten rahibi. Halktan yana özgürlükçü tavrıyla, yoksullar için ücretsiz eğitim ve hastane gibi hizmetler sağlamasıyla tanınır – e.n.

rini böyle bir liderliğe hazır hale getirmeleri ve bunu üstlenmeleridir. *Niagara'da Batmak* kitabını yazdığı zaman, bu çağrı artık kibirli bir mutlakçılığa dönüşmüş ve daha önceki eleştirilerini insancıl kılan öğeler yok olmuştur. Sıradan insanın haysiyetinin kabulü, o zamandan bu yana İngiliz düşüncesinde kalıcı bir unsur olan "kitleler"e yönelik aşağılamaya dönüşmüştür: Arı Sürüsü, "ezici kalabalıklarla gelen İblis'in Oğulları",[28] "Mankafalık, ahmaklık, rüşvetçilik, biraya ve boş sözlere düşkünlük."[29]

Bir halkın yaşam tarzının tamamı olarak kültür fikri, Carlyle'da yeni bir vurgu kazanır. Bu onun sanayiciliğe karşı saldırılarının temelidir: Toplum adını almaya layık bir toplum, "tek bağın para olduğu" ekonomik ilişkilerden çok daha fazlasını içermelidir:

> "Arz ve talep"e de saygı göstereceğiz; lakin kesinlikle zaruri olan nice "talep" var ki, arzlarına ulaşmak için dükkânlardan başka yerlere gitmek ve paradan hayli farklı şeyler vermek zorundadır.[30]

Bu öteki türden taleplere Carlyle'ın çok kere yaptığı vurgu, onun karakteristik "dâhi", "ilim erbabı olarak kahraman" kavramıyla yakından ilişkilidir. O, bu tür bir adamın ve temsil ettiği değerlerin ihmal edilmesini, toplum düzeninin, başka yerde sert biçimde eleştirdiği güçler tarafından bozulmasının temel belirtisi olarak görür:

> Şu günlerde, toplum düzeninin bozulmasından sık sık şikâyet ediliyor: Toplumun örgütlenmiş pek çok gücü görevini ne kadar kötü bir şekilde yerine getiriyor; erk ve yetki sahibi ne kadar insan, müsrif, karışık, tümüyle düzensiz bir şekilde çalışıyor, deniyor. Hepimizin bildiği gibi, bu çok haklı bir şikâyettir. Ama belki de Kitaplara ve Kitapların Yazarlarına baksak, onlarda diğer tüm düzensizliklerin

> hülasasını bulacağız – dünyadaki tüm karışıklıkların, etrafında deveran ettiği bir *kalp*. [...] Bir Johnson'ı, bir Burns'ü, bir Rousseau'yu, o büyük bilgeleri, varlık sebepleri dünyada avareleri oyalamak olan birer avare gibi görmek ve öylece yaşayabilsinler diye önlerine bir-iki kuruş atıp karşılarında alkış tutmak; belki de *bu*, daha önce işaret edildiği gibi, bir gün işlerin daha da saçma bir evresi olarak görülecek. Bu arada, maddiyatı maneviyat belirlediğine göre, aynı İlim Erbabı Kahraman, bizim en önemli modern şahsiyetimiz olarak görülmelidir. O, bu haliyle her şeyin ruhudur. O ne öğretirse, bütün dünya onu yapar. Dünyanın ona karşı tutumu, dünyanın genel durumunun en önemli özelliğidir.[31]

Bunun, romantik sanatçı fikriyle ilişkisi açıktır. Carlyle, romantik şairlerin daha genç kuşağıyla çağdaştı ve bu konudaki görüşleri, onlarınkiyle –sözgelimi Shelley'inkilerle– çok benzerdi. Bu benzerlik, Carlyle'ın "İlim Erbabı Kahraman" hakkında yazdıklarında kolaylıkla görülebilir:

> Nereden geldi, nereye gidiyor, buraya hangi yollardan ulaştı, yolunda ne şekilde ilerleyebilir, kimseler sormaz. Toplumda bir tesadüftür o. Manevi bir ışık olarak ya doğruya ya da yanlışa sevk ettiği bir dünyada, yaban bir İsmailî gibi dolaşmaktadır.[32]

O halde, moderne özgü (bizim kendi türsel terimimizi kullanmak gerekirse) sanatçı fikrinin oluşmasında Carlyle'ın payı teslim edilmelidir. Yeni tür sanayi toplumuna dair ana eleştiri çizgilerinden birisi olarak bu fikrin özgül gelişimine bir kez daha işaret edilmelidir. Sanat ve bilim uğraşlarının yekûnu olarak kültür fikri ile, toplumun olağan ilerleyişinden daha yüce değerlerin bütünü olarak kültür fikri, tam da burada buluşmakta ve birleşmektedir.

Carlyle, aristokrasinin ve sanayinin önderliğine çağrıda bulunduğunda bile, "manevi aristokrasi" dediği bu diğer kavramı, toplumun hedef alması gereken en yüce değerleri tanımlamak ve vurgulamakla ilgilenen yüksek düzeyde kültür sahibi ve sorumluluk taşıyan o azınlığı vurgulamayı ihmal etmedi. *Niagara'da Batmak* metnine damgasını vuran genel öfke içinde, bu sınıfı, "İngiltere'nin tarihini bir tür İncil gibi yazmak" ve temel toplumsal varsayımlarımızı yeniden düşünmek için şiir ve romanı bir yana bırakmaları konusunda uyarıyordu. Ancak bu, her ne kadar Carlyle açısından önemli olsa da –şiirin Shelley'nin işi olması gibi, bu da onun yapacağı türde bir işti– temel vurgusunu değiştirmedi: aslen ulusal hayatın *niteliğiyle* ilgilenen, bu tür adamlardan –"Yazan ve Öğreten Kahramanlar"dan– oluşan bir sınıfa duyulan ihtiyaç. Bu, Coleridge'in Ulusal Kilise, aydınlar sınıfı fikriydi. Carlyle, farklı terimlerle aynı öneriyi getiriyordu: "organik bir Edebiyat Sınıfı". Böyle bir sınıfın en iyi şekilde nasıl düzenleneceği konusunda emin değildi ama: "Hangisi en kötüsü, diye sorarsanız, şöyle cevap veririm: Halihazırda sahip olduğumuz, Kaos'un hakemlik ettiği [düzen], bu en kötüsüdür."[33]

Bu, tek tek yazarlara "para yardımı yapma" meselesi değildir:

> Bunun tek tek İlim Erbaplarına etkisi çok büyük değildir, onlar birer bireydir, büyük gövdenin içinde son derece küçük birer parçadırlar; mücadeleye devam edebilir, alışık oldukları üzere ya hayatta kalır ya da ölürler. Ama bu, tüm toplumu derinden ilgilendirir: İzinde yürüsün diye *ışığını* yüksek yerlere yansıtacak mıdır... Ben bunu, organik olmayan Edebiyat Sınıfı bozukluğunu, tüm bozuklukların merkezinde yer alan ve onların hem sonucu hem kaynağı olan bozukluk olarak görüyorum.[34]

Toplumun ortak iyiliği için böylesi bir *elit* fikri, günümüze kadar yok olmamıştır. Şimdi, gerek Coleridge'de ve Carlyle'da, gerek onlardan sonra yazan Matthew Arnold'da vurgulanması gereken tek şey, onların anladıkları şekliyle toplumun o zamanki mevcut örgütlenmesinin, böyle bir sınıfın idamesine maddi bir temel sağlamadığıdır. "Kültür" adı altında kümelendirilen faaliyetlerin yeni tür toplumun ana amaçlarından *ayrılması*, şikâyetlerin ortak zeminiydi:

> Yaklaşık bir yüz yıl öncesine kadar, hiçbir Büyük Ruh'un, bu bozukluk hali içinde, toplumdan ayrı yaşadığı; içindeki ilhamı Basılı Kitaplar yoluyla anlatmaya çabaladığı ve insanların bunun karşılığında kendisine vermeye tenezzül ettiği şeylerle kendine yer bulup geçinmeye çalıştığı görülmemiştir. Pek çok şey alınıp satılmış, pazar yerinde kendi kendini sattırmaya terk edilmiştir; ama bir Kahraman Ruh'un ilham dolu aklı için bu durum, o tarihe kadar hiçbir zaman, hele ki bu çıplaklıkla söz konusu olmamıştır.[35]

Yeni toplumun dar hedeflerinin, kusurlu örgütlenmesinin algılanabileceği en dolaysız kriter buydu. "Kültür"ün ayrı bir varlık ve eleştirel bir fikir olarak tanımlanması, daha genel yargılarla pekiştirilen bu terimler çerçevesinde olmuştu.

Carlyle'ın kendisine gelince, onun hakkında çok daha fazlası söylenebilir. Her bakımdan o kadar dikkate değer bir adamdı ki, ortaya attığı fikirler ile bu fikirlerin dolaysız anlam kazandığı deneyim yekûnu arasındaki karşıtlık, alelade ironinin ötesindedir. Onun etkisi derin ve kapsamlıdır; nitekim kitap boyunca ilerledikçe, onu yankılayan seslerin yüzyılımıza kadar uzandığını göreceğiz. Carlyle'ın hem kendisindeki hem de uyandırdığı etkideki kusurlar apaçık meydandadır. Ancak, çok sık kullandığı bir sözcük vardır ki, karakterinin asli niteliğini hâlâ ifade eder: kendisine duyulan

değil, kendisinin duyduğu *hürmet* – karşısında her türlü kinizmin, her türlü yarım inancın, kayıtsızlıktan duyulan her tatminin mutlak insani karşıtını bulduğu, yaşayan bir çabaya hâkim olan ciddiyet.

Notlar

1 *Works of Thomas Carlyle*; Cilt II, s. 233.
2 *A.g.e.*, s. 233.
3 *A.g.e.*, s. 233-234.
4 *A.g.e.*, s. 234, 235, 236.
5 *A.g.e.*, s. 238.
6 *A.g.e.*, s. 239-240.
7 *A.g.e.*, s. 245.
8 *A.g.e.*, s. 247.
9 *A.g.e.*, s. 248-249.
10 *A.g.e.*, s. 249.
11 *A.g.e.*, s. 249.
12 *A.g.e.*, s. 244-245.
13 *A.g.e.*, s. 250-252.
14 *Works*, Cilt VI (1869); s. 154.
15 *Reflections on the French Revolution*, s. 12.
16 *Works*, Cilt VI, s. 109-110.
17 *A.g.e.*, s. 111.
18 *A.g.e.*, s. 152.
19 *A.g.e.*, s. 153.
20 *A.g.e.*, s. 137.
21 *A.g.e.*, s. 145.
22 *A.g.e.*, s. 144.
23 *A.g.e.*, s. 174-175.
24 *A.g.e.*, s. 183.
25 *A.g.e.*, s. 178.
26 *A.g.e.*, s. 175.
27 *Past and Present*; *Works*, Cilt VII, s. 231.
28 *Shooting Niagara, and After*; 1867, s. 4.

29 *A.g.e.*, s. 10.

30 *Works*, Cilt VI, s. 154.

31 *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*; *Works*, Cilt VII, s. 147.

32 *A.g.e.*, s. 148.

33 *A.g.e.*, s. 154.

34 *A.g.e.*, s. 156.

35 *A.g.e.*, s. 143.

Sanayi Romanları

Sanayiciliğe yönelik tepkileri anlamaya çalışırken, henüz oturmamış bir sanayi toplumundaki hayattan canlı görüntüler sunmakla kalmayıp, bu doğrudan tepkilerin hangi varsayımlara dayanarak ortaya konduğunu da gösteren, yüzyıl ortalarında yazılmış bir grup ilginç romana başvurmazsak olmaz. *Mary Barton*; *Kuzey ve Güney*; *Zor Zamanlar*; *Sybil*; *Alton Locke* ve *Felix Holt*'tan örneklerle, yeni toplumun gerçeklerini ve duygu yapısını anlatmaya çalışacağım.

Mary Barton (1848)

Mary Barton, özellikle de ilk bölümleri, 1840'larda sanayileşmenin yol açtığı acılara edebiyatta verilmiş en etkileyici karşılığı oluşturuyor. Kitabın gerçekten etkileyici olan yanı, işçi sınıfı evlerindeki gündelik hayat havasını kendince kaydetme yönündeki yoğun çaba. Kitapta kullanılan lehçeyle ilgili ayrıntılı açıklamalarda, çay daveti tasvirinde yiyecek fiyatlarının ayrıntılarının titizlikle gösterilmesinde, Bartonlar'ın oturma odasındaki mobilyaların tek tek sayılarak tarif edil-

mesinde, ve "Oldham Dokumacısı" baladının (yine açıklamalar eşliğinde) sunuluşunda görülebileceği gibi, kullanılan yöntem, kısmen belgesel bir kayıttır. Bu kayıt başlı başına ilgiyi hak etmekle birlikte, yöntem bir nebze yabancılaşmaya sebep olmaktadır. [Kitabın yazarı Elizabeth] Gaskell'ın bahtına, bu hayatta bir gözlemci, bir aktarıcı rolü düşmüştür ve bizler de bu durumun bir ölçüde hep farkındayızdır. Fakat, Green Heys Fields'daki gezintiyi, Bartonlar'ın evindeki çay davetini, özellikle de "Yoksulluk ve Ölüm" başlıklı bölümde John Barton ile arkadaşının bodrumda açlıktan ölmek üzere olan aileyi bulmalarını anlatışında, hayal gücüyle yeniden yaratılmış sahneler söz konusu. Doğrusu İngiliz romanının, bu tür ailelere özgü duygu ve tepkileri (aktarıcı konumundaki birinin daha çok yoğunlaşma eğiliminde olduğu maddi ayrıntılardan daha belirleyici olan meseleleri) inandırıcı bir şekilde yaratabilmek için, D. H. Lawrence'ın ilk eserlerini beklemesi gerekmişti. Her ne kadar Mrs. Gaskell, anlattığı ortamların bilfiil parçası olmanın yazdıklarına katacağı sahiciliği asla veremese de, duygulara dair sezgisel kavrayışı sayesinde bu sahneleri gayet ikna edici kılabilmektedir. "İhtiyar Alice'in Geçmişi" adlı bölüm, köylerden ve taşradan sanayi şehirlerinin sokaklarına ve bodrumlarına getirilen o ilk nesillerin durumunu çok parlak bir şekilde dramatize eder. Dokumacı ve doğa gözlemcisi Job Legh'in öyküsü, kentsel sanayi ortamına gösterilen diğer tepkiyi çok canlı bir şekilde somutlaştırır: canlıların yaşamına adanmış, bir ömür süren inceleme – amatör bir bilimsel çalışma örneği ve aynı zamanda, yaşadığı ortamla arasındaki zıtlık yüzünden büsbütün keskinleşip bir tür hırçınlığa dönüşen, tabiat varlıklarına yönelik bir içgüdü. Baharda Green Heys Fields'da yürüyüşe çıkan fabrika işçilerinde; bir daha hiçbir zaman görmeyeceği köyündeki çalı süpürgesi için ot toplayışlarını bodrumunda hatırlayan Alice Wilson'da; topladığı böcekleri me-

rakla seyreden Job Legh'de – bu ilk bölümlerde, bir neslin, sanayileşmenin yeni ve ezici deneyimi karşısında gösterdiği karakteristik tepki somutlaşır. İlk bölümlerin diğer kısımları, çoktan temel bir işçi sınıfı geleneğini oluşturmaya başlayan duygudaşlığın ve işbirliği içgüdüsünün gelişimini ve devamlılığını etkili bir şekilde gözler önüne serer.

O halde, *Mary Barton*'ın başlarındaki duygu yapısı, duygudaşlıkla yapılmış bir gözlemin, büyük ölçüde başarıya ulaşmış imgesel tanımlama çabasıyla birleşmesinden oluşur. Kitap böyle devam etmiş olsaydı, kendi türünde çok büyük bir roman olabilirdi. Ancak kitap ilerledikçe yöntemin vurgusu değişir, bunun da birkaç nedeni var. Bir neden, kitabın yazılış sürecindeki garip bir hikâyede aranabilir. Kitap ilk başta *John Barton* adıyla çıkacaktı. Mrs. Gaskell'ın daha sonra yazdığı gibi: "Diğer karakterlerin hepsi John Barton karakteri etrafında oluştu: O benim kahramanımdı, duygusal açıdan en yakın hissettiğim *esas* kişiydi."[1] Ve ekliyor: "Karakter ve onun bazı bazı konuşmaları, tanıdığım yoksul bir adamın aynısıdır."

Anlaşıldığı kadarıyla, kitapta daha sonra gerçekleşen vurgu değişikliğinde ve bunun sonucu olarak adının *Mary Barton* olarak değiştirilmesinde, Gaskell'ın yayıncısı Chapman and Hall'un rolü var. Bu meselenin ayrıntıları hâlâ bilinmiyor, ama dışardan gelen bu müdahalenin romanın şekli üzerindeki etkisini kabul etmemiz gerektiği ortada. Gerçekten de, kitabın daha sonraki kısımlarında anlatılan John Barton çok şaibeli bir figürdür. Cinayet işleyerek, Mrs. Gaskell'ın yalnızca duygudaşlık sınırlarının dışına çıkmakla kalmaz (ki bu anlaşılabilir bir şeydir), daha önemlisi, gücünün de sınırları dışına çıkar. Vicdan azabı, anlatılan ve tasvir edilen bir şey olarak mevcuttur, ama Gaskell'ın "kahramanım, duygusal açıdan en yakın hissettiğim *esas* kişi" diye tarif ettiği bir adamın içine düştüğü çöküş hali olarak zayıf ve neredeyse arızidir. Bunun nedeni, yayınlanan haliyle roma-

nın, Barton'ın kızına odaklanmasıdır – onun Jem Wilson ile, "şen şatır âşığı Harry Carson" arasındaki kararsızlığı; Wilson'ın mahkemesindeki ıstırabı; davanın kilit tanığının peşine düşüp son dakikada kurtarması; Wilson'a olan aşkının bilincine varması: bütün bunlar, Viktorya dönemi duygu romanlarının bildik ve şaşmaz olay örgüleridir ama kalıcı bir ilgiyi hak etmezler. Bugünden baktığımızda, romanın başka bir şekilde tasarlanmış olması mümkün görünmüyor. Mrs. Gaskell, "Diğer karakterlerin hepsi *Mary* Barton karakterinin etrafında oluştu" diye yazmış olsaydı, kitabın tamamlanmış haliyle ilgili intibamızı doğrulamış olacaktı.

Gaskell'ın yayıncısının etkisi hesaba katılmalıdır ama, John Barton'a her halükârda baştan beri katil rolü verilmiş olsa gerek; belki de Gaskell'ın niyeti, özünde iyi olan bir adamın kayıp, acı ve umutsuzluk nedeniyle korkunç bir cinayeti işlemeye itildiğini göstermektir. Bunun izlerini romanın son halinde bile görmek mümkün, ama besbelli ki yazılış sürecinde bir noktada Gaskell'ın başlangıçtaki duygusal yakınlığı tıkanmış ve ardından, kitabın adında yapılan değişikliğin işaret ettiği vurgu değişimiyle birlikte, John Barton kadar tehlikeli olmayan Mary Barton figürüne yaklaşmıştır. Bu nokta, yazarın içinde çalıştığı duygu yapısının ayırt edici bir özelliği olmasa, bu kadar önemli olmazdı. Mesele yalnızca yazarın, cinayetin şiddetinden irkilmesi, kahramanı olarak algıladığı adamın yaşadığı bir olay olarak cinayetin içine giremeyecek kadar çekinmesi değildir. Mesele aynı zamanda, önceki bölümlerin son derece titiz, temsil edici niteliğiyle karşılaştırıldığında, cinayetin kendisinin de istisnai olmasıdır. 1831 yılında Werneth Pole Bank'li Thomas Ashton adlı birisinin az çok benzer koşullarda öldürüldüğü doğrudur ve Ashton ailesinin, kitaptaki Carson cinayetini bu olaya gönderme olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Mrs. Gaskell, bu benzerliği bir mektupla reddederken, hemen hemen aynı günlerde Glas-

gow'da yaşanan benzer olaylara değinir. Ama aslında, siyasi cinayet şeklindeki tepki, dönemin bütününe bakıldığında o kadar aykırı durur ki, adeta açık bir çarpıtmadır. Kayıtlara geçmiş bir-iki olay, bilakis, bu durumun altını çizer. Gözdağı olayları, grevlerin bilerek kırıldığı sırada yaşanan kezzap atma gibi durumlar bile eklenince durum değişmez; ayrıca, o sıralarda yabancı gözlemciler, en ciddi acıların çekildiği dönemlerde bile İngiliz işçi sınıfının tepkisinin bireysel şiddet yönünde olmadığını şaşırarak teslim etmişlerdir. Elbette Mrs. Gaskell hiçbir şekilde temsil edici bir roman yazmakla yükümlü değildi; özel bir vakayı ele alma hakkı vardı. Ama başka yerlerde romana kasıtlı olarak temsilî bir hava verilmiştir ve Mrs. Gaskell, söylediği gibi, John Barton'ı "tanıdığı yoksul bir adam"ı model alarak anlatmıştır. Kuşkusuz bu durumun asıl açıklaması, bir sendika tarafından görevlendirilen siyasi katil John Barton figüründe, zamanın üst ve orta sınıfları arasında yaygın olan *şiddet korkusunun* dramatize edilmesi ve bu korkunun, gemleyici ve denetleyici bir etken olarak Mrs. Gaskell'ın derin yaratıcı duygudaşlığının içine bile sızmış olmasıdır. Çalışan insanların ipleri kendi ellerine alacağına ilişkin korku yaygın ve karakteristiktir; Harry Carson'ın öldürülmesi de, gözlemlenmiş ve üzerinde düşünülmüş bir deneyim olmaktan çok, bu korkunun ve ona karşı gösterilen tepkilerin hayal gücüyle işlenmesidir.

Mrs. Gaskell'ın, cinayeti bizzat tasarladığı ve "kahramanım, duygusal açıdan en yakın hissettiğim *esas* kişi" dediği karakteri katil olarak seçtiği hatırlandığında, bu durum iyice açıklığa kavuşur. Bu açıdan şiddet eylemi –yoksulların ıstırabını hor gören bir adamı hedef alan ani saldırı– nihayetinde yazarın yüzleşmeyi başaramadığı bir yansıtmaya benzemektedir. Öldürme eyleminin imgesel olarak seçilmesi ve ardından cinayetten imgesel olarak irkilinmesi, temanın tamamında gereken duygu bütünlüğünü bozan bir etki yarat-

maktadır. Yayıncıların etkisi hesaba katılsa bile, Mary Barton'a yönelmek aslında Gaskell'ın da işine gelmiş olmalı.

Sanayi yoksullarının acılarını Elizabeth Gaskell kadar derinden hisseden pek az kişi vardır. Manchester'da bir papazın karısı olarak bu acıları bilfiil görmüş, pek çok başka romancı gibi bunları yalnızca anlatılanlardan ya da ara sıra yapılan ziyaretlerden öğrenmemiştir. Acıya verdiği tepki derin ve içtendir, ama merhamet böyle bir duygu yapısı içerisinde tek başına kalamaz. *Mary Barton*'da merhamet, kafa karıştırıcı şiddetle ve şiddet korkusuyla birleşmekte, ve sonunda, fiilî durumun sefaleti katlanılmaz olunca, bir tür yok saymayla desteklenmektedir. John Barton tövbekâr olarak ölür, yaşlı Carson aldığı intikamdan pişman olur ve –şefkatli gözlemcinin işverenlerden beklediği gibi– karşılıklı anlayışa ve iyileştirmeye yönelir. Bu, karakteristik insancıl sondur ve saygıyı kesinlikle hak etmektedir. Ama, Mrs. Gaskell'in duygudaşlık gösterdiği kişiler için bunun yeterli olmadığını fark ederiz. Mary Barton, Jem Wilson, Mrs. Wilson, Margaret, Will, Job Legh –Gaskell'ın duygusal yakınlığının asıl nesneleri– kitabın, başlangıçta incelemeyi istediği durumdan çok farklı bir şekilde sonlanmasına sebep olurlar. Hepsi Kanada'ya gidecektir; daha fazla yıkıcı sona yer yoktur. Fiilî durum içerisinde bir çözüme ulaşılması umulabilirdi, ama yazarın gönlünden kopan çözüm, mevcut güçlüklerin ortadan kaldırılması ve merhamet duyulan kişilerin tehlikeden uzak Yeni Dünya'ya taşınmalarıdır.

Kuzey ve Güney (1855)

Mrs. Gaskell'ın ikinci sanayi romanı *Kuzey ve Güney* bu kadar ilginç değildir, çünkü gerilimi daha azdır. Burada yazar, gerçek konumuna –şefkatli gözlemci– yerleşmiştir. Güneyli bir din adamının kızı olarak yetişmiş ve buna uygun duy-

gular taşıyan Margaret Hale, babasıyla birlikte sanayi bölgesi Lancashire'a taşınır ve bizler de onun tepkilerini, gözlemlerini ve elinden gelen iyiliği yapma girişimlerini izleriz. Bu büyük ölçüde Mrs. Gaskell'ın kendi durumu olduğu için, kitaptaki bütünlük diğerine kıyasla hayli belirgindir. Margaret'ın fabrika sahibi Thornton'la tartışmaları, dönemin siyasal ve ekonomik kavramları çerçevesinde ilginç ve sahicidir. Ama, bu uzun tartışmaların kitaba dahil edilmesinin de işaret ettiği gibi, romanın vurgusu artık, işçilerin hayatları hakkındaki duygularına yaratıcı biçimde ulaşma çabasından çok, işçilere *yönelik* tutumlar üzerindedir. Burada da, sorun çözme tarzı ilginçtir. Margaret ile Thornton arasındaki ilişki ve sonunda evlenmeleri, Kuzeyli imalatçının pratik enerjisi ile Güneyli kızın gelişmiş duyarlılığının birleşmesini sağlar: Bu neredeyse açıklıkla ifade edilir ve bir çözüm olarak görülür. Thornton, "insanlarla sırf 'para ilişkisi'nin ötesinde bir ilişki geliştirme olanağı yakalamak için"[2] Kuzey'e geri döner. Margaret tarafından insancıllaştırılmış olarak, bizim bugün "sanayide insan ilişkilerinin iyileştirilmesi" dediğimiz şeyi yapacaktır. Sonuç saygıyı hak ediyor, ama Thornton'ın bu işe yalnızca Margaret'ın etkisi altında değil, aynı zamanda onun himayesi altında kalkıştığını da kaydetmek gerek. Durumu gören diğer imalatçılar, Thornton'ın dediği gibi, "memnuniyetsizlikle başlarını sallayıp suratlarını asacaklardır". Bu durum karakteristik olabilir, ama Thornton, her ne kadar iflas etmiş olsa da Margaret'ın beklenmeyen mirasından yararlanmasıyla, bir istisna teşkil edebilir. Başka bir yerden gelen para, yani Viktorya çağı romanında başka türlü çözülmez olan pek çok sorunu çözen miras yolu, zaten Güney'in nezaket ve insancıllığından etkilenmiş Thornton'a insancıl deneyleri için olanak sağlayacaktır. Mrs. Gaskell bir kez daha, katlanılmaz olan duruma tepkisini –kısmen rastlantısal da olsa– o durumun dışına çıkarak gösterir.

> Dickens'ın, içinde yaşadığı dünyaya ilişkin eleştirileri genelde gelişigüzel ve arızidir – bir kitabın malzemesine, belirli bir suç hakkındaki hiddet dolu anlatımları katmaktan ibarettir. Ama *Zor Zamanlar*'da Dickens, ilk kez, kapsamlı bir bakışın etkisi altındadır: Viktorya uygarlığındaki insanlık dışı durumların, katı bir felsefeyle, insanlık dışı bir ruhun saldırgan ifadesiyle beslendiğini ve onaylandığını düşünen bir bakıştır bu.[3]

F. R. Leavis'ın *Zor Zamanlar* hakkında yukarda yer verdiğimiz yorumu, Dickens'ın niyetini, Mrs. Gaskell'ın *Mary Barton*'daki niyetinden ayırmayı sağlıyor. *Zor Zamanlar*, imgesel bir gözlemden ziyade, imgesel bir hükümdür. Toplumsal tutumlara ilişkin bir hükümdür ama yine de *Kuzey ve Güney*'den daha fazlasına sahiptir. Egemen sanayicilik felsefesine –yani Mrs. Gaskell'ın, sabırla yıkılabilecek bir yanlış anlamadan ibaret gördüğü o katılığa– dair ayrıntılı ve yaratıcı bir incelemedir. Dickens'ın böyle kapsamlı bir bakışa ulaşabilmiş olması, romana çok şey katmıştır. Buna karşılık, sanayi işçilerine ilişkin insani kavrayışında Mrs. Gaskell kadar başarılı olmadığı açıktır: Stephen Blackpool, Mary Barton'daki insanlarla kıyaslandığında, neredeyse şematik bir figürden ibarettir. Yani, kavrayış gücündeki artış, genelleme ve soyutlamanın getirdiği zorluklarla elde edilmiştir; *Zor Zamanlar*, sanayileşmeyle ilgili bir yaşanmışlıktan çok, bir sanayileşme çözümlemesidir.

Bu bağlamda, *Zor Zamanlar*'la ilgili olarak belirtilmesi gereken en önemli nokta, Thomas Gradgrind'dır. Eserdeki diğer kötü adam olan Josiah Bounderby, yeterince basit bir örnektir. O, kaba bir mantıkla, Sanayi Devrimi'nin itici gücü olan saldırgan para ve güç hırsı idealinin somutlaşmasıdır. Ayrıca bir palavracı, yalancı, kişisel olarak genelde nefret

uyandıran birisi oluşu, elbette Dickens'ın yöntemi hakkında fikir verir. Bu kişisel kusurların o saldırgan idealle birleşmesi zorunlu bir birliktelik değildir (öyle olsa işler çok daha kolay olurdu). Viktorya çağı okurunun büyük bir kısmının (ve belki de 20. yüzyıl entelektüellerinin önemlice bir kısmının) Bounderby'ye karşı duyguları, aslında, ticaretin başlı başına kirli bir iş olduğu yönündeki o eski ve oldukça farklı duyguya dayanmaktadır. Karakterin adı bile (ki Dickens adları bilinçli ve açık bir etki yaratmak üzere kullanır), içinde geçen *bounder* [sütü bozuk] kelimesiyle, bu tipik duyguyu somutlaştırır. Her halükârda, *bounder*'la temsil edilen toplumsal eleştiri, saldırgan ekonomik bireycilik sorunundan oldukça farklı bir meseledir. Dickens, kaba bir mantıkla farklı tepkileri birleştirir, bu nedenle bir duygu kümesinin diğerini nasıl etkilediği rahatlıkla gözden kaçırılabilir.

Thomas Gradgrind konusundaki sorun, mahiyeti bakımından farklıdır. Ona karşı ortaya konan savlar o kadar sağlam, temsil ettiklerinin tecrübeyle çürütülüşü o kadar ustacadır ki, modern okur için Gradgrind'ın tam *ne* olduğunu unutuvermek kolaydır. Akıllarda kalan ismi –Gradgrind– Viktorya çağının katı işverenleri için bir sınıf ismi olarak kullanma hatasının bu kadar yaygın oluşu şaşırtıcıdır.* Dickens'ın bizden yapmamızı istediği değerlendirme aslında daha zordur. Gradgrind, bir faydacıdır: Dickens onu, Cobbett'in ateş püskürdüğü *feylezoflardan*, ya da Carlyle'ın *buhar-makinesi kafalı* diye tanımladığı kişilerden biri olarak görür. Gradgrind'dan bu figürlere uzanan hattı çizmek kolaydır, ama aynı kolaylıkla bir başka hat da çizilebilir: sözgelimi, Thomas Gradgrind'dan Edwin Chadwick'e, oradan da John Stuart Mill'e. Anlatılanlara göre Chadwick, "İngiltere'de en nefret edilen adam"dı, ve Dickens'ın Gradgrind'ından ne-

* Gradgrind ismi İngilizce'de, sadece olgularla ve hesaplarla ilgilenen duygusuz insanları tarif eden bir cins isme dönüşmüştür – e.n.

redeyse hiçbir farkı olmayan yöntemlerle çalışmak ve "her şeye burnunu sokmak"la suçlanıyordu. Mill ise daha zor bir örnektir (gerçi modern okurlar, onun kurbanı olduğunu düşündüğü eğitim sistemi ile Gradgrind sistemi arasında bağ kuracaklardır). Ama, Coketown'u kuran ve yaşatan düşünceleri yargılarken Dickens'ın aklında Mill'in *Ekonomi Politik* kitabının (1849) olduğu kesin görünmektedir (bu arada, Mill'in de tepkisini, "Dickens denen mahluk" sözleriyle gösterdiğini hatırlayabiliriz.)[4] Bugün Mill'in bir Gradgrind'dan çok daha fazlası olduğunu algılamak kolaydır. Ancak Dickens'ın bizi, temsilî figür olan Thomas Gradgrind'ı lanetlerken, aynı zamanda geniş çaplı toplumsal ve endüstriyel reformu savunan yöntem ve yasaları da lanetlemeye davet ettiğini göremezsek, Dickens'ın amacını gözden kaçırırız. Örneğin, bir birey olarak değil de bir tip olarak Gradgrind'ı lanetlemeye davet edilen tipik bir Fabian'ın ne hissettiğini merak etmemek elde değil. Aslında bunun, Gradgrind hakkındaki, yukarda bahsettiğim yaygın hatayla ilgisi olabilir. Kamu komisyonları, Mavi Defterler,* Meclis'in kanun çıkarma faaliyetleri –*Zor Zamanlar*'ın dünyasındaki her şey– Gradgrindvaridir.

Çünkü Dickens, Sömürü'nün karşısına Reform'u koymaz. Bizim genelde bu kavramlardan anladığımızı, o, aynı madalyonun –sanayiciliğin– iki yüzü gibi görür. Dickens'ın gözündeki olumlu unsurlar, toplumsal ilerlemede değil, daha ziyade insan doğasının temelleri olarak gördüğü kişisel nezaket, şefkat ve sabırda yatar. Onda, şeytani imalathaneye karşı örnek fabrika, veya bencil sömürüye karşı insancıl deneyim yoktur. Sistem'e karşı tek tek bireyler vardır. Toplumsallıktan herhangi bir eser bulacaksak, Coketown'a karşı Sirk vardır. Sissy Jupe ile Bitzer arasındaki okul karşılaş-

* Viktorya döneminin, mavi kapaklı oldukları için bu şekilde anılan meclis tutanakları – e.n.

tırması, yaparak ve yaşayarak elde edilen, pratik ama sistemsiz eğitim ile, sistemleştirme ve soyutlama yoluyla elde edilen tutarlı eğitimin karşılaştırılmasıdır. Bu Cobbett'in çok olumlu karşılaşayacağı bir karşıtlıktır; ama hepimiz (bir ölçüde kaçınılmaz olarak) ikinci tarz eğitimden pay aldığımız için, Dickens'ın bizden ne kadar büyük bir yeniden değerlendirme yapmamızı istediğine bir kez daha dikkat çekmek gerek. Burada, içgüdüsel, düzensiz olan, zihinsel olmayan hayat, gerçek duygunun ve her türlü iyi ilişkinin temelidir. Sirk, Dickens'ın bunu dramatize edebileceği ender yollardan biridir, ama önemli olan sirk değil, Sleary'nin tanımladığı deneyimdir:

> [...] bu dünyada sevgi diye bi'şey var, her şey çıkardan ibaret diil, çok başka bi'şey. [...] hesap yapmakta veya yapmamakta kendi bildiği bi yol var, köpeklerde olduğu gibi ona da şu veya bu ismi vermek zor.[5]

Değerlerini böylesi temeller üstüne inşa eden, can alıcı önemdeki bir gelenek içinde karakteristik bir sonuçtur bu. Bir yaşam tarzı olarak sanayiciliğe yönelik başlıca eleştiridir, ve deneyime dayanan temelleri sağlamdır. Burada bilhassa farkına varmamız gereken husus, Dickens'ın bunun toplumsal bir ifadesini görmediği, ya da en azından bunu "bir ad verilebilecek" bir şey olarak görmediğidir. Deneyim, tek tek kişilere aittir. Dickens'ın değerlendirmesine göre, toplumun örgütlenişinin neredeyse tamamı buna karşıdır. Sirk bunu ifade edebilir, çünkü sanayi örgütlenmesinin parçası değildir. Sirk kendi başına bir amaçtır; içgüdüsel ve (kimi açılardan) anarşik, zevkli bir amaçtır. Dickens'ın, değerlerine herhangi bir ifade şekli bulabilmek için sanayi durumunun dışına çıkma zorunluluğunu duyması önemlidir. Bu dışarı çıkış, *Mary Barton*'daki Kanada'ya ya da Margaret Hale'in mirasına benzer. Ama yalnızca bir kaçış değil, belirli türden bir

deneyimin olumlanması olduğu için, bunlardan daha fazlasıdır – o deneyim ki, (Dickens'a göre) zor zamanların gerçek sebebi onun yadsınmasıdır.

Dickens'ın getirdiği eleştiri türü düşünülünce, sanayi işçilerini ele alış tarzının böylesine yetersiz olması kaçınılmazdır. Dickens onları acınacak nesneler olarak görür, çektikleri tüm acıya rağmen muktedir oldukları adanmışlığı teslim eder. Ama çıkarmalarını beklediği tek sonuç, Stephen Blackpool'un söylediğidir: "Amma karışıklık!"[6] Bu makuldür, ama umutsuzluk ve pasif acı çekiş, işçilerin koşullarını iyileştirme girişimlerinin karşısına konmaktadır. Sendikalar, ajitatör Slackbridge figüründe, beylik bir Viktoryen tepkiyle reddedilir. Job Legh gibi, Stephen Blackpool da sendikalara katılmadığı için olumlu gösterilir. Bu noktayı derinlemesine anlamak için Cobbett'le karşılaştırma yapılabilir: Onun da sisteme yönelik eleştirileri pek çok açıdan Dickens'ınkine benzer ve pek çok benzer değerlendirmeye dayanır; bununla birlikte, sendikalarla ilk karşılaştığında bile Dickens'ın hatasına düşmemiştir. Bu husus, Dickens'ın genel tavrı hakkında daha kapsamlı bir yorum ihtiyacına işaret ediyor.

Coketown'a ve onu işleten düzene, temelinde yatan ekonomi politiğe ve saldırgan faydacılığa dair keskin çözümlemeler, Carlyle'a dayanır. Keza, Parlamento'ya ve sıradan reform fikirlerine yönelik düşmanca tepkiler de. Dickens, düşmanlığın yolunu tutar ve bu düşmanlık ona, olağanüstü enerjisini tümüyle vakfettiği kapsamlı bir bakış sağlar. Ama Carlyle'la özdeşleşmesi gerçekte olumsuzdur. Bounderby ve Gradgrind'a karşı hiçbir toplumsal alternatif yoktur: ne zamana ayak uyduran aristokrat Harthouse; ne çökmüş hanımefendi Mrs. Sparsit; gerçekten de hiçbir yerde etkin bir kahraman yoktur. Dickens'ın aldığı toplumsal tutumların çoğu birbirini çürütür, çünkü herhangi bir olağan temsilî pozisyonu dinamitlemek için neredeyse her tür-

lü tepkiyi kullanmaktadır. *Zor Zamanlar*, yapısı ve üslubu itibarıyla, toplumun "ciğerini okumuş", her şeyin iç yüzünü anlamış bir adamın eseridir. Ayrı bir yere koyduğu yegâne insanlar, Coketown'u veya sanayi toplumunu değil, yeryüzünü devralacak mazlumlar, yumuşakbaşlılardır. Bu ilkel duygu, herkesin iç yüzünü gördüğü vehmine yol açan saldırganlıkla birleştiğinde, ergenliğe özgü tavrı oluşturur. Masumiyet yetişkinler dünyasını utandırır, ama aynı zamanda o dünyayı özünde reddeder. Bütünsel bir tepki olarak bakıldığında, *Zor Zamanlar*, sanayi toplumunun karmaşasına ilişkin bir açıklamadan ziyade, o karmaşanın bir belirtisidir – önemli ve devam eden bir belirti.

Sybil, ya da İki Millet (1845)

Sybil bugünden bakıldığında, gelecekteki bir Muhafazakâr Başbakan'ın eseri olarak görülebilir, dolayısıyla dar anlamda siyasi bir roman olduğu düşünülebilir. Ne şekilde okunursa okunsun, siyasi iddia unsurları aşikârdır. Bunlardaki ilginçlik, tarafgirlik ve oportünizmle, ancak ifade gücündeki parlaklık boy ölçüşebilir. Roman, eğer yalnızca siyasi olsaydı çok etkileyici olurdu. Disraeli'nin yazısının dış yüzeyindeki incelik, tek bir tür siyasi iddiayla uyumludur. Kişilere ve duygulara ilişkin tasvirlerinde tahammül edilmez olan şey, siyasete saptığında gayet hoş bir canlılık halini alır. Sanayideki yozlaşmalar konusundaki tasvirleri Dickens'ın Coketown tasvirlerine çok benzemektedir: parlak romantik genellemeler – trenden, seçim kampanyalarından, basılı sayfalardan görülen manzara... Ama ileriyi görme iddiasındaki her retorik gibi, bu tasvirler de çoğunlukla dokunaklıdır. Kırsal yoksulların koşullarıyla ilgili de benzer anlatımlara rastlanır, bunlar *Kuzey ve Güney*'deki yanıltıcı karşıtlıklar karşısında akılda tutulmalıdır. Keza, hayli farklı tarz-

da olmak üzere, *Sybil*'de takas dükkânlarındaki haksızlıklara, her yerde görülen takas sisteminin pratik sonuçlarına dair son derece canlı tasvirler bulunur. Disraeli'nin öfkesi –yolunu açmak isteyen bir dışlanmışın genel öfkesi– onu sık sık biçimsel metninin dışına çıkarır. Londra'daki siyasal ve toplumsal hayata dair düşmanca tasvirler de yine birer genellemedir, ama yoksullar arasındaki yağmacılığa ilişkin tasvirlerle aynı retorik öneme sahip olduklarına kuşku yoktur. Toplumsal olgulara ilişkin herhangi bir meselede Disraeli'nin mesnetsiz otoritesine itibar etmeye hazır olanlar, tabii ki bu adamı yanlış anlamışlardır – tıpkı Dickens'ı da yanlış anlamış oldukları gibi. Ama Disraeli, Dickens gibi, ikiyüzlülüğü genelleştirerek çözümlemede son derece ustadır; insan ıstırabını genelleştirerek retorik kalıba dökmede de neredeyse bir o kadar ustadır. İki işlevin de saygıya değer olduğunun altını çizmek lazım.

Fikirler açısından bakıldığında *Sybil* bir derleme gibidir. Örneğin, şu satırlar Coleridge'den devşirilmiş:

> Bizi daha ehil bir yönetimle ya da daha şerefli bir senatoyla donatmamışsa, Reform Yasası ülke genelinde yararlı bir etki yaratmış olabilir mi? Yaratmış mıdır? Ortak aklın niteliğini yükseltmiş midir? Halkın duyarlılıklarını terbiye edip [*culture*] daha asil ve yüceltici amaçlara yönelmelerini sağlamış mıdır? İngiltere halkının önüne, Hollanda maliye sisteminin vahim sonuçlarla devreye sokulmasından beri bu ülkenin her yerinde egemen olan alçaltıcı niteliklerden daha üstün bir ulusal itibar ve güven sınavı getirebilmiş midir? Bunu kim iddia edecek? Şayet, hayattaki her türlü insancıllığı kirleten açgözlü bir tamahkârlık ruhu son bir buçuk yüzyıldır İngiltere'ye musallat olmuşsa, Reform Yasası'nın kabul edilmesinden sonra Mamnon'un [Servet Tanrısı] sunağındaki tapınç da üç kat artmıştır. Felsefi cümlelere

dayanarak, kazanç sağlamak, biriktirmek ve birbirini yağmalamak; yalnızca SERVET'ten ve MEŞAKKAT'ten ibaret bir Ütopya önermek, işte geçtiğimiz on iki yıldır oy hakkı tanınmış İngiltere'nin nefes kesici işi bu olmuştur – tahammül edilmez köleliğin feryadı bizi irkiltip, açgözlü didişmelerimizden uyandırana dek.[7]

Bu satırların siyasi mahiyet taşıdığı, Whigciliğe yönelik büyük saldırının bir parçası olduğu doğrudur. Ama saldırının terimleri tanıdıktır, çok daha geniş çaplı bir eleştirinin parçasıdır. Yüzyılımızda yepyeni bir keşifmiş gibi tekrar beliren, şu satırlardaki düşünceye bakalım bir de:

"[...] İngiltere'de topluluk/ortaklık[*community*] yok, toplaşma var – ama onu birleştirici değil ayrıştırıcı bir ilke haline getiren koşullar altında toplaşma. [...] Toplumu oluşturan şey, amaçta birliktir, [...] bu olmadan da insanlar biraraya getirilebilir, ama fiilen yalıtılmış olmaya devam ederler."

"Peki şehirlerde de insanların durumu böyle mi?"

"Her yerde durum bu, ama şehirlerde daha ağır. Nüfus yoğunluğu daha haşin bir hayat mücadelesini getirir, bunun sonucunda da birbiriyle fazla yakın temasa sokulmuş unsurlar birbirine nefret besler. Büyük şehirlerde insanlar kazanç arzusuyla biraraya getirilmiş. Birbirleriyle yardımlaşma halinde değil, servet kazanma yolunda birbirlerinden yalıtılmış haldeler; komşularına karşı kayıtsızlar. Hıristiyanlık bize komşumuzu kendimiz gibi sevmemiz gerektiğini öğretir; modern toplum komşu diye bir şey tanımaz."[8]

Çartist Stephen Morley'nin bu görüşleri, birbirinden farklı bir dizi siyasi tavırda ortak olan bir unsurdu. Bunlar, sanayiciliğe yönelik temel bir eleştirinin öğeleri olmaya devam etti.

Zenginlerle yoksullardan oluşan iki ayrı millet fikri, kuşkusuz meşhurdur. Onlardan tek bir millet yaratma girişimi, aydınlanmış bir aristokrasiyi liderliğe taşıma fikrine dayanır. Zira,

> "Başka her şeyde olduğu gibi onlarda da bir değişim var," [...] dedi Egremont.
>
> "Eğer değişim varsa," dedi Sybil, "bunun nedeni bir ölçüde halkın kendi gücünü öğrenmiş olmasıdır."
>
> "Of! Bu yanlış hayalleri çıkar kafandan," dedi Egremont. "Halk güçlü değil; halk hiçbir zaman güçlü olamaz. Kendilerini ispat etme girişimleri yalnızca acı çekmeleri ve karmaşayla sonuçlanacak."[9]

Tabii bu, Cobbett'in ifadesiyle "sessiz olma" yönündeki bildik uyarıdır, ve iyileştirme işini başkalarının –bu örnekte "aydınlanmış aristokrasi"nin– üstleneceği yolundaki, aynı ölçüde bildik varsayımdır. Disraeli, halk hareketiyle ilgili yaygın önyargıları paylaşıyordu: Dandy Mick'in bir sendikaya girişini şöyle anlatır:

> [...] kardeşlerinin çoğunluğunun, ortak esenliğimizi geliştirmek adına –ki bu hususta yegâne yargıç onlardır– sana verdiği her görev ve emri [...] şevk ve hevesle yerine getireceksin: Bu, Soyluların cezalandırılması da olabilir, baskıcı ve zorba efendilerin öldürülmesi, veya bizce düzeltilemez olduğuna hükmedilen bütün fabrika, imalathane ve atölyelerin kapatılması da olabilir.[10]

Bu satırlarda çizilen gizli kapaklı sendikal faaliyet tablosu karakteristiktir. Daha dirayetli değerlendirmenin yanında, bunu da kabul etmek gerekir:

> Karşılaştığı insanlar, hayalinde canlandırdığı o duygu, çıkar ve amaç birliğinin tecessümü değildi. Halkın, halk için-

de düşmanları vardı: onları çoğu zaman imtiyaz sahiplerine yakınlık duymaya, onlarla birleşmeye sevk eden kendi tutkuları.[11]

Bu dirayet, Disraeli'nin başka bazı soyutlamalarında da pekâlâ hayata geçirilebilirdi, ama belki de bunu daha sonraya, siyasal kariyerinin ilerleyen aşamalarına bırakmıştı.

Aktarılan pasajlar, "aydınlanmış aristokrat" Egremont ile "halkın kızı" Sybil'in birleştiği düğüm noktasına yakın bir yerde geçiyor – bu birleşme, romanda Tek Millet'in sembolik yaratılışını temsil ediyor. Tabii Disraeli'nin gönlünden geçen bu, ve romandaki en ilginç örneği oluşturuyor. Zira Sybil, kuşkusuz, yalnızca teoride "halkın kızı"dır. Kitap gerçekte, Sybil'in, mülkü elinden alınmış bir aristokrat olduğunu keşfetmesiyle ilerler, ve evlilik çanları, Tek Millet'e ulaşılmasını kutlamak için değil, Marney ile Mowbray'nin (biri tarımdan diğeri sanayiden elde edilmiş) mülklerini birleştirmek üzere çalar: gerçekten de, asıl mesele olan siyasal gelişmeyi sembolize eden bir evliliktir bu. Hakları iade edilen kadın vâris, tablonun genelinde, Margaret Thornton'ın mirasıyla, Kanada'yla ve At Gezintileriyle yan yanadır. Fakat Disraeli'nin dirayeti önemlidir, çünkü bu yolla, fiilî bir siyasal olaya dönüşecek şeyi somutlaştırabilmiştir.

Alton Locke, Terzi ve Şair (1850)

Alton Locke, kısmen, geleneksel anlamda bir 'ifşaat'tır: "Ucuz ve İğrenç" giyim sanayiindeki düşük ücretli emeğe dair, sağlam bilgiye dayanan, öfkeli ve tutarlı bir anlatımdır. Kitabın büyük kısmını hâlâ bu çerçevede, ilgi ve alakayla okumak mümkün. Bununla birlikte, bu tema açısından Önsöz'ün, tam da daha özgül olduğu için, romanın kendisinden daha etkili olduğunu söylemek de haksızlık olmaz.

Kitabın genel amacı hayli farklıdır. Aslında bir dönüşüm öyküsüdür bu: bir adamın, bilinen anlamıyla Çartist oluşunun, ve [romanın yazarı] Kingsley'deki anlamıyla Çartist olarak yeniden doğuşunun öyküsü. Genel itibarıyla aşırı derecede söylemsel olan bir kitaptaki temel hareket budur. İlk bölümler belki de en etkileyici olanlardır: Baptist evinin karikatürü; merdivenaltı atölyelerdeki çıraklığın öfkeli gerçekçiliği; "tuğla ve demirden hapishaneler"de yaşayanların bilgi ve şiir olarak algıladıkları güzelliğe duyduğu hasrete ilişkin genelleştirilmiş tasvir. Alton Locke'un siyasi faaliyete atılma süreci de, anahatları itibarıyla ikna edicidir. Ancak, bu sürecin tasviriyle birlikte, öne sürülen görüş üzerindeki ana vurguya, olayların uzun uzadıya *tartışılmasına* da geçilir, ki Kingsley'nin asıl dürtüsü de belli ki budur. Tartışma büyük ölçüde ilginçtir; özellikle de bu satırlarda, aşina olduğumuz bir durumu, Carlyle'ın ve üzerinde yoğunlaştığı fikirlerin popülerleştirilmesini gördüğümüz için. Bu tartışma, inanç değişiminin yaşandığı zamandan ("Rüya Ülkesi" başlıklı ilginç bölümden) itibaren, Kingsley'nin adının genellikle özdeşleştirildiği Hıristiyan sosyalist görüşlerle iç içe geçer. Kitabın bu bölümlerinde, fikirlerin soyağacını inceleme fırsatı sunmaları dışında ilgi uyandıracak bir unsur bulunduğu şüphe götürür. Büyük kısmı, eski gazeteleri ya da en azından eski risaleleri okumak gibidir. Dönemin meselelerini bu bölümlerde bulabilirsiniz, ama çerçeve keyfî, bağlantılar mekaniktir. Kitap bir 'otobiyografi' değil, bir risaledir.*

Burada, hikâye ve tartışmayla aynı çerçevedeki sonuca değinsek yeterli. Çartizm'e –bir işçi sınıfı siyasi hareketine– olan yönelim, bu kısımda da olumlu bir bakışla ele alınıyor (Kingsley ve başka yazarların "ilerici" ya da "tehlikeli" düşünürler sayılmalarının sebebi de buydu). Fakat bu kısımda da, kahramanın çabalarına son kertede bir yanılgı olarak ba-

* Kitabın tam adı: *Alton Locke, Tailor and Poet, an Autobiography* – e.n.

kılıyor, hatta bilfiil şöyle deniyor: "sizi buna iten acıları anlıyor, size hak veriyoruz, ama yaptıklarınız son derece yanlış":

> "Evet," diye devam etti, vahiy almış bir kadın peygamber gibi gözleri parlıyor, vücut hatları kabarıyordu, "Bu İncil'de var! Daha ne yapacaksın? Senin sözleşmen o – bütün sözleşmelerin yegâne temeli. Sen de bütün insanlar gibi, seni bekleyen gelecekle ilgili belirsiz telkinlere, karışık özlemlere kapıldın, ve dünya kurulalı beri yapıldığı gibi, ancak Tanrı'nın vahyiyle, Tanrı'nın yöntemiyle yapılabilecek bir şeyi kendi dilediğin yöntemlerle hayata geçirmeye çalıştın [...] Ah! Geçmişe bir bak, geçmişe, İngiliz radikalizminin yarım yüzyıllık tarihine bak ve kendi eylemin, kendi sözünle hükmünü ver: Delicesine talep ettiğin o ayrıcalıklar için uygun muydun? O ayrıcalıklara sahip olanlar da bunun için uygun değillerdi deme bana; durum gerçekten öyle ise, şükret ki onların acizliğine seninki de eklenip karmaşayı daha da içinden çıkılmaz hale getirmemiş. Yeni bir ders çıkar. Sonunda İsa'nın yanında olduğuna inan ve yeni bir varlık ol. Nisan ve Temmuz'daki o korkunç, sefil, gülünç trajedilerden sonra, bırak eski şeyler geride kalsın ve her şey yenilensin. Senin krallığın bu dünyada değil, kullarının kavga etmeyeceği Tanrı'nınkinde, buna inan."[12]

Bundan sonra, kahramanın kaderine –yine– göç etmenin düşmesi şaşırtıcı değildir. Alton Locke, Amerika'ya ulaştığında ölür ama Çartist yoldaşı Crossthwaite, yedi yıl sonra geri dönecektir.

Kingsley'nin, kitabının Cambridge baskısına yazdığı önsözde dediğine göre, toplumun ıslah edilmesi, gerçek anlamda aydınlanmış bir aristokrasinin önderliği altında devam edecektir. Bu, demokrasiye yönelen bir hareket olacaktır, ama tehlikeleri ABD'de açıkça görülen "sayıların zorbalığı" biçiminde bir demokrasi değil. Çünkü:

İnanıyorum ki, Kral, Lordlar Kamarası ve Basın, Tanrıya şükür bugün oldukları yerde durdukça, oy hakkını genişleten her adım tehlike değil güvenlik kaynağı olacaktır; zira kitleleri, memnuniyetten kaynaklanan bir sadakatle; takdir edildiği, güven duyulduğu, çocuk değil adam gibi muamele gördüğü hissiyle düzene bağlayacaktır.[13]

Felix Holt (1866)

Felix Holt 1866 yılına kadar yayınlanmamıştı, ama [yazarı] George Elliot'ın 1848'de, Fransa'da o yıl yaşanan devrimin hemen ardından J. Sibree'ye yazdığı bir mektubu bu kitapla yan yana koyabiliriz:

> Sen ve Carlyle [...] herkeste görmek istediğim hisleri duyan yegâne kişilersiniz – gerçekten muhteşem ve güzel bir şey karşısında, sırf bilge sıfatı kazanmak adına soğukkanlı çekince ve şüpheler öne sürmeden heyecana kapılabilen kişiler. Sizin coşkunuz beni daha da memnun etti çünkü bunu beklemiyordum. Devrim ateşinden yoksun olmanızdan endişe ediyordum. Ama hayır – baldırıçıplaklardan yana ve gözüpek olma noktasında yüzümü kara çıkarmadınız. [...] Artık gerçekten büyük bir harekete tanık olamayacağımız kadar kötü günlerden geçtiğimizi düşünüyordum; çağımızın, organik değil, St. Simon'un safi eleştiri çağı diye tarif ettiği bir çağ olduğunu düşünüyordum; ama yaşadığım dönemden memnun olmaya başladım. Yine de, insanların barikatlarda, İsa'nın –"insanlığa ilk defa kardeşliği öğreten kişi"nin– resmi önünde eğildiği bir sahneye şahit olabilmek için hayatımdan bir yılı seve seve verirdim. Her gün gazeteye korkuyla bakıyor insan, olur da tabloyu kirleten bir şey çıkar diye. [...] Bizim memlekette buna benzer bir hareketin iyi sonuçlanacağına dair hiç ümidim yok. Bizim ça-

lışan sınıflarımız Fransız halk kitlelerine nazaran fazlasıyla geri. Fransa'da halkın *kafası* harıl harıl işliyor; toplumu ilgilendiren konularda yığınla fikre sahipler; toplumsal *reformu* gerçekten arzu ediyorlar; Sancho Panza'nın en sevdiği "Dün sana, bugün bana" atasözünü hayata geçirmek değil tek dertleri. Devrimci ruh bütün ulusa yayılmış ve kırsal nüfusu sarmış – bizde olduğu gibi, yalnızca şehirli esnafı değil. Burada, adalet kavrayışı veya arzusundan çok, bencil radikalizm ve aç şehvaniyet (özellikle tarım ve madencilik yörelerinde) o kadar ağır basıyor ki, devrimci bir hareket yapıcı değil olsa olsa yıkıcı olurdu. Üstelik bastırılırdı da. [...] Zaten bizim Anayasamız'da ağır *siyasal* reform sürecini önleyecek herhangi bir şey de yok. Şu anda koşullarımız ancak buna uygun. Bizi büyük değişimlere hazırlayabilecek toplumsal reform, giderek, Parlamento'nun hem içinde hem de dışında yürütülen çabaların odak noktası haline geliyor. Ama biz İngilizler, ağır ilerleyen solucanlarız.[14]

Bu satırlarda yapılan ayrımlar şaibeli, ama mektubun genel havası, ele aldığımız diğer romancılardan farklı türde bir zekâya işaret ediyor. Mrs. Gaskell, veya Kingsley, ya da Disraeli, tanıklık ettikleri şeylerden ötürü ilgilendiriyor bizi; George Eliot'taysa, tanığın niteliğinden ileri gelen, başka bir ilgi konusu daha mevcut.

Felix Holt'ta bu nitelik çok açık; bir roman olarak, daha önce değerlendirdiklerimizden hayli farklı bir konuma sahip bu kitap. Ama aynı zamanda onlarla ortak birçok yönü de var. Olay örgüsü, bildik bir konunun, mülkiyete dayalı mirasın yarattığı sorunların etrafında dönüyor; yoksulluk koşulları altında ortaya çıkan miras hakkıyla Esther'in, Sybil'le ortak bir yönü var. Sybil'de olduğu gibi, Esther'in de büyük bir mal varlığında hakkı olduğu kanıtlanıyor, ama Disraeli'yle olan benzerlik bu noktada sona eriyor. Harold

Transome, Egremont gibi, ikinci oğul; onun gibi siyasette reformdan yana tavır alıyor. Fakat George Eliot, bir Egremont imgesine –aydınlanmış soylu sembolüne– bağlı kalmaz. Harold Transome, daha kaba bir gerçekliktir, ve Esther'in onunla evlenmesi olanaksızdır. Hakkından feragat eder ve Felix Holt'la evlenir. Sybil'in, Mowbray mirasından vazgeçip Stephen Morley'yle evlenmesi gibi bir şeydir bu. George Eliot'ın yarattığı sonun çok daha gerçekçi olduğunu öne sürmeyeceğim. Eliot'ınki de, Disraeli'nin çok farklı gelişen çözüm kısmı kadar zorlamadır, makbul olana dair belirli bir imgeye uyar. George Eliot daha incelikli bir ağ örer, ama asıl üstünlüğünün ortaya çıktığı yerler romanın bu unsurları değildir.

Bizzat Felix Holt karakterini resmedişinde de büyük bir üstünlük yoktur. Holt, kendi sınıfına sadık kalmaya ve yalnızca "manevi bir güçten" destek almaya ahdetmiş, radikal bir işçi olarak gösterilir. Eğitime ve ağırbaşlılığa inanır, salt siyasal reformdansa toplumsal reformu savunur, ve "yeni türden bir demagog" olmak ister: "mümkünse dürüst bir demagog; halka kör ve aptal olduğunu söyleyecek, onları ne pohpohlayacak ne de sırtlarından beslenecek bir demagog."[15]

Bir karakterin 'ikna edici' olup olmadığına karar vermek hiçbir zaman kolay değil. Bu gibi konularda hepimiz, neyin olası neyin makbul olduğuna ilişkin kendi tasavvurlarımızı dayatma eğiliminde oluruz. Ama eleştirel bir gözle baktığımızda, genelde, bir karakter çeşitli boyutlar içinde var olup bir yaşam imgesi oluşturabilmiş mi, yoksa farklı ve daha basit bir aşamada sabitlenmiş mi, buna karar verebiliriz: Felix Holt örneğinde, karakter fiziki bir görünüm ve bir dizi kanaatte sabitlenmiştir. Mrs. Gaskell, John Barton'ın ilk halini bu çerçevede tasarlayabilirdi, ama diğer özellikler bulunmadığı için, başka gerekçelerle zorunlu görülen olay akışı kendi duygudaşlık sınırlarını aştığında, bir kişi olarak ondan fi-

ilen vazgeçmek zorunda kaldı. Felix Holt, Alton Locke gibi, daha olası bir kahraman olarak tasarlanmıştır: yani, genel tutumu açısından yazarın tamamen yakınlık duyabileceği, yalnızca görece olgunlaşmamışlığıyla ondan ayrılan bir kahraman. Alton Locke gibi Felix Holt da bir ayaklanmaya karışır; Locke gibi onun da bir elebaşı olduğu sanılır; aynen onun gibi hapis cezasına çarptırılır. Bu tekrarlayan kalıp, kaba anlamda bir kopya değildir. Tıpatıp benzer bir korkunun, Mrs. Gaskell'ın John Barton'ı yeniden yazışında da mevcut olan bir korkunun sonucudur. Temelde, çalışan sınıflara duygudaşlıkla bakan, reformist zihniyetli bir orta sınıf mensubunun, ayaktakımının şiddet eylemleri içine çekilmekten duyduğu korkudur bu. John Barton kendini canla başla politik faaliyete verdiğinde, yaratıcısı ona beslediği yakınlığı hemen bir kenara bırakır, bu da eserin tamamı üzerinde bariz bir olumsuz etki yaratır. Artık yazar, haksız yere suçlanan Jem Wilson'a ve onun için uğraşan Margaret'a yakınlık gösterir – Felix Holt'un mahkemesinde Esther'in konuşmak istemesine benzer bu. Ama temel kalıp, şiddete bulaşma korkusunun dramatize edilmesidir: iki kurtarıcı hükmün, masumiyetin ve yanlış anlaşılan niyetin –dolayısıyla kurtarılabilir olmanın– mümkün kıldığı bir dramatizasyon. Asıl ilginci, bu tür bir dramatizasyonun vardığı sonucun, yazarın ilk çekincelerindeki haklılığı gösteren bir kanıt olarak sunulmasıdır. Halk, şuursuzca karmaşa çıkarma eğiliminden vazgeçmediği için, gerçekten tehlikelidir. Onlara yakınlık duyan herkesin de karmaşaya bulaşma ihtimali vardır. Dolayısıyla (çok onaylayıcı bir sözcük), halen devam etmekte olan halk hareketlerinin aptalca ve yetersiz olduğu, aklın yolunun bunlardan uzak durmaktan geçtiği açık yüreklilikle ileri sürülebilir.

Bu türden her harekette yetersizlikler olacağı elbette aşikâr, ama büyük bir romancıdan beklenen ince ayrımların

Felix Holt'ta çizilmediği muhakkak. Cobbett, bu noktada da bir mihenk taşı oluşturuyor, ve 1830'da işçi ayaklanmalarından sonra kendi mahkemesi sırasında aldığı tavır, burada incelediğimiz kurgusal uzlaşmalara kıyasla, gerçek olgunluğun çok daha güzel bir örneği. Cobbett, elleriyle çalışan hemen hemen bütün insanlar gibi, yararlı şeylerin şiddet yoluyla tahrip edilmesinden nefret ediyordu. Ama şiddeti derinlemesine sorgulayacak tecrübeye ve güce de sahipti. Üstelik, George Eliot'ın bariz biçimde inanamadığı bir şeye, sıradan insanların ayaktakımı olmadıklarına, ve ayyaşlık, cahillik, ahmaklıktan çok başka içgüdülere ve alışkanlıklara sahip olduklarına inanıyordu. Felix Holt'un halka "kör ve aptal" olduklarını söylemekle "dürüst bir demagog" olacağını düşünemezdi Cobbett. Bilakis, reform karşıtları için çok işe yarar bir müttefik olduğunu düşünürdü. George Eliot'ın sıradan insanlar hakkındaki görüşü, Carlyle'ın *Niagara'da Batmak*'taki görüşlerine rahatsız edecek kadar yakındı: "mankafalık, ahmaklık, rüşvetçilik, biraya ve boş laflara düşkünlük". Bu her ikisinde de ortak ilk varsayımdı ve (Eliot'ın gerek 1848'e dair yorumunda gerek *Felix Holt*'ta görüldüğü üzere) "siyasal" ve "toplumsal" reform arasında yapılan ayrımın temelini oluşturuyordu. Onlara göre siyasal reform yalnızca "araç"ken, toplumsal reform esastı. Bu yararlı bir ayrımdır, ama Felix Holt'un şu çok tipik konuşmasını düşünün:

> Budalalığı ortadan kaldırmanın yolu, manasız beklentileri ve eşyanın tabiatına aykırı düşünceleri ortadan kaldırmaktır. Su hakkında doğru düşüncelere sahip olmuş ve su buhara dönüştüğünde ve diğer her türlü koşulda neler olacağını bilen adamlar, dünyada büyük bir güç haline gelmişlerdir: pek çok şeyi değiştirecek makinelerin çarklarını onlar döndürüyorlar. Ama, suyun nasıl hareket edeceği ko-

> nusunda yanlış düşünceler olsaydı hiçbir makine yapılamazdı. İmdi, oy verme, seçim bölgeleri, yıllık Parlamentolar ve başka şeyler hakkındaki planların hepsi birer makinedir ve onları çalıştıracak güç –su ya da buhar– insan doğasından, insanların tutkularından, duygularından ve arzularından gelmelidir. Makinelerin iyi ya da kötü işlemesi bu duygulara bağlıdır.[16]

Ama sözü edilen "makineler", sonuçta, daha önce kullanılmış olanlardan farklı işler yapmaları önerilen belirli aygıtlardır. Bütün makineleri, aslında her biri farklı amaçlar taşırken aynı sınıfa sokmak ve önemlerini azaltmak gerçekten mekaniktir. Yeni öneriler, "tutkuların, duyguların ve arzuların" somutlaşmalarıdır; gerçek anlamda bir seçim yapılabilmesi için, başka duygularla desteklenen başka önerilerdir. İnsan burada asıl eleştirinin, "eşyanın tabiatına aykırı düşünceler"le ilgili olduğunu düşünmeden edemiyor, ki bu "eşyanın tabiatı" da, ya sözümona kalıcı bir "insan doğası" ya da sözümona değişmez "toplum yasaları" olabilir. Felix Holt'un sözlerinin devamından anladığımız üzere, bu "yasalar" arasında, her yüz adamdan otuzunda "bir nebze uyanıklık, bir nebze seçme kabiliyeti" bulunacağı, kalan yetmişinin ya ayyaş ya da "cahil, süfli veya aptal" olduğu varsayımı da yer alıyor. Böyle bir varsayımdan yola çıkıldığında, seçim reformunun yararsız olacağını 'kanıtlamak' kolay olur. George Eliot'ın tavsiyesi, esas itibarıyla, çalışan insanların öncelikle Felix Holt gibi adamların önderliği altında "uyanık ve eğitimli" hale gelmeleridir, reformun ancak bundan sonra bir yararı olabilir. Fakat "siyasal" ve "toplumsal" reform arasındaki ayrım bu noktada en keyfî görünümüne bürünür. Reformdan geçmemiş bir Parlamento'daki suistimaller bile, parlamenter reform aleyhine bir argüman olarak öne sürülür – aynı olaylar katlanarak artacaktır. Siyasal reform yoluy-

la, eğitim olanaklarını, böyle bir fırsattan yararlanabilmek için gereken boş zamanı, yoksulluğu ve ayyaşlığı azaltacak çalışma ve barınma koşullarını kazanmak: bunlar ve benzeri bütün hedefler, yani "aygıtlar"ın önerilme sebebi olan amaçlar, tartışmanın dışında bırakılmıştır. Bunlar olmadan, uyanık, sorumlu, eğitimli işçinin, herhalde kendi ("ayyaş, cahil, süfli ve aptal") kafasının içinden tam donanımlı halde doğması beklenmektedir.

Politikanın ve politik bağlılıkların ancak yüzeysel kafalara göre olduğunu; insan doğasının karmaşıklığını takdir edebilmek için bu gürültücü araçları bilgelikle reddetmenin şart olduğunu savunmak nicedir bir tür olgunluk ve derin tecrübe alameti sayılıyor. Bu yaklaşım –"sırf bilge sıfatı kazanmak adına [öne sürülen] soğukkanlı çekince ve şüpheler"– Felix Holt'ta sık sık karşımıza çıkar:

> Ayyuka çıkmış suçlarla –"artan yoksullar", "artan çoğulcular" ve insanı bilgelikle mutluluktan alıkoyan diğer yozluklarla– savaşmak ve onları ortadan kaldırmak gerekiyordu. Böyle bir zaman, umudun zamanıdır. Sonra, bu canavarların cesetleri halkın hayret ve nefret dolu bakışları altında teşhir edilip de, bilgelik ve mutluluk geleceğine aptallar ve mutsuzlar daha da bol miktarda türediğinde, kuşku ve ümitsizlik zamanı başlar. [...] Kimileri, her türlü suçun ortadan kaldırılmasından, ve genel anlamda binyıllık mutluluk çağından bahsetti; hayal güçleri şafağın nefesiyle dolmamış olanlarsa, esasen oy sandığında ısrar ettiler.[17]

Bu bilgece reddiye, karşılığında kayıtsız bir gülümseyişi kışkırtıyor. Fakat şahsen ben bu tür bir pasajda, böyle bir üslupta ("şafağın nefesiyle dolu olmak"; "genel anlamda binyıllık mutluluk çağı") ve içerdiği duyguda ("aptallar ve mutsuzlar daha da bol miktarda türediğinde") yüce gönüllü bir zihnin derin ve yoğun işleyişini değil, geçici olarak

da olsa insanlığa saygısını kaybetmiş bir zihnin ucuz kinizmini görüyorum.

Felix Holt'un düşünceleri, George Eliot'ın düşüncelerinin tam da bu öğeden –ki bir tür düşünsel tükenmişliktir– arındırılmış halidir. Radikalizmin geçip gitmiş ilk evrelerini kifayetsizce analiz etmek, 1860'ların –*Niagara'da Batmak* ve *Kültür ve Anarşi* kitaplarının yayınlandığı yılların– genel haleti ruhiyesiydi. Felix Holt da, aslında bir karakterden çok, bir kişileştirmedir: George Eliot'ın, yayıncısının ısrarıyla yazdığı *Felix Holt'un İşçilere Hitabesi*'nde bir kez daha canlandırır bu rolü Holt. Bu metinde fiilî demokrasinin tehlikeleri daha açıklıkla ortaya konur:

> Sıradan ihtiyaçları olan; esas itibarıyla daha fazla ve daha iyi yiyecek, giyecek, barınak ve boş zaman için mücadele eden bir sınıfın kayıtsız şartsız hâkimiyeti, her şeyi daha adil bir şekilde paylaşmak adına, başarıya ulaşsalar bile [...] sonunda ulusun yaşamını lekeleyecek aceleci önlemlere yol açabilir.[18]

Reform,

> mevcut sınıf ayrımlarını ve avantajlarını doğrudan ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimle değil, Sınıf Çıkarları'nı Sınıf İşlevleri'ne dönüştürerek [ilerlemelidir]. [...] Ayrıcalıksız çalışanlar kalabalığının taleplerinin, geleceği şekillendirecek ilkeleri barındırdığı doğrudur; ama ayrıcalıklı sınıfların geçmişten devraldıkları mirasta, saygın ve asil bir geleceğin onsuz şekillenemeyeceği kıymetli malzemenin bulunduğu da bir o kadar doğrudur.[19]

George Eliot, bu tür düşüncelere kapılmakla, kendi potansiyelini heba etmiştir. Felix Holt karakterinin arkasına saklanmış tavrı, Carlyle, Arnold, ve ikisini dengeleme telaşındaki Mill'inkine benzer, ama ne ilkinin canlılığından, ne

ikincisinin kıvrak pratik zekâsından, ne de üçüncüsünün düşünsel sebatından eser vardır. Fakat şurası açık ki, bir tavır alma girişimi, ne kadar kifayetsiz de olsa, en iyi eserinin temelini oluşturan bir fikirden yola çıkar: toplumun karmaşık bir miras olduğu fikri – gerçi buradan hareket etmek verimli bir sonuç doğurmamıştır. *Felix Holt*'ta bu fikir, belli bir kişisel ilişki kümesi düzeyinde –Mrs. Transome, avukat Jermyn ve oğulları Harold Transome arasındaki ilişki kümesinde– harikulade bir şekilde ortaya konur. *Middlemarch*'ta bu idrak, neredeyse aynı yoğunlukla, taşra toplumunun temsil edici nitelikteki bir kesimine kadar uzatılır. George Elliot, potansiyelini en iyi şekilde kullandığı durumlarda, bütün ilişkilerin yapısında bulunan karmaşıklığı ve neden-sonuç bağlarını yaratmak ve işlemek bakımından İngiliz romanında daima rakipsiz olmuştur. Deneyime dayanan böylesi bir konumdan baktığı için, haliyle toplumu, siyasi soyutlamalarının işaret ettiğinden daha derin bir düzeyde görebilir; ve kendi toplumunu da, kendi deyişiyle "habis" olarak görmektedir. Toplum için kullandığı en gözde metafor, ağdır: "arapsaçı"; "kördüğüm"; "büyük bir ülkenin nicedir büyüyen musibetleri içinden çıkılmaz bir meseledir ". Bu da adildir; Elliot'ın en iyi eserlerinin temelidir. Ama metaforun, karmaşıklığa işaret etmesi bakımından yararı olmakla birlikte, olumsuz bir etkisi de vardır. Zira, toplumsal –hatta doğrudan kişisel– ilişkileri edilginlikle temsil etme eğilimindedir: etki eden değil, etkiye maruz kalan biçiminde. "İnsan," diye yazar, "bu kördüğüm içinden yanlış ipliği çekmekten korkuyor". Makul bir uyarıdır bu, ama imgenin uyandırdığı bütünsel izlenim yanlıştır. Zira karmaşık sistem içerisindeki her öğe aslında etkindir: İlişkiler sürekli değişir ve her eylem –hatta eylemden kaçınma; hiç şüphesiz Felix Holt karakteri– karmaşıklığın gerilimlerini, baskılarını, mahiyetini az da olsa etkiler. Bu, Elliot'ın derin kav-

rayışının değil, yanıldığı noktanın işaretidir, topluma karşı yaklaşımının sonuçta çok olumsuz olduğunun göstergesidir: "derin toplumsal reform" gibi bir ifadedeki genişliğin bile saklayamayacağı bir ayrıntı olumsuzluğudur. George Eliot'la ilgili en önemli husus, tikel karmaşalara çok iyi hâkim olabilmesidir, ama bu, "toplumsal" ilişkiler karşısında "kişisel" ilişkilere ilgi duyma bağlamında ifade edilmemelidir. Elliot, başkalarının yapmaya çalıştığı gibi, bu kategorilerin gerçekten ayrı olduklarına inanmıyordu: *Felix Holt*'un başlarında, "daha geniş bir kamusal hayat tarafından belirlenmemiş bir özel hayat yoktur," diye yazar. Bununla birlikte, çalışan insanların hayatlarına ve sorunlarına temas ettiğinde –bunu seçmiştir– kişisel gözlemleri ve vardığı sonuçlar, bu konularda kuşağının ortak paydası olan genel duygu yapısına hemen hiç direnç göstermeksizin teslim olur – bir yandan aşmaya çekindiği, ama bir yandan da, fazlasıyla izan sahibi olduğu için, canlı bir somutlaşma mertebesine yükseltmediği bir duygu yapısıdır bu. Şart olduğunu bildiği genişlemeyi hayata geçiremez, çünkü gerçekten de "çekilecek doğru ip yok" gibidir. Hemen hemen her türlü toplumsal eylem en baştan yadsınır, ve Felix Holt gibi bir kahramandan beklenecek en iyi şey, kelimenin en geniş anlamıyla elini kirletmemesi olabilir. Böylesine parlak bir zekânın ve işçi sınıfına karşı bu kadar büyük hızla duyulan yakınlığın bundan fazlasını tasavvur edememiş olması, gerçekten de toplumdaki tıkanmanın işaretidir. Zira sabır ve ihtiyat, açık ve net bir hedef olmadığında, çok kolaylıkla rızaya dönüşebilir ve eğer bir toplumun "habis" olduğu biliniyorsa kimsenin rıza gösterme hakkı yoktur.

Bu romanlar, birarada okunduklarında, yalnızca geleneğin yerleştirmekte olduğu ortak sanayicilik eleştirisini değil, eşit ölçüde belirleyici olan genel duygu yapısını da açıklıkla ortaya koyuyor. Kötülüğün idraki, olaylara karışma kor-

kusuyla dengeleniyordu. Duygudaşlık, eyleme değil, el etek çekmeye dönüşüyordu. Bu duygu yapısının ne denli uzun ömürlü olduğunu, zamanımızın gerek edebiyatında gerek toplum düşüncesinde hâlâ varlığını koruduğunu hepimiz gözlemleyebiliriz.

Notlar

1 A. B. Hopkins, *Elizabeth Gaskell: Her Life and Works*, 1952, s. 77.

2 E. Gaskell, *North and South* (1889 baskısı) Bölüm LI, s. 459.

3 F. R. Leavis, *The Great Tradition* (Londra, 1948) s. 228.

4 M. St. J. Packe, *Life of John Stuart Mill*; 1954, s. 311.

5 Charles Dickens, *Hard Times*, Üçüncü Kitap, Bölüm VIII.

6 *A.g.e.*, Bölüm VI.

7 B. Disraeli, *Sybil, or the Two Nations* (Penguin, 1954) s. 40.

8 *A.g.e.*, s. 71-72.

9 *A.g.e.*, s. 267.

10 *A.g.e.*, s. 216-217.

11 *A.g.e.*, s. 280.

12 C. Kingsley, *Alton Locke, Tailor and Poet, an Autobiography* (1892 baskısı) Bölüm XXXVII, s. 285-287.

13 *A.g.e.*, "Preface to the Undergraduates of Cambridge", s. xxxi.

14 J. Sibree'ye Mektup, Şubat 1848, *George Eliot's Life, as Related in Her Letters and Journals* içinde, ed. Cross, s. 98-99.

15 George Eliot, *Felix Holt the Radical* (1913 baskısı), Cilt 2, s. 41, Bölüm XXVII.

16 *A.g.e.*, Cilt 2, s. 89 (Bölüm XXX).

17 *A.g.e.*, Cilt 1, s. 266-267 (Bölüm XVI).

18 George Eliot, *Adress to Workingmen, by Felix Holt* (Blackwood: 1868) *Essays and Leaves from a Notebook* içinde (Blackwood, 1884) s. 341-342.

19 *A.g.e.*, s. 33 ve 348.

J.H. Newman ve Matthew Arnold

Newman, *VII. Söylev, Üniversite Eğitiminin Kapsamı ve Niteliği Üzerine* (1852) adlı eserinde şöyle yazıyordu:

> İngilizcede de, Yunan dilinde olduğu gibi, zihinsel yeterlilik ya da mükemmelliği basitçe ve genel biçimde ifade eden kesin bir sözcük olsa iyi olurdu: dirimsel varoluşa atıfla kullanılan "sağlık" gibi, veya manevi tabiatımıza atfen kullanılan "erdem" gibi. Ben böyle bir terim bulamıyorum – marifet [*talent*], kabiliyet [*ability*], deha [*genius*], bunlar temel malzeme niteliğindeki ham maddeye uygun düşüyor, temrin ve çalışmanın sonucu olan mükemmelliğe değil. Gerçekten de, zihinsel mükemmelliğin belirli türlerine baktığımız zaman, örneğin muhakeme [*judgement*], beğeni [*taste*] ve beceri [*skill*] gibi sözcükler amacımıza yaklaşıyor ama bunlar bile, çoğunlukla, uygulamayı veya sanatı ilgilendiren yeti veya alışkanlıklara uygun düşen sözcükler, kendi içinde ele alınan zihnin kusursuz durumunu ifade etmiyorlar. Keza hepsinden daha kapsayıcı bir terim olan bilgelik [*wisdom*], hiç kuşkusuz, doğrudan davranışla ve in-

> san hayatıyla ilgili. Doğrusu, Bilgi ve Bilim, saf zihinsel fikirleri ifade ediyor, ama bunlar da zihnin bir durumu ya da alışkanlığıyla ilgili değil; zira sıradan anlamıyla bilgi, zihnin koşullarından yalnızca bir tanesidir, sahip olunan bir şeyi veya etkiyi belirtir; bilim ise, zihnin temel malzemesine mal edilmiştir, yoksa, olması gerektiği gibi, halihazırda zihnin kendisine ait değildir. Netice itibarıyla, böyle bir durumda birden çok kelimeye ihtiyaç vardır: önce, kendi içinde hiç de zor olmayan bir düşünceyi –zihnin terbiyesinin [*cultivation*] bir amaç oluşunu– ortaya koyup aktaracak bir kelime; sonra, kesinlikle mantıksız olmayan bir hedefi tavsiye edecek bir kelime; son olarak da o hedefin içinde bulunduğu belirli mükemmelliği tanımlayıp kavratacak bir kelime.[1]

Bu paragrafla ilgili en şaşırtıcı gerçek, Newman'ın "kesin bir sözcük" ihtiyacını "kültür" sözcüğüyle karşılamamış olması. Tezinin temel unsuru, Coleridge'in tanımladığı "kültürlü/terbiye edilmiş" [*cultivated*] ve "kültürlenme/terbiye" [*cultivation*] fikirleriyle açıkça ilişkili. Dahası Newman, son cümlelerinde, Arnold'ın *Kültür ve Anarşi*'de üstleneceği görevi bilfiil ilan ediyor. Nitekim başka bir metninde, "kültür"le olan zorunlu bağlantıyı o da kurmuştur:

> Dolayısıyla, zihin geliştirme* hususunda, zihnin terbiyesinin [*culture of the intellect*] kendi içinde iyi ve kendi başına bir amaç olduğunu baştan kabul ettiğimde, bu geniş anlamdaki yararın eğitimin amacı olduğunu kesinlikle inkâr etmiyorum [...] Beden nasıl ki bir el işine veya başka bir meşakkatli işe adanabiliyorsa [...] zihin de belirli bir uzmanlığa hasredilebilir; fakat zihnin terbiyesi dediğim, *bu* değil. Hakeza, vücudun bir uzvunun ya da organının normalden faz-

* *intellectual culture*: Türkçe'de Fransızca üzerinden yapılmış bire bir çeviriyle "kültür fizik" şeklinde yerleşmiş, "vücut geliştirme, beden eğitimi" anlamındaki *physical culture* (*culture physique*) ifadesinin muadili olarak kullanılıyor – e.n.

> la kullanılıp geliştirilebilmesi gibi, hafıza, veya hayal gücü, ya da akıl yürütme yetisi de bu şekilde kullanılıp geliştirilebilir, ama ben *buna da* zihin geliştirme [*intellectual culture*] demiyorum. Öte yandan, nasıl ki beden, genel sağlığı gözetilerek bakıma tabi tutulur, üzerine titrenir, çalıştırılırsa, zihin de mükemmel durumuna gelmesi için genel anlamda çalıştırılabilir; işte zihnin terbiyesi [*cultivation*] *budur*.[2]

Buradaki önerme, Coleridge'in, bir uygarlık türündeki "hastalık ateşi" ile, "terbiye üzerine kurulu" bir uygarlıktaki "sağlık tomurcuğu" arasında yaptığı ayrımda olduğu gibi, zihnin "genel sağlığı" çerçevesinde ortaya konmuştur. Sağlık, Newman'ın beden için öngördüğü ölçüttür, zihin için koyduğu ölçütse *mükemmellik*'tir:

> Bir fiziki güzellik vardır, bir de ahlaki güzellik: Bir kişilik güzelliği vardır, bir de manevi varlığımızın güzelliği vardır ki bu doğal erdemdir; aynı şekilde zihnin de bir güzelliği, bir mükemmelliği vardır. Bu çeşitli temellerde ulaşılacak ideal bir mükemmellik vardır, ve tek tek her örneğin ona erişmeye çalıştığı, bütün örneklerin ölçütünün de o olduğu görülür.[3]

Bu satırlar da yine Burke'ten Arnold'a uzanan geleneğin parçası. Arnold'ın "kültür" diye adlandıracağı mükemmelleşme, insanlara belirli tür bir uygarlıkta belirli işleri yerine getirmeyi öğretmenin eğitimin amacı olduğunu savunan ve o dönem çok etkili olan faydacılık karşısında giderek ağırlık kazanır. Coleridge, Newman ve diğerleri farklı bir ideal belirlemişlerdir: "insanlığımızı temsil eden nitelik ve yetilerin ahenkli gelişmesi".[4]

Matthew Arnold'ın eserleri için uygun ortamı hazırlayan bu gelişmeler şimdi açıklığa kavuştu. Ama, Arnold'ın yazmaya başladığı döneme kadar, göz önünde tutulan başka bir nokta daha vardı: tam gelişmiş sanayiciliğin toplumsal etki-

lerine, özellikle de sanayide çalışan sınıfın sıkıntılarına karşı gösterilen genel tepki. Bu sıkıntılar konusunda, Macaulay'in "ustalarımızı eğitmemiz gerek" cümlesinde yansıtılan beylik tepki meşhurdur. Macaulay, tipik biçimde, "sıradan insanların cehalet"inin mülkiyete tehlike arz ettiğini, bu nedenle de eğitilmelerinin şart olduğunu savunuyordu. Öte yandan Carlyle, toplumsal menfaat gerekçesiyle eğitimi savunan her türlü iddiayı reddediyordu: "sanki [...] bir hükümetin ilk işlevi [...] düşünme yeteneğini bahşetmek değilmiş gibi".[5] Kingsley ise, *Alton Locke*'un Cambridge baskısına yazdığı Önsöz'de, İşçi Kolejleri'ni tavsiye ediyordu:

> Onlar [*yani Cambridge Üniversitesi mensupları*], hamilik taslayıp gücendirmeden, dinî görüşlerine karışmadan, herhangi bir şekilde bağımsızlıklarına dokunmadan, sadece ortak insanlık namına, tam da bu kitapta en mutsuz ve en tehlikeli kişiler oldukları gösterilen insanları, zihinlerini kullanmayan ve işlevlerini yerine getirmeyen bu adamları eğitmeye yardımcı oluyorlar. Bunun karşılığını da açık ve somut bir ödülle aldılar. O adamlar arasından, kısmen kendi girişimleriyle, kısmen Üniversite'nin beyefendilerinin çabasıyla, bir gönüllü birliği oluşturuldu: bütün Cambridge ahalisinin hizmetine adanmış bir disiplin, sadakat ve uygarlık çekirdeği.[6]

Kingsley'nin son cümlesi, bahsettiği "açık ve somut ödül", daha önce öne sürdüğü gerekçenin bir nevi revizyonu: "sadece ortak insanlık namına". Ama ne şekilde ifade edilmiş olursa olsun, ve şimdi nasıl yorumlanırsa yorumlansın, tepkinin kendisi apaçıktır. F. D. Maurice'in, 1859'da Manchester'daki Ancoats ve Salford İşçi Koleji'nde yaptığı konuşmadan bir alıntıda bunu çok net biçimde görebiliriz:

> İmdi, biz bu tür meseleler üzerine düşünürken, bu meseleler üzerine içtenlikle kafa yorarken, o müthiş1848 yılı ge-

lip çattı – bence tarihin en büyük dönemlerinden biriydi o yıl. [...] Yaşananların, İngiltere halkının, bütün İngiliz sınıflarının kafalarında ve kalplerinde nasıl yer ettiğini düşünerek söylüyorum bunu. [...] İzan sahibi adamların şöyle sözler ettiklerini duyuyorum: "On yıl önce farklı düşünüyorduk. Ama o zamandan sonra hepimiz, işçi sınıfıyla olan ilişkilerimizde yeni bir kavrayışa ulaştık." [...] Yaşananlar bizi korkuttu, kabul ediyorum; ama bu, malımız mülkümüz ve konumlarımız için duyduğumuz bir korku değildi; eğitimimizin bize yüklediği, rütbeden de mülkiyetten de daha büyük sorumlulukları yerine getirmeyişimizden kaynaklanan bir korkuydu. [...] İnanıyorduk ve hissediyorduk ki, bu ülkede, başkalarından bir nebze daha fazla bilgi edinmiş sınıflar bunu hemcinsleriyle paylaşmaya hazır olmadıkları sürece; edindikleri bilgiyi, hemcinsleriyle aralarında bağ oluşturmasından ötürü el üstünde tutmadıkları sürece, İngiltere önce anarşinin, sonra da despotizmin pençesine düşecekti.[7]

Tepki buydu, ve Maurice yöntem üzerine bir not eklemişti:

Yapmak istediğimiz şey, mümkün olursa, öğrettiklerimizin, ders verdiğimiz kişilerle aramızda bir ilişki bağı sağlamasıydı. Bunun nasıl olacağını belki hiçbir zaman anlayamayacaktık. Ama işçilerin kendileri bunu anlamışlardı. 1853 yılında Sheffield ahalisinin bir Halk Koleji kurduğunu duyduk. Bu haber, bizim için eğitimde yeni bir çağın işaretiydi. Bizler Kolejlere mensuptuk. Bu kurumlar bize belirli konuları belirli ölçülerde aşılamakla kalmamış; bizi mesleklerimize hazırlamakla kalmamış; bütün kültürlerin en yükseği olan bir kültüre de tanıklık etmişti.[8]

Arnold'ın dayanacağı zeminin hazırlanmasındaki bu unsur, ancak bu kadar açık bir biçimde ifade edilebilirdi: "Kültür" bu satırlarda, gayet açık bir şekilde, "anarşi"nin al-

ternatifi olarak sunuluyor. Halk eğitimi ihtiyacı birkaç şekilde karşılanabilirdi; özellikle faydacılar, bu alana çoktan el atmışlardı. Ama Maurice'in vurgusu, Coleridge ve Newman'ınkiyle aynıydı. Faydacılığa yönelik genel muhalefet, ve işçi sınıfının artan gücü karşısında gösterilen telaşlı tepki, burada çok belirgin şekilde biraraya gelmişti.

Arnold'ın devraldığı mirasın bir diğer yönünü de kısaca incelemek gerekiyor: babasından öğrendiği önemli tutumlar. Thomas Arnold'ın, 1830'ların zor koşullarında benimsediği liberalizmin en iyi ifadeleri, kendi çıkardığı *Englishman's Register* (1831) gazetesindeki yazıları, ve onyılın başında *Sheffield Courant* gazetesine, sonunda ise *Hertford Reformer* gazetesine yazdığı mektuplardır. Bunların tümü okunmaya değer, ama burada yalnızca iki-üç noktaya işaret etmek gerek. Örneğin, şu karakteristik vurgu:

> Yoksullarla zenginlerin birbirlerine karşı tavrındaki nahoş durumun, İngiltere'nin başındaki en büyük musibet olduğunu söylerken, bu musibetin kaynağının, dışsal koşullarımız kadar, hatta belki ondan fazla, duygularımız olduğunu göstermek istiyorum.[9]

Dönem, devrim dönemidir:

> Üç yüz yıla sığacak olayları otuz yıl içinde yaşamış gibiyiz adeta. Her şey, hep birden, muazzam bir şekilde başladı; daha doğrusu, bunu yapabilenler yaptı, dolayısıyla yapamayanlar da çok gerilerde kaldı.[10]

Bu durumda başvurulacak uygun yollardan biri, eğitimdir:

> Bir halkın, yoksulluğun yaratacağı tahribata maruz kalmadan önce; uygarlığın ilk atılımını yaptığı ve muazzam bir ticari faaliyetin ona eşlik ettiği o kritik anda, genel anlamıyla eğitime ihtiyacı vardır.[11]

Daha derine inen bir diğer yol da, *laissez-faire* alışkanlığına son vermektir:

> [*laissez-faire*,] siyasal akıl adı altında insan bencilliğine çanak tutmuş ilkeler içinde en yanlış olanıdır. [...] Kenarda durup bu en eşitliksiz yarışın kendi yolunda devam etmesine izin veriyoruz; ama bizzat toplum kelimesinin, meselenin bir yarıştan ibaret olmadığına, hedefinin kamu yararını sağlamak olduğuna işaret ettiğini unutuyoruz.[12]

Bu, aşağıdaki gibi hayli farklı düşünme biçimlerinden devşirilmiş tutumlarla birleşebilen, yeni insancıl liberalizmdir:

> Nüfusumuzun hantal ve tam anlamıyla düzensiz kitlelerinin baştan aşağı düzene sokulması gerek. Vücudumuzda, her parçası gerçek anlamda canlı olabilsin diye en keskin duyarlılığa sahip sinirlerin ve en hassas damarların nüfuz etmediği herhangi bir kısım var mı?[13]

Coleridge'den bildiğimiz "organik" kavramı üzerindeki vurgu bu, ve böyle liberal bir babanın böyle liberal bir oğlunun olması şaşırtıcı değildir.

Şimdi Matthew Arnold'ın "kültür" tanımına dönebiliriz: geleneğe nihayet tek bir parola ve isim kazandıran o önemli tanıma. *Kültür ve Anarşi*'de amacını şöyle açıklıyor Arnold:

> [Niyetim,] içinde bulunduğumuz sorunlara çare olarak kültürü önermek; kültür, bizi en çok ilgilendiren konularda bugüne dek düşünülmüş ve söylenmiş en iyi şeyleri öğrenerek mutlak mükemmelliğe ulaşma çabamızdır; ve bugün sadakatle ama mekanik biçimde uyduğumuz beylik kavramlarımızla alışkanlıklarımızın üzerini bu bilgi aracılığıyla taze ve özgür bir düşünce seliyle kaplamaktır – o kavram ve alışkanlıklar ki, onlara mekanik biçimde uyma ha-

> tasına düşmemiz, tam da onlara sadakatle uymanın erdem olduğunu zannetmemizdendir.[14]

Bu alıntı genelde yarıda kesilir – sanki mükemmelliğe ulaşma çabasında yalnızca "öğrenmek" yeterliymiş gibi. Fakat görüldüğü üzere Arnold için bu sadece ilk aşamadır, ardından "beylik kavramlarımızla alışkanlıklarımızın" gözden geçirilme sürecinin gelmesi gerekir. Dahası da vardır:

> Mükemmellik arayışı demek olan kültür, [...] hakiki insani mükemmelliği, insanlığımızın tüm yönlerinin geliştiği *ahenkli* bir mükemmellik olarak tasavvur etmeye ve toplumumuzun tüm kısımlarının geliştiği *umumi* bir mükemmellik olarak düşünmeye sevk eder bizleri.[15]

Demek ki kültür, hem araştırma hem de çabalamadır. Yalnızca "kitabi kültür"ün gelişmesi değil, "insanlığımızın tüm yönlerinin" gelişmesidir. Yalnızca bireyleri, veya toplumun yalnızca bir kısmını ya da kesimini ilgilendiren bir faaliyet de değildir; kültür, esasen *umumidir* ve öyle olmalıdır.

Kültür ve Anarşi kitabı, öncelikle, bu tutumun bir tarifidir; ikinci olarak, 19. yüzyılın kimi başat "kavram ve alışkanlıkları"nın gözden geçirilmesidir; üçüncü olarak da, bu tavrın toplumsal ilerleme üzerinde ne gibi etkileri olacağına dair bir değerlendirmedir. Her üç öğede de Arnold kendinden hemen önce gelen düşünürlerden fazlasıyla yararlanmıştır: özellikle Coleridge, Burke, Newman ve Carlyle'dan. Bununla birlikte kitap, üslubu, kimi örnek ve vurguları açısından özgündür. Üstelik, oldukça farklı bir toplumsal ortamda yazılmıştır. Etkisi çok dolaysız olmuş, ve bu gelenek içindeki herhangi başka bir çalışmadan daha kalıcı bir tesir bırakmıştır.

Arnold'ın kalkış noktası, Carlyle ve Coleridge'den tanıdığımız bir husustur:

> Modern dünyamızda [...] uygarlığın tamamı, Yunan ve Roma uygarlığından çok daha büyük ölçüde mekanik ve dışsaldır, ve sürekli daha da fazla mekanikleşme eğilimindedir.[16]

Toplumsal olgu budur, ve buna denk düşen toplumsal tutumlar, bilinen bir ifadeyle, "aygıtlara" [*machinery*] atfedilen aşırı değerle tarif edilir: yani, araçlara amaçmış gibi değer atfedilmesi. "Aygıtların", ya da beylik kavramların ilk örneği, Servet'tir: "Günümüzde on İngiliz'den dokuzu, refahımızın ve büyüklüğümüzün kanıtının büyük zenginliğimiz olduğuna inanıyor."[17] Buna inananlar, "görgüsüzler"dir [*Philistine*]. Şöyle devam ediyor Arnold:

> Kültür şöyle der: "Bu insanları, yaşam tarzlarını, alışkanlıklarını, davranışlarını, ses tonlarını incele; onlara dikkatle bak; okudukları edebiyatı, zevk aldıkları şeyleri, ağızlarından çıkan sözcükleri, zihinlerini donatan düşünceleri gözlemle; şayet insan, servete sahip olduğunda tıpkı bu insanlar gibi olacaksa, servetin bir nebzesi bile sahip olunmaya değer olur muydu?"[18]

Bu, belli türde bir okurun hayranlıkla altını çizeceği bir paragraf. *British Banner* gazeteleri ve çay davetleriyle "bu insanların" oluşturduğu seyirlik manzara, böyle bir okurun hoşuna gidecektir – tıpkı Coketown'lu Josiah Bounderby karakterini de keyifle izlediği gibi. Farklı düşündüğüm için kusura bakmayın ama, bu satırların havasında öyle bir şey var ki, bize Arnold'ın bu geleneği popülerleştirmekle kalmadığını, hâlâ devam eden kibir ve manevi azamet suçlamalarına da sebebiyet verdiğini hatırlatıyor. Servet denen beylik kavramın yol açtığı hasar, insan ideallerini tek bir amaca indirgemesidir, o da aslında bir amaç değil araçtır. Asıl soru, hiç şüphesiz, servetin hangi nitelikte bir yaşamı idame ettirmek için kullanıldığı sorusudur.

Arnold bu soruyu sormuş, ama cevabında, "amiyane" olana yönelik beylik tepkiyi göstermiştir, ki bu da kendi içinde "amiyane" bir tutumdur. Newman'da "manevi mükemmellik" tanımı, insanın onaylamakta zorlandığı durumlarda bile saygı duyacağı olağanüstü bir saflıkla dile getirilmiştir. Oysa Arnold'da manevi ideale, sık sık, ikinci sınıf edebiyat eserlerine uygun düşecek alaycı ve kötücül bir tür gözlem eşlik eder. Newman'ın en amansız muarızı bile onu kendini beğenmişlikle suçlamayamazdı; Burke'e gelince, önyargıları doruk noktasına çıktığında dahi, takdire değer bir gücü korumayı hep başarırdı. Arnold ise ne bu dokunulmazlıktan nasiplenmişti, ne de bu güçten.

Dostluk Çelengi'nde, bir diğer "beylik kavram" olan "ilerleme"ye yönelik eleştirisinde bunu bir kez daha görebiliriz:

> Senin orta sınıf adamın, sırf mektupları Islington'dan Camberwell'e, Camberwell'den Islington'a günde on iki kez götürülüyor, ve iki ilçe arasında her on beş dakikada bir tren işliyor diye, uygarlığın ve gelişmenin zirvesine ulaşıldığını sanır. Trenlerin onu Camberwell'deki bağnaz ve kasvetli hayattan alıp Islington'daki bağnaz ve kasvetli hayata taşıyor olması, mektupların ona diğer taraftaki hayatın da aynen böyle olduğunu anlatıyor olması umurunda değildir.[19]

Burada da yine verimli bir sorun ortaya atılmıştır, ama Arnold'ın savını kanıtlama biçimi, öncelikle "bağnaz" ve "kasvetli" hükümlerini baştan kabul etmeye dayanır; ikinci olarak da, aslında yanlış tekil örnekler olan ve işlev bakımından Eliot'ın "Camden Town ve Golders Green"ine çok benzeyen "Islington" ve "Camberwell"in konuya dahil edilmesine bağlıdır. Denilebilir ki, bu satırlardan bir ışık sızıyor, ama ona eşlik eden bir tatlılık yok.* Kullanılan edebi

* Matthew Arnold'ın *Kültür ve Anarşi*'de sık sık kullandığı *sweetness and light* ifadesine gönderme. Arnold'da bu ikisi, "tatlılık ve ışık", sırasıyla güzelliği ve aklı

yöntem, günümüzde "Subtopya"* konusundaki beylik anlayışlarda örneklerine bol rastlanan buruk bir romantizmdir.

Gerçek şu ki, tam anlamıyla sanayileşmiş bir toplumun gelişmiş toplumsal yapısında, büyük ölçüde kendini önemseyen sınıf duyguları karışımından kaçınabilecek herhangi bir tepki yoktur. Sınıf beylik kavramının –ki toplumun maddi yapısında sürekli onaylanan bir kavramdır– en büyük zararı, insan davranışı hakkında kategori mahiyetinde duygular önermesi, kişisel ve dolaysız yargılara ulaşmanın zorlukları karşısında kolay yola başvurarak, gerçek bireyleri kitleselleştirip basitleştirmesidir. Arnold'ın sınıf hakkında söyleyecek çok sözü vardı, ama sınıf da etkisinden tamamen kurtulamadığı "beylik kavram ve alışkanlıklar"dan biriydi.

Arnold'ın, birer beylik kavram olarak "sanayi" ve "üretim" hakkında söyledikleri bence takdire değer. Carlyle, Ruskin, ve günümüzde Tawney'nin fikirleriyle örtüşüyor bunlar. Ama beylik kavramları ele alışındaki en iyi örnek, "özgürlük" üzerine değerlendirmesidir. Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabının ilk bölümlerinde söyledikleri de aşağı yukarı aynı olmakla birlikte, Arnold bunları liberalizmin yükseliş dönemiyle olan teması sayesinde takdire değer ölçüde zenginleştirip genişletmiştir.

---

temsil eder. İfadeler, Jonathan Swift'in "Kitapların Savaşı" (1697) adlı hicvî öyküsünden alınmıştır; öyküde, bir kütüphanede Kadimler ile Modernler arasında yaşanan bir tartışma anlatılır: İki taraf, modern kurallara uygun girift bir ağ ören bir örümcek ile, ağın içine uçup onu bozan bir arının karşılaşması üzerine tartışmaktadır. Kadimler'i temsil eden Aisopos (Ezop), arının tarafını tutar ve şöyle der: "Biz Arı olmaktan memnunuz, Kanatlarımız ve Sesimizden başka kendimize ait hiçbir şeyimiz olmamasından memnunuz. Bundan öte neyimiz olduysa, sonsuz Emek ve araştırmayla, Doğanın her bir köşesini dolaşarak elde ettik. [...] Kovanlarımızı Pislik ve Zehir yerine, bu dünyadaki en Muhteşem iki Şeyle, Tatlılık ve Işık'la doldurmayı seçtik" (Kaynak: Jane Garnett'ın yayına hazırladığı *Culture and Anarchy* baskısı [Oxford 2006, s. 179]) – e.n.

* *Subtopia*: İngiliz mimarlık eleştirmeni Ian Nairn'in (1930-1983) savaş sonrası yeniden yapılanma sürecinde modernist mimari ilkelerinin uygulanma biçimini eleştirmek üzere ortaya attığı (1955), *suburbia* [banliyö] ve *utopia* kelimelerinden türetilmiş terim – e.n.

> Özgürlük [...] çok iyi bir attır, ama bir yere varmak için sürülmelidir. Sizler [...] doğru yere varmak için tek yapmanız gerekenin, Özgürlük atına binmek [...] ve onu olabildiğince uzağa sürmek olduğunu sanıyorsunuz. Gazeteleriniz istediğini söyleyebildiği sürece, doğru bilgilendirildiğinizden emin olacağınızı sanıyorsunuz.[20]

Pasaj bugün için de hâlâ geçerli, ve çürütülemez. Arnold, "istediğini yap" müjdesindeki kusurları mükemmelen çözümlemiştir; bunun bir nedeni, insanın görevinin "mükemmelliğe ulaşma çabası" olduğu şeklindeki geleneksel düşünceye bağlı olması; bir diğer nedeni de, toplumsal anlamda, bir grup insanın istediğini yapma özgürlüğüne, "başkalarının istediğini yapan" çok daha geniş bir grup tarafından meydan okunduğu bir dönemi yaşamış olmasıdır. Her iki alanda da yaşanan sonuçları gözlemlemiştir: tek standardın bireysel istekler olduğu durumda yaşanan manevi anarşi tehlikesini de, ayaklanan sınıf gücünü ortaya koyduğunda yaşanan toplumsal anarşi tehlikesini de.

Fakat Arnold'ın eserlerindeki en etkili taraf, "beylik kavramlar"ı ele alışı değil, yaptığı yeniden değerlendirmeye toplumda pratik bir dayanak bulma çabasıdır. Pek çokları, Arnold'ın sadece bencil bir kişisel gelişmeyi salık verdiğini savunur (maalesef üslubu, yer yer, bu iddiaya zemin sağlar). Onlara göre Arnold, toplumun durumu hakkında duyduğu endişeleri dile getirse de, bu durumun iyileşmesini, insanın manen mükemmelleşmesinden sonraya erteler: "Bizim önerdiğimiz kültür, her şeyden önce, içe dönük bir işlemdir [...] Kültür [...] insan tekâmülünü *içsel* bir koşula bağlar."[21] Fakat Arnold'ı gerçekten okuduğunuzda, bunun kasti bir yanlış anlama olduğunu görürsünüz. Örneğin:

> Kültürün yarattığı biçimiyle mükemmellik, birey yalıtılmış haldeyken mümkün değildir. Bireyin, tekâmüle yürüyü-

şünde başkalarını da yanında taşıması, o yöne doğru akan insan selinin hacmini genişletmek ve artırmak için hiç durmadan elinden geleni yapması gerekir, yoksa kendi kişisel gelişimi kesintiye uğrar ve zayıflar.[22]

Keza:

> "Tekâmül yolunda yürüyenlerin sayısı ne kadar az olursa, o yolu bulmak o kadar zor olur." Onun için, şayet söylediğimiz gibi mükemmel olmayı gerçekten istiyorsak, Londra'nın Doğu'sundaki ve başka yerlerdeki tüm hemcinslerimizi, tekâmül yolunda ilerlemek için yanımıza almalıyız; ayrıca, imalat veya nüfus gibi herhangi bir fetişe, bir aygıta yönelik tapıncın –ki bunlar, biz öyle olduklarını zannetsek de, mükemmellik gibi mutlak iyi değildir–, yanımızda taşınmaları mümkün olmadığı için aşağılık ve biçare halde terk etmek zorunda kalacağımız çürümüş ve cahil insanlardan oluşan bir kitle yaratmasına izin vermemeliyiz.[23]

Tavır gayet net, ayrıca sanayiciliğe yönelik temel eleştiriyle de, yoksulluk ve sefaletin artışına gösterilen geleneksel tepkiyle de açıkça uyumlu. Yeni bir millî eğitimi savunan başkaları da vardı, ama hiçbirinde Arnold'ın otoritesi ve etkisi yoktu. Onu "kültürlü eylemsizlik" [*cultivated inaction*] politikası gütmekle suçlayanlar, yalnızca savlarını değil, hayatını da unutuyorlar. Gerek okul müfettişi kimliğiyle, gerek bağımsız olarak, umumi ve insancıl bir eğitim sistemi oluşturma konusundaki çabaları yoğun ve sürekli olmuştur. Arnold'ın, Değiştirilmiş Eğitim Kanunu'ndaki [1862] tehlikeli mekanizmaya karşı verdiği savaşta *dandy* tavrından eser yoktur. Eğitimle ilgili büyük önem taşıyan birkaç benzer meselede, kuramsal yazılarında çoğunlukla muğlaklık suçlamasına açık olan ilkeleri titizlikle uygulamakta üstün bir beceri göstermiştir. Gerçekten de, *Kültür ve Anarşi*'yi,

Arnold'ın çalışma hayatının çok büyük bir kısmını oluşturan raporlar, tutanaklar, komisyonlara sunduğu bulgular, ve özellikle eğitime ilişkin yazılarıyla birlikte okumak gerekir.

Bunu söylemekle, Arnold'ı yaygın ve mesnetsiz bir ithamdan aklamış olabiliriz, ama onun önemini ya da etkisini kesin olarak izah etmiş değiliz. Dikkate alınması gereken en ilginç nokta, umumi mükemmelliğin aracısı olarak Devlet'i önermiş olmasıdır. Burada kısmen, Burke'ün düşüncelerini ve dilini izlemektedir. Şu sözler karakteristiktir:

> [...] bu ülkede görülmemiş ve henüz denenmemiş olsalar da, demokrasi adımlarına tabiatıyla cazip görünen yöntemler. Bunları, Jakobenizmin yöntemleri olarak adlandırabilirim. Geçmişe karşı hiddetli bir öfke; toptan uygulamaya konan soyut yenileşme sistemleri; geleceğin akılcı toplumunu en küçük ayrıntısına kadar tasarlayan, siyah-beyaz terimlerle ortaya konmuş yeni bir doktrin – bunlar, Jakobenizmin yöntemleridir.[24]

"Bunları, Jakobenizmin yöntemleri olarak adlandırabilirim" (söz konusu yöntemler 75 yıldır böyle adlandırılıyordu). Her halükârda, bizler bu tür eleştiriyi "Devlet" iktidarına karşı çıkışın tipik örneği olarak görme alışkanlığındayız. Fakat Burke'te olduğu gibi Arnold'da da, ikisi arasında böyle bir bağ söz konusu değil; "Devlet" iktidarına karşı çıkış, hemen hemen her zaman, "Devlet"in kim olduğuna bağlıdır. Arnold bu noktada Burke'le aynı pozisyonu benimser: "Yaradılışımıza erdem yoluyla mükemmelleşmeyi bahşeden, onun mükemmelleşmesi için gereken araçları da buyurmuştur. Dolayısıyla, Devlet'i de O buyurmuştur."[25] Arnold da Devlet'i "ışık ve otorite merkezi", "en iyi nefs" aracı olarak tasavvur ediyordu. Peki pratikte, bu merkez nasıl oluşturulacaktı? Burke, her ne kadar mükemmel olmasa da, mevcut yönetici sınıfın doğal "ışık ve otorite merkezi" oldu-

ğunu düşünüyordu. Arnold ise, tek tek her sınıfa bakmış, ama böyle ulvi bir görev için hiçbirini yeterli görmemişti. Aristokrasi (Barbarlar), bir sınıf olarak işe yaramazdı çünkü ayırt edici erdemleri, statükoyu savunma işlerinden doğmuş erdemlerdi. Bu savunma işinde gösterdikleri gayret, yeni fikirleri özgürce yaratma sürecine katılmalarına maniydi, oysa "ışık ve otorite" bu özgürlüğe dayanmalıydı. Orta sınıflar da (Görgüsüzler), *dışsal* bir uygarlığa bağlılıkları nedeniyle işe yaramazdı. "Aygıtlar"a (Servet, Sanayi, Üretim, İlerleme) ve bireysel başarıya inançları, "ahenkli" ve "umumi" bir mükemmellik arayışını engelliyordu. İşçi sınıfına gelince (Ahali), onlar da ya orta sınıflar gibi dışsal uygarlığa bağlı kalıp en kısa sürede Görgüsüz olmayı umuyorlardı, ya da düpedüz yozlaşmış ve kabaydılar – ışığın değil, olsa olsa karanlığın kaynağı olabilirlerdi.

Başkaları da bütün bunları görebilir, dolayısıyla, yalnızca bu sınıflardan birinin ya da ötekinin çıkarlarının somutlaşması olabilecek Devlet iktidarı fikrinden çekinebilirdi. Hal gerçekten böyleyse, Devlet, pratik anlamda, muhtemel bir "ışık ve otorite merkezi" olarak görülebilir miydi?

> Peki bu otorite nasıl düzenlenecek, ya da kimlerin eline emanet edilecek? *Devletinizin*, toplumun aklı selimini bünyesinde toparlayıp, koşulların gerektirdiği kuvvetle hayata geçirmesi nasıl sağlanacak? Tam bu noktada, düşmanlarımın, gözlerinde aç bir hazla beni beklediklerini görür gibiyim. Ama ben onları atlatacağım.[26]

Arnold gerçekten de düşmanlarının beklediğini görüyordu; bizler de, onun düşmanları olmadığımız halde, hâlâ bekliyoruz, ve hâlâ bir anlamda açız. Arnold'ın 19. yüzyıldaki düşman sürüsünü atlatışını, ya da bunu yapma fikrinden keyifle bahsetmesini görmek –bu parıltı gülünç bir etki yaratıyor olsa da– sevindirici. Bununla birlikte sorun çok zordu.

Mevcut toplumsal sınıflar, olağan iktidar adayları, Arnold'ın gözünde bu işi doğru düzgün yapmak için yetersizdi. Siyasal çatışma, onların kusurlarının yarattığı çıkmazdan ibaretti. Bu nedenlerle, yeterli ve aşkın bir araç olarak bir Devlet'e ihtiyaç vardı. Sınıflar sıradan nefsimizin somutlaşmasıydı; en iyi nefsimizi somutlaştırmak için bir Devlet yaratmalıydık. Peki hangi araçlarla ve kimlerle? Arnold'ın cevabı, "kalanlar" diye adlandırdığı şeye dayanıyordu. Ona göre, her sınıf içinde, sınıfı tanımlayan çoğunluğun yanı sıra bir azınlık, bir grup "yabancı unsur" vardı ve bunlar kendi sınıflarının sıradan anlayış ve alışkanlıklarıyla malul değillerdi: "kendi sınıflarının ruhuyla değil de, esas itibarıyla genel bir *insancıl* ruhla, insan mükemmelliğine duydukları aşkla yönlendirilen kişiler."[27] Bu tür insanlarda, "en iyi nefs" etkindi ve bunlar, herkeste alttan alta var olup sınıf ideolojisi ve alışkanlıklarının yetersizlikleri yüzünden karanlıkta kalmış "en iyi nefsi" çeşitli şekillerde uyandırmaya çalışabilirlerdi. Bu uyandırma işinde devreye sokulacak araçlar arasında eğitim, şiir ve eleştiri bulunuyordu. Eğitim, "bugüne dek düşünülmüş ve söylenmiş en iyi şeyler" üzerine kurulacaktı. İnsanlığın sahip olduğu "en iyi nefsin" bu vesikalarını genişletip aktararak, yeterli bir umumi bilgi yaratacak ve etkili düşünmenin standardını ortaya koyacaktı. İnsandaki "en iyi nefsin" belirgin aracı olarak şiir, "güzelliğin, ve her yönüyle mükemmelleşmiş bir insan doğasının" standardını oluşturacaktı. Bu anlamda şiir, "dinî ve sofuca bir kuvveti" bünyesine katarak, "daha büyük insan kitleleriyle, daha geniş bir ölçekte mükemmellik için çalışabilir", böylece "en iyi nefs"in kalıcı ve gerçek standardını sağlayarak bizi "kurtarabilir"di. Son olarak, Arnold'ın genel yazılarında örneğini verdiği biçimiyle eleştiri, aynı sürecin daha ileri bir aşamasıydı: zihnin özgürce işleyişinin, "en iyi nefsin otoritesi"ni yaratması. Bunları, pratik olmadıkları gerekçesiyle reddetmek mümkündü, lakin:

> mevcut durumda, [...] hareketin merkezinin Avam Kamarası'nda olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Milletin mayalanan zihnindedir hareketin merkezi, ve önümüzdeki yirmi yıl boyunca bu işe koyulabilecek olan nüfuz da onun zihnidir.[28]

Bir cevap olarak bu satırlar hakkında ne düşünürsek düşünelim, ruh halinde ve tutumunda, Arnold'ın zamanından bu yana yaygın olarak ve içtenlikle savunulan bir tavrı rahatlıkla seçebiliriz. Bu programı ağır ve ihtiyatlı biçimde ilerleyeceği gerekçesiyle eleştirenler karşısında, onu savunanların da şunu sorma hakları var: Arnold'ın bu satırları yazmasının üzerinden geçen doksan sene içinde, onun koyduğu amaçlara daha çabuk ve kolay ulaşmayı sağlayacak herhangi bir alternatif görüldü mü?

Yine de, bu tavırda gerçekten de incelenmesi gereken bir belirsizlik var. Zira Arnold'ın önerdiği, yalnızca en iyi bireylerin nüfuzu değil; bu nüfuzun bir Devlet oluşumunda somutlaşması. Bu noktada Arnold, Wilhelm von Humboldt'u anıyor:

> Humboldt'un bu kitaptaki [*Devlet Faaliyetinin Sınırları*] amacı, hükümetin işlevlerinin, kati surette, kişilerin ve mülkiyetin güvenliğini doğrudan ilgilendiren konularla sınırlandırılması gerektiğini göstermektir. Gelmiş geçmiş en güzel kişiliklerden biri olan Wilhelm von Humboldt, insanın hayattaki görevinin, önce gücünün yettiği her türlü araçla kendini mükemmelleştirmek, sonra da kendi çevresinde, yetenekli ve kişilikli insanlardan oluşan, olabildiğince kalabalık bir aristokrasi oluşturmak olduğunu söylerdi. Kuşkusuz, her şeyin sonunda gelip buna dayandığını, yani bireyin kendi adına hareket etmesi ve kendi içinde mükemmel olması gerektiğini görmüştü; üstelik Humboldt Almanya'da, insanların kendileri adına harekete geçmeyip hükümete fazlasıy-

> la bel bağlama eğiliminde olduğu bir ülkede yaşıyordu. Ama buna rağmen, fikirleri öylesine esnek, soyut bir düstura esir olmaktan öyle uzaktı ki, bizzat kendi koyduğu amaç için, yani bireyi Devlet'e muhtaç olmadan kendi ayakları üzerinde mükemmelen durabilecek hale getirmek için, Devlet'in faaliyetine daha uzun yıllar ihtiyaç olacağını çok iyi görüyordu. *Devlet Faaliyetinin Sınırları* adlı kitabını yazdıktan hemen sonra, Wilhelm von Humboldt Prusya'da Eğitim Bakanı oldu; Prusya'da eğitimin kontrolünü Devlet'e veren bütün büyük reformlar [...] onun bakanlığında doğmuştur.[29]

Arnold'ın, devlet eliyle eğitim üzerinden ulaşmayı öngördüğü amaçlar ile bu satırlarda söylenenler arasında açık ve önemli bir bağ var. Arnold bunu Renan'dan bir alıntıyla destekliyor:

> Bir Liberal özgürlüğe inanır, özgürlük de Devlet'in müdahale etmemesini ifade eder. *Ama böyle bir ideal hâlâ bizden çok uzaktadır, ve Devlet'in, faaliyetine zamanından önce son vermesi, bu ideali belirsiz bir geleceğe havale etmekten başka hiçbir işe yaramaz.*[30]

Bu nokta dar bir tartışma içinde faydalı olabilir, ama genel tartışmayı getirdiği nokta şu oluyor: Bir "otorite ve ışık merkezi" olarak Devlet'in yaratılmasındaki başlıca fail bizzat Devlet olmalıdır. Bununla birlikte, böyle bir görev yüklenmiş olan mevcut Devlet, aslında, Arnold'ın gösterdiği üzere, halihazırdaki yetersiz toplumsal sınıfların çıkmazı içindedir. Aristokrasi, Devlet'in iktidarını ve itibarını, kendi ayrıcalıklarını korumak için kullanmaktadır. Buna karşı çıkan orta sınıf ise, yalnızca Devlet iktidarını azaltmayı hedeflemekte ve mükemmelliği, düzenlenmemiş bireysel faaliyetten nasıl olacaksa doğacak o "basit doğa yasaları"na bırakmaktadır. Arnold'ın bu sınıflar hakkındaki düşünceleri doğ-

ruysa, bunlardan birinin veya diğerinin iktidarını, ya da çıkmaza girmiş bir uzlaşmayı ifade eden gerçek bir Devlet'in, Arnold'ın önerdiği o çok önemli işlevi üstlenmesi mümkün görünmemektedir. Burke için bir gerçeklik olan Devlet, Arnold için bir ideale dönüşmüştür.

Arnold'ın, ele aldığı üçüncü büyük sınıf olan Ahali karşısında gösterdiği tepkinin mahiyeti, bu tavrı daha da zorlaştırıyor. İşçi sınıfı kendi kendine örgütlenmekteydi. Arnold bu durumu, "oyunbaz dev"in marifetleriyle anlatıyordu:

> [İsyancılar,] bir İngiliz'in dilediğini yapma hakkını; istediği yerde yürüme, istediği yerde toplanma, istediği yere girme, istediği gibi yuhalama, istediği gibi tehdit etme, istediği gibi kırıp dökme hakkını savunmaya ve hayata geçirmeye başladı. Ben derim ki, bütün bunların sonu anarşidir.[31]

Bu tepki, bildiğimiz gibi, tipiktir ve Arnold'ın korkuları derinlere gitmektedir:

> [İsyancı kitlesi,] hudutsuz bir kalabalıkla geliyor, ve hayli kaba ve sert [...] Dolayısıyla, bizimki gibi bir toplumun onsuz asla yaşayıp gelişemeyeceği o köklü düzen ve güvenlik duygusu, bizi terki diyarla tehdit etmeye başlamış gibi görünüyor.[32]

Tehdit gerçekten o kadar büyüktür ki, buna karşı durmak için "kültür sevdalıları bile ateşe ve kudrete* itibar edip onu kullanabilirler".[33] Arnold'ın aklında yatan bu tür şeyleri göz önüne aldığımızda, "otorite merkezi" olarak Devlet fikri yeni bir görünüm kazanıyor.

---

* *fire and strength*: Arnold'ın *Kültür ve Anarşi* kitabında sıklıkla geçen ifadeler, "tatlılık ve ışık"la tanımlanan kültüre karşı dinin ayırt edici özelliklerini belirtiyor. İfadeler, Arnold'ın eleştirmenlerinden Henry Sidgwick'in "Kültür Havarisi" başlıklı metnine dayanıyor; Sidgwick'e göre Arnold, kendini geliştirmeye odaklanan kültüre ağırlık verirken, feragate ve özveriye dayanan dinin gücünü ihmal etmişti – e.n.

> Aklıselime, içimizdeki en iyi nefsi ortaya çıkarıp yükseltmenin mümkün ve gerekli olduğuna, insanlığın mükemmellik yolunda ilerlediğine inanan bizler için, toplumun temel yapısı, bu görkemli piyesin sahneleneceği sahne, kutsaldır; *ve onu her kim yönetiyorsa*, yönetim makamlarından ayrılmalarını ne kadar istersek isteyelim, yine de o makamda bulundukları sürece kargaşayı ve anarşiyi bastırma konusunda onlara tam ve tereddütsüz destek veririz; çünkü düzen olmadan toplum olmaz, toplum olmadan da insanın mükemmelleşmesi gerçekleşmez.[34]

Arnold'ın tam burada, bu kadar can alıcı bir noktada, kendi sınıfının "beylik kavram ve alışkanlıkları"na teslim olduğunu görüyoruz. Örgütlenen ve zaman zaman gösteri yapan işçi sınıfının toplumu yıkma peşinde olduğunu gösteren hiçbir emare yoktu. Elindeki bu tür yöntemlerle, o sırada hüküm sürmekte olan toplum düzenini değiştirme derdindeydi. Hatta çoğu zaman, sadece şu veya bu sıkıntının giderilmesini istiyordu. Tikel, geçici çıkarlar hiyerarşisini –ki asıl tehdit altında olan buydu– insan toplumunun kendisiyle karıştırmak, Arnold payına, başka bir yerde büyük açıklıkla çözümlediği bir hataydı: "aygıtlar" ile "amaçlar"ı karıştırma hatası. Toplumun mevcut yapısı, her zaman "aygıtlar"a dayanır. Onu pek çok açıdan yetersiz bulan Arnold'ın, durumun böyle olduğunu bilmesi, ve "aklıselim"ini "ateş ve kudret" bahsinden uzak tutması gerekirdi. Arnold aslında değişime hazırdı. "Hukuka uygun bir devrim"i "heyecanla ve umutla" bekliyordu. Peki çalışan insanların, kendi deneyimleri çerçevesinde, bundan başka bir şey istedikleri dürüstlükle ileri sürülebilir mi? Arnold, bayağı otoritarizm suçlamasına karşı kendini savunabilir, sadece uygarlaşma ve insancıllaşma sürecinin devamı için gereken "asgari bir düzenin" temin edilmesiyle ilgilendiğini öne sürebilirdi. Ancak

yine de, Arnold'ın yazdığı sırada, tehdit altında olan şeyin bu olduğu dürüstlükle iddia edilebilir mi? Üstelik Arnold'ın, liberal "asgari düzen" istemediğini, esas itibarıyla azami düzen istediğini unutmamak gerek: Devlet'in gerçek bir "otorite merkezi" olmasını bekliyordu. Devlet iktidarı üzerinde bu kadar ısrarla durulunca, mükemmelliğin aracısı olan ideal Devlet ile, belirli güç ve çıkarları somutlaştıran bu gerçek Devlet arasındaki karışıklık tehlikeli hale gelmekte ve gerçekten eli kolu bağlamaktadır.

Aslında bu durum, işgal ettiği o belirli pozisyondan uzaklaşsa Arnold'ın rahatlıkla anlayacağı bir durumdur. Bir önyargı "aklıselim"in önüne geçmekte, derin bir duygusal korku, ışığı karartmaktadır. Korku orada, bizzat kullandığı sözcüklerdedir: *yuhalama, tehdit etme, kaba, kırıp dökme.* Bu, "taze bir düşünce seli"nin dili değil; temsil ettiği süreç de, bir "düşünme esnekliği ve inceliği" değil. Arnold'ın haklı olarak öne sürdüğü gibi, soğukkanlılık şarttı. Ama şimdi Hyde Park'ta korkuluklar kırılıyordu,* bu görüntüler de Arnold'ın içindeki "en iyi nefsi" ortaya çıkarmamıştı. Kuşkusuz, şiddet ve anarşiye dönüşecek genel bir çöküş yaşanmasından endişe ediyordu, ancak kökleri Sanayi Devrimi'ne uzanan İngiliz işçi sınıfı hareketiyle ilgili en çarpıcı gerçek, genel şiddetten bilinçli ve kararlı biçimde uzak durmuş olması, ve başka ilerleme yöntemlerine sağlam bir inanç beslemiş olmasıydı. İngiliz işçi sınıfının bu özellikleri, romantik savunucuları tarafından her zaman sıcak karşılanmasa da, gerçek bir insani gücü ve çok değerli bir mirası temsil eder. Zira bu her zaman olumlu bir tavır olmuştur: korkaklığın ve uyuşukluğun değil, manevi kararlılığın sonucudur. Bence bu tavrın, "mükemmellik arayışı"na, kafasında devleştir-

* 1865'te erkekler için genel oy hakkını savunmak üzere kurulan Reform Cemiyeti, 23 Temmuz 1866'da, Londra Hyde Park'ta hükümet yasağını delerek kitlesel bir miting gerçekleştirdi. Park'a girişler engellenmeye çalışılınca, miting katılımcıları korkulukları kırdı – e.n.

diği Kabadayı imgesinden ötesini göremeyen Arnold'ın düşündüğünden çok daha fazla katkısı olabilirdi.

Arnold'ın Kültür fikrini kullanışı hakkında son bir noktaya daha değinmek gerek. Kültür, doğru bilme ve doğru eylemedir; yani bir mutlak değil, bir süreçtir. Aslında Arnold buna inanır ve bunu savunur; fakat ayrıntılarda, bilmenin üzerinde öyle çok durup eylemeye o kadar az yer verir ki, kültür yer yer, Bağımsız Protestanların selamet fikrine benzer: en önce sağlama alınacak, geri kalan her şeyin kendisine ekleneceği bir şey gibi. Kültürün bir fetiş haline gelme tehlikesi de vardır elbette: "Özgürlük [...] sürmek için çok iyi bir attır, ama bir yere varmak için sürülmelidir." Mükemmellik bir "oluş", kültür bir süreçtir; ama Arnold'ın savında, bu ikisinin bilinen birer mutlak olduğu izlenimini uyandıran bir taraf söz konusudur. Bu etkiyi yaratan unsurlardan biri, Arnold'ın üslubudur. Örneğin, "Kültür aygıtların ötesine bakar, kültür nefretten nefret eder, kültürün tek bir büyük tutkusu vardır: tatlılık ve ışık"[35] gibi bir cümlede, Aziz Pavlus'un Sevgi [*Charity*] tanımının* etkisini hissetmemek zor, ve bu eski kavramdan yenisine (muhtemelen bilinçsiz, ama her halükârda geçersiz) bir duygu aktarımı yapılmış olması gayet muhtemel. Dinin ikamesi olarak kültür çok şaibeli bir niceliktir – özellikle de, sıklıkla yapıldığı gibi, en dar anlamıyla anlaşıldığında. Farklı bir bakış açısından hareket etmekle birlikte, Newman'ın sonuca ilişkin yorumuna katılıyorum: "Bundan ötürü, erdem yalnızca bir güzellik türü haline geldiğinden, neyin erdemli olduğunu belirleyecek ilke vicdan değil *beğeni* olur."[36] İma edilen gevşemeyi yaşayıp gördük, ve tanık olduklarımız, en kötü halinde alçaltıcı, en iyi halinde ise inandırıcılıktan uzaktı.

---

* "İnsanların ve meleklerin dilleriyle konuşsam, ama sevgim olmasa, ses çıkaran bir bakır ya da çınlayan bir zilden farkım olmaz": Kitabı Mukaddes, "Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu" – e.n.

Dahası, "kültür"e kazandırılan bu tını, İngilizlerin bu kelimeye beslediği, kimi açılardan yıkıcı sonuçlar doğurmuş yaygın düşmanlığın sebebi olabilir. 1860 öncesinde düşmanca ya da alaycı bir göndermeye rastlamadım, ama tam sözünü ettiğimiz bağlamda bu tür göndermeler çok yaygın. J. C. Shairp, 1870'te sözcüğün "yapaylığı"ndan söz ediyor.[37] Frederic Harrison, Arnold'ın "kültür" kelimesini işine geldiği gibi kullandığını öne sürerken, "yine aynı [...] nane, yani *kültür*"[38] diye yazmış. Doğrusu, kültür fikrinde biraraya toplanan değerlerin, mevcut sistemi savunanlarda düşmanca tepkiye yol açması kaçınılmazdı. Kimse böyle bir düşmanla uzlaşmayı istemez. Ama bu temel çatışma, beklenmeyen bazı etkilerle bulanıklaşmış durumda. İlim irfanı, ağırbaşlılık ve saygıyı ifade eden hemen hemen her sözcüğe gerçekten de gölge düşürüldü, ama üslup ve duygu yönünden düştüğümüz hataların buna karşı yürütülecek mücadeleye engel olmaması gerekir. Bilimi hor gören kültür sevdası; siyaseti, enerjiyi heba eden dar ve kirli bir faaliyetmiş gibi bir kalemde silen o sevda; bir sözcüğe verilen bilgiçce bir tınıyla davranışları eleştirir gibi görünen o sevda: Arnold'ın ve onu izleyenlerin zaman zaman düştükleri bu hataların hepsi, zaten yeterince güçlü olan bir muhalefeti besleyip büyütmeye hizmet eder. Kültür fikri, bu tür bir zaaf karşısında teslim edilemeyecek kadar önemlidir.

Bununla birlikte, üsluptaki sorun, daha genel bir soruna işaret etmektedir. Arnold, Burke'ten, Coleridge'den ve Newman'dan feyzalmıştı, ama hepsinden farklı bir tınıydı. Burke'ün dayanağı mevcut bir toplum ve bir dindi; Coleridge, bir geçiş döneminde, eski toplum türüne ait değerlerden ve yine Burke gibi dinden besleniyordu. Newman ise düşüncelerini, ikisinden de daha kesin bir şekilde, ilahi düzene dair inançlı deneyime dayandırıyordu. Arnold üçünden de feyzalmıştı ama, eski toplum türünü reddeden re-

formculardan ve ilahi düzen iddialarına karşı insan aklının üstünlüğünü savunan düşünürlerden de feyzalmıştı. Coleridge için, kültürlenme [*cultivation*] fikri, fiilî bir toplumla iz düzeyinde bile olsa ilişki içindeydi: İlişki, sözcüğün kendisinde, kültürlü insan şeklindeki toplumsal fikre bağlı olmasında yatıyordu. Newman içinse kültürün deneyimde bir gerçekliği vardı: ilahi mükemmelliğin bir unsuruydu. Arnold bu dayanak noktalarına yaslanmıştı, ama inandığı başka davalar da vardı. Tabii, bu inançlarından ötürü, doğruya daha yakın olduğu iddia edilebilir. Kültür bir süreçti, ama Arnold, bu sürecin malzemesini zamanının toplumunda kendinden emin bir şekilde bulamadığı gibi, insan toplumunu aşan bir düzenin kabulünde de tam olarak bulamıyordu. Sonuçta, asıl niyetine aykırı bir şekilde, süreç olan şey giderek bir soyutlamaya dönüşmüştü. Üstelik, kültür bir mutlak görünümü kazansa da, aslında hiçbir mutlak temeli yoktu. Aşağıdaki gibi bir paragrafta bu sorun görülebiliyor:

> Mükemmelliğe hiçbir zaman ulaşılamayacaktır; ancak, bir dönüşüm süreci başladığında bunun ayırdına varmak ve dürüstlükle ve akılcı biçimde bu dönüşümün yasalarına uyarlanmak, belki de insanların ve ulusların muktedir oldukları mükemmellik seviyesine en çok yaklaşabildikleri durumdur. Hiçbir alışkanlık ya da bağlılık onları bunu denemekten alıkoymamalıdır, zaten uzun vadede alıkoyamaz da. Bütün kurumları yaratan insan düşüncesi, yalnızca mutlak ve ezeli ebedi olana dayandığından, o kurumları ister istemez çökertir.[39]

Bu satırlardaki genel hava ikna edici ve takdire değer, ama sondaki çekince –son cümlede çaresizlikle yaslanılan geleneksel dayanak– öyle çok şeyi gözden çıkarıyor ki etkisizleştirici hale geliyor. İnsan düşüncesi, *bütün* kurumları "yaratır" ve "çökertir", ama eninde sonunda "mutlak ve eze-

li ebedi" bir şeye dayanmak zorundadır: yani, Arnold'ın iddiası çerçevesinde, "kurumların" üstünde ve ötesinde olan bir şeye. Newman'da bu tavır anlaşılır olabilir, çünkü o en azından "mutlak ve ezeli ebedi" olanın ne olduğunu açıklıkla söyleyebilirdi. Oysa Arnold, iki dünya arasında kalmıştır. Aklın kurumları eleştirme ve yıkma gücünü kabul etmiştir, bu yüzden Burke'ü besleyen geleneksel toplumu temel alamaz. Aklın –"insan düşüncesi"nin– kurumları yarattığını kabul etmiştir, bu yüzden uygar toplumun ilerleyişini ilahi bir amacın işi olarak göremez. Aslında Arnold'ın kurumlar hakkındaki düşüncesi rölativisttir, zaten "bugüne dek düşünülmüş ve söylenmiş en iyi şeyler"i (ve yalnızca bunu) temel almak da hep böyle olmak zorundadır. Ama Arnold son anda buna tutunmakla kalmaz, bir mutlağı da yakalamaya çalışır: *ikisi de Kültür'dür*. Kültür hem kurumların nihai eleştirmeni, hem de değişim ve iyileştirme süreci olur; ama aynı zamanda, temelinde, kurumların ötesindedir. Arnold bağlılıkları konusundaki bu kafa karışıklığını, bir sözcük üzerinde yaptığı vurguyla örtecektir.

19. yüzyıl düşüncesinde Arnold çok büyük ve önemli bir figürdür. "Bir dönüşüm süreci başladığında bunun ayırdına" varışı son derece derinden ve etkilidir, "Eşitlik" adlı makalesindeki sağlamlık bunun kanıtı. Düşüncesindeki nihai çöküş (ben böyle görüyorum) bile, devam eden gerçek bir kafa karışıklığının işareti olması bakımından son derece önemli. Bizler de, akıllıca davranacaksak, onu dinlemeye devam etmeliyiz; cevap verme zamanı geldiğinde de, onun meramını en iyi anlattığı dille boy ölçüşebileceğimiz şüphelidir. Zira, dikkatimizi tek bir adama değil, bir düşünce geleneğine odakladığımızda, onun yaptıklarını ve temsil ettiklerini küçümseyemeyeceğimiz gibi, izinden giderek yapmamızı istediği şeye de kulağımızı tıkayamayız. Bizzat yazdığı gibi:

Kültür, beşeri olaylarda mevcut olan doğal akışa ve kesintisiz işleyişe yönlendirir dikkatimizi, tek bir adama ve onun yapıp ettiklerine her yönüyle iman etmekten alıkoyar bizi. Ondaki iyi tarafların yanı sıra, ister istemez sınırlı ve geçici olan tarafları da görmemizi sağlar...[40]

Notlar

1 J. H. Newman, *On the Scope and Nature of University Education*, 1852; s. 201-202.

2 *A.g.e.*, s. 255.

3 *A.g.e.*, s. 197-198.

4 S. T. Coleridge, *On the Constitution of Church and State*, V.

5 T. Carlyle, *Chartism*.

6 C. Kingsley, *Alton Locke* (1892 baskısı.); s. xxx-xxxi.

7 Aktaran, Sadler, *Continuation Schools in England and Elsewhere* (Londra 1908) s. 38-39.

8 *A.g.e.*

9 *Englishman's Register*. Bkz. *Life and Correspondence*, Bölüm vi.

10 "13 Letters on our Social Condition", *Sheffield Courant*, 1932, II. Mektup, s. 4-5.

11 XII. Mektup, *Hertford Reformer*, *Misc. Works* içinde, s. 481.

12 VI. Mektup, *Hertford Reformer*, *Misc. Works* içinde, s. 453.

13 XVI. Mektup, *Hertford Reformer*, *Misc. Works* içinde, s. 500.

14 M. Arnold (Murray), *Culture and Anarchy*, s. viii.

15 *A.g.e.*, s. xi.

16 *A.g.e.*, s. 10.

17 *A.g.e.*, s. 12-13.

18 *A.g.e.*, s. 13.

19 M. Arnold, *Friendships Garland*, (1903 baskısı) s. 141.

20 *A.g.e.*, s. 141.

21 *Culture and Anarchy*, s. viii ve 8.

22 *A.g.e.*, s. 9.

23 *A.g.e.*, s. 150.

24 *A.g.e.*, s. 27.

25 *Reflections on the French Revolution*, s. 107.

26 *Culture and Anarchy*, s. 43.

27 *A.g.e.*, s. 70.

28 *A.g.e.*, s. 164.

29 *A.g.e.*, s. 87.

30 *A.g.e.*, s. 88.

31 *A.g.e.*, s. 37.

32 *A.g.e.*, s. 42.

33 *A.g.e.*, s. 160.

34 *A.g.e.*, s. 157-158. İtalikler bana ait.

35 *A.g.e.*, s. 30.

36 *The Scope and Nature of University Education*, s. 313.

37 J. C. Shairp, *Culture and Religion, in some of their Relations*, 1870, s. 5.

38 Harrison, *The Choice of Books*, s. 103.

39 "Democracy", *Mixed Essay* içinde (1903 baskısı), s. 47.

40 *Culture and* Anarchy, s. 28.

Sanat ve Toplum: Agustus Welby Pugin, John Ruskin, William Morris

Kültür fikrinin gelişimindeki temel varsayımlardan biri şudur: Belli bir dönemin sanatı, genel olarak egemen olan "yaşam tarzı"yla yakın ve zorunlu bir ilişki içindedir; dahası, bunun sonucu olarak, estetik, ahlaki ve toplumsal yargılar da birbiriyle sıkı ilişki içindedir. Böyle bir varsayım bugün düşünsel alışkanlık gereği o kadar yaygın kabul görüyor ki, esasen 19. yüzyıl düşünce tarihinin bir ürünü olduğu zaman zaman unutulabiliyor. Bu varsayımın en önemli biçimlerinden bir tanesi kuşkusuz Marx'a ait, ilerde buna döneceğim. Ancak, 19. yüzyıl İngiltere'sinde büyük önem taşıyan, Pugin, Ruskin ve Morris isimlerinin önemli yer tuttuğu başka bir çizgi daha var. Sanatın dönemleri ile toplumunkiler arasında ilişki olduğu fikrine, Avrupa'da daha önce Vico, Herder, Montesquieu ve başka yazarların eserlerinde de rastlanır. Ama İngiltere'de bunun üzerinde belirgin bir şekilde durulması 1830'larda başlar; bu hem yeni, hem de olumlu karşılanan bir vurgudur. Sir Kenneth Clark, *Gotiğin Dirilişi*'nde bu yenilik konusunda gayet nettir:

> Sanat eleştirisinin standart yazarları –Aristoteles, Longinus ve Horatius– sanatı hep, adeta dışardan dayatılmış bir şey olarak tanımlamışlardır. Stilin toplumla organik bağı olan bir şey olduğu, bir yaşam tarzının kaçınılmaz ürünü olduğu düşüncesi, bildiğim kadarıyla 18. yüzyılda ortaya çıkmaz.[1]

Diğer düşünce akımlarının zemin hazırladığı bu yeni vurgunun olumlu karşılandığını da, önce Pugin'in, sonra Ruskin'in hızla çok büyük etki yaratmış olmalarından anlıyoruz. Romantik sanat teorisindeki bazı unsurları, ve Coleridge ile Carlyle'da "kültür" ile "uygarlık" arasındaki ilişkilerin nasıl incelendiğini hatırlarsak, aslında zeminin çok iyi hazırlanmış olduğunu görürüz.

"Mimarlığın tarihi, dünyanın tarihidir," diye yazıyordu Pugin, *İngiltere'de Hıristiyan Mimarisinin Halihazırdaki Dirilişi Üzerine Savunma* (1843) adlı eserinde. 1835'te, *Karşıtlıklar: Ortaçağın Soylu Yapıları ile Günümüz Muadilleri Arasında, Beğenideki Bozulmayı Gösteren Bir Karşılaştırma* adlı eserinde de, "farklı uluslar, her biri kendi iklimine, âdetlerine ve dinine uygun düşen, çok değişik mimarlık stilleri yaratmışlardır," diyordu. Pugin elbette, bariz polemik ve pratik amaçlarla yazıyordu; başka bir eserinin adının da gösterdiği gibi, asıl derdi *Sivri Kemerli [Gotik] Mimarinin ya da Hıristiyan Mimarlığının Gerçek İlkeleri*'ni (1841) ortaya koymak, böylece "kilise binalarının halihazırdaki içler acısı durumunu" düzeltecek bir yol bulmaktı. Gotik stili savunma noktasında elbette çok sayıda selefi vardı. Babası A. C. Pugin, *Gotik Mimarinin Örnekleri* başlıklı iki ciltlik bir eser hazırlamış, başta James Wyatt olmak üzere, Norman Shaw, James Savage ve başka mimarlar da bu stilde binalar yapmaya çalışmışlardı. Fakat genç Pugin'deki yeni unsur şuydu: Stilin diriltilmesi, ona göre, o stili doğurmuş olan duyguların diriltilmesine dayanmalıydı; yani mimari diriliş, genel bir dinsel –

ve gerçek anlamda Katolik– dirilişin parçası olmalıydı. *Karşıtlıklar* kitabının ikinci baskısına yazdığı Önsöz'de bu temel ilke açıktır: "*kadim mimariyi dirilten binalar*, her ne kadar 19. yüzyıl *içinde* yapılmışlarsa da, 19. yüzyıla *ait* değildirler." Bu tür bir değerlendirme, Pugin'i kendinden önceki Gotik Dirilişçiler'den ayırıyor. Pugin, Gotiği, usta mimarın aralarından seçim yapacağı stillerden bir tanesi olarak önermiyor, "gerçek Hıristiyan duyguları"nın somutlaşması olarak görüyordu, ki böyle anlaşıldığında, bu duyguların diriltilmesi sağlanabilirdi. Sanat ile üretildiği dönem arasında zorunlu bir ilişki olduğunu savunan bu ilkenin, dirilişçi bir makale bağlamında telaffuz edildiğini görmek çok ilginç elbette. Bu paradoks, daha sonraki "Gotik" bina tarihinde etkisini gösterecektir. Ancak, egemen ortaçağcılığın, 19. yüzyıl düşüncesinin başka örneklerinde olduğu gibi burada da, biçimsel bir savunudan daha önemli yan etkileri olmuştur. Pugin'in eserleri üzerinden gelişen toplum düşüncesinin en önemli unsuru, bir dönemin sanatının, onu üreten toplumun niteliği hakkında hüküm vermede kullanılmasıdır. Bu unsurda Pugin'in kendisinin payı büyüktür.

Karşıtlıklar kitabında yazdığı şu satırlar önemlidir:

> Kiliselerin inşası, kadim zamanlarda büyük şevk ve sanatla üretilmiş olan her şey gibi, şimdi safi ticarete dönüşmüştür. [...] Bunlar, paraları için en kârlı yatırımın bir ipotek senedi mi, bir demiryolu mu yoksa bir şapel mi olduğunu düşünüp, sonunda gözde bir vaizin ateşli konuşmalarına güvenmeye karar vererek, pencere yerine menfezleri olan dört duvar diken, içini de derhal sipariş ettikleri koltuklarla tıka basa dolduran adamlar tarafından inşa ediliyor; vurgun peşindeki bu şapel-kurucular o kadar açgözlü ki, kilisenin altına, iyi bir kira karşılığında hemen bir şarap ya da kanyak taciri tarafından tutulan kuru ve geniş mahzenler yapıyorlar.[2]

Mimarlık hakkındaki bir değerlendirmenin genişletilip toplum hakkında bir hükme varılması, fiilî karşıtlıklarla, oymabaskıların karşılaştırılmasıyla devam ediyor. Mihraplarla ilgili karşılaştırmalı değerlendirmenin hemen ardından, "Yoksul Pansiyonlarının Karşılaştırılması" geliyor. Karşılaştırmanın bir tarafında, Bentham'ın panoptikonuna benzer bir yapı var: elinde kırbacı ve prangasıyla pansiyonu yöneten Müdür; ekmek, yulaf lapası ve patatesten ibaret yemek listesi; ve teşrih için götürülen ölmüş yoksullar. Karşılaştırmanın diğer tarafındaysa bir manastır var: çevresindeki kırsal alanla doğal ilişki içinde olan bir yapı; müşfik bir yönetici; iyi giyimli yoksullar; ölenler için düzenlenen dinî törenler; ve biftek, kuzu eti, domuz pastırması, malt içeceği ve peynirden oluşan yemek listesi. "Geçmiş ve bugün" teması, umuma açık çeşmelerin karşılaştırılmasında, toplumsal bir çerçevede yine karşımıza çıkıyor: Tepesinde bir elektrik direğinin bulunduğu modern örnek, bir polis karakolunun önüne kurulmuş; tulumba kilitli, ve su içmek isteyen bir çocuk, elinde cop olan bir polis memuru tarafından uzaklaştırılıyor. Fakat en geniş karşılaştırma, "1440'taki Bir Katolik Kasabası" ile "Aynı Kasabanın 1840'taki Hali" arasında yapılıyor. Kasabadaki bazı ortaçağ kiliselerinin mimari parçaları yağmalanmış, ayrıca araya serpiştirilmiş bağımsız şapellerin arasında kaybolmuşlar. Manastır harap olmuş, hemen yanına da bir demir imalathanesi kurulmuş; Tepe'deki St. Michael Kilisesi'nin avlusunda şimdi "Yeni Papaz Evi ve Oyun Sahası" bulunuyor; "Belediye Sarayı ve Konser Salonu", "Sosyalist Bilim Evi" gibi yeni kurumların yanı sıra, ön planda Yeni Hapishane (bu da bir panoptikon), Gaz İşletmesi ve Akıl Hastanesi binaları hâkim. Pugin, mimarlıktaki değişimi eleştirmekten, bir uygarlığı eleştirmeye geçiyor, ve bunu, yüzyılın ilerleyen yıllarında hayli bildik hale gelecek bir çerçeve içinde yapıyor. Carlyle,

Ruskin ve Morris'le, ve yüzyılımızdaki bazı isimlerle ilişkiler gayet açık ve net.

Aslında Ruskin de Morris de, Pugin'in adını pek iyi anmazlar; ama bunun temel nedeni, inançla ilgili konularda hem ondan hem de birbirlerinden farklı olmalarıdır. Örneğin Ruskin, Gotiği Protestanlık adına kurtarmak istiyordu, dolayısıyla Pugin'e karşı çıkması kaçınılmazdı;* Morris'e gelince, Pugin'in işçi sınıfı hareketiyle ilgili her şeye karşı önyargıyla bakması, ondan hoşlanmaması için yeterliydi.

Ruskin, 19. yüzyıl figürleri arasında bugün yaklaşılması en zor olan isimdir. Ona ulaşabilmek için, ipe sapa gelmez bir yığın malzemeyi ve değerlendirmeyi aşmak zorundasınızdır. Lytton Strachey'nin ardılları, onun biyografisini, Carlyle'ınkinde yaptıkları gibi, neredeyse tam bir sorumsuzlukla yazmışlardır; kendi yazıları arasında asıl ilginç olanlar ise nispeten az okunmuştur. Eserlerini okuyan bir çağdaşının şu yorumu, genel soruna işaret etmesi bakımından, üzerinde durulmaya değer:

> Ruskin'in kitaplarını çıkar çıkmaz alıyor musunuz bilmiyorum. *Sanatın Ekonomi Politiği* adlı küçük kitabı, ekonomiyle ilgili bazı konularda saçmalık derecesine varan bir kibirin dehşet verici numuneleriyle karışmış harikulade pasajlar içeriyor. Fakat ben, günümüzün büyük muallimlerinden biri olarak kendisine saygı duyuyorum. Bir İbrani peygamber ilhamıyla vazettiği o mühim düsturlar; sanatta hakikilik ve içtenlik, insan hayatının yüceliği ve ihtişamı hakkındaki düsturlar, genç dimağları çok ümit verici biçimde tahrik ediyor olmalı.[3]

* Pugin 1834'te Katolik dinine geçmişti; Gotik mimariyi konu alan yazılarında da Katolik inancını savunur. Babası Auguste-Charles Pugin, Devrim ertesinde Ingiltere'ye göçmüş bir Fransızdı; muhtemelen Anglikan mezhebini de Ingiltere'de o dönem Katolik mezhebi üyelerinin maruz kaldığı baskılar yüzünden kabul etmişlerdi. 1829'da bu baskıları azaltan yasanın çıkarılması, Pugin'in Katolik mezhebine geçmesinde etkili olmuş olabilir – e.n.

Bu satırlar George Eliot'a ait, Miss Sara Hennell'a bir mektubundan. Eliot'ın yorumundaki her noktayı tek tek alıp, mutat modern değerlendirmeyle yan yana koyarsanız, Ruskin'e dönmenin ne kadar zor olduğu ortaya çıkar. Tabii bizler, Ruskin'in "ekonomiyle ilgili bazı konularda saçmalık derecesine varan bir kibir" içinde olduğundan Eliot kadar emin olmamalıyız. Ruskin'in bugün ekonomi üzerine bir otorite konumunda olmadığı doğru; fakat çağdaşlarının toplumsal ve ekonomik sorunlara yönelik standart yaklaşımıyla kıyaslandığında, onun yaklaşımı bizimkine çok daha yakın. Ancak, George Eliot'ın çekincesine düştüğümüz bu şerhten sonra, farklı türde bir düzeltmeye girişmemiz gerekiyor. "Sanatta hakikilik ve içtenlik" düsturu, böyle bir ifade bize herhangi bir anlam ifade ettiyse, Ruskin'in estetik kuramını reddetmemiz için yapılmış bir çağrıdan ibaret olacaktır. "İnsan hayatının yüceliği ve ihtişamı": Bu tabirler üzerinde biraz düşündüğümüz zaman, bir öğretiye temel oluşturmak için fazlasıyla genel görüneceklerdir. "Bir İbrani peygamberin ilhamı" ve "harikulade pasajlar" ifadeleri, Ruskin'in bugün neden okunması güç bir yazar diye tanındığını gösterir sadece. Ruskin Dernekleri ölmüş, sıradışı başlıklar taşıyan kitaplar unutuluşa terk edilmişken, bizler onun cinsel hayatı üzerine alabildiğine kısır bir tartışmayla iştigal ediyoruz. Gelgelelim, eğer bu gelenek anlaşılacaksa, Ruskin'in okunması gerektiğine kuşku yok. Dr. Leavis'in aksine ben, "onun yerini ve önemini belirlemenin gayet kolay" olduğunu düşünmüyorum. Eserlerini okumaktan, hem de gelenekle ilişkisi içinde okumaktan kaçış yok; yoksa diğer hataya düşer, Mr. Graham Hough'nun şu varsayımını kabul ederiz: "sanat hakkındaki yeni fikirler, ve bunların dinle ve toplumsal düzenle ilişkileri, hep, Ruskin'in eserlerinin oluşturduğu el değmemiş ormanın bir yerlerinde doğmuş gibi görünüyor". Ruskin en iyi, kültür hakkındaki karmaşık fikirlerimi-

zin gelişmesinde büyük payı olan bir figür olarak anlaşılabilir, eserleri de bu bakışla okunmak zorundadır.

Ruskin'in sanat eleştirmenliği toplum eleştirmenliğinden önce gelir, ama bugün eserlerine bir bütün olarak bakmamız gerek. Berbat biyografilerde, Ruskin'in ilgisini sanattan topluma yöneltmesi konusunda küçük düşürücü gerekçeler öne sürülüp yaygınlaştırıldı. Onun toplum eleştirisinin, "Effie'nin* ithamının intikali, İngiltere'ye açılmış bir butlan davası"[4] olduğunu ileri sürenler oldu. Bu yaklaşımdaki çiğliği görebilen Mr. Wilenski, Ruskin'in toplum eleştirisinin, 1850'lerde "Sanat Diktatörlüğü" denen bir şeyi yakalayamamış olmasının sonucu olduğuna işaret eder. Ama aslında Ruskin'in düşüncesinin –ve geleneğin tamamının– tabiatı gereği, hem sanatın hem de toplumun etraflıca incelenmesi gayet doğaldı. Ruskin'in sanayiciliğin zararlarını doğrudan ele aldığını gösteren yeterince kanıt da vardır; kaldı ki, *to*plum eleştirisine girişmek için insanın özel (genellikle küçük düşürücü) gerekçeleri olması gerektiğini düşünüyorsak, asıl sorgulanması gereken Ruskin değil herhalde bizleriz. Fakat şu da bir gerçek ki, Ruskin'in toplum eleştirisi, sanatın amaçlarıyla ilgili düşüncelerinin kaçınılmaz sonucu olmasaydı, daha farklı bir biçim alırdı.

Ruskin'in ilgilendiği temel yön, Güzelliğe ilişkin ilk tanımlarından birinde görülebilir:

> Güzellik teriminin [...] isabetle ifade ettiği iki şey vardır. Birincisi, cisimlerdeki o dışsal niteliktir [...] ki ister taşta, çiçekte, hayvanda ya da insanda ortaya çıksın, tıpatıp aynıdır; [...] bunun, bir anlamda İlahi vasıflara özgü bir güzellik olduğu gösterilebilir, bu nedenle buna [...] Örnek Güzellik diyorum. İkincisi ise, canlılarda işlevin yerine gelme-

* Effie Gray, 1848'de Ruskin'le evlenmiş, ancak Ruskin'in kendisiyle yıllar boyu cinsel ilişki kurmak istememesi üzerine, "tedavi edilemeyen iktidarsızlık" gerekçesiyle 1854'te evliliği iptal ettirmiştir – e.n.

siyle oluşan, daha özelde de insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılmasıyla oluşan tamamlanmışlık görünümüdür; bu tür güzelliğe de [...] Dirimsel Güzellik diyorum.[5]

Ruskin'in bütün eserlerinin temeli gerçekten de bu satırlarda yatıyor. Sanat eleştirisindeki ölçütü, hep, "büyük evrensel tasarım"ın sanat eserlerindeki mutlak kanıtı olan bu "Örnek Güzellik" olmuştur. Toplum eleştirisinde ise, "canlılarda işlevin yerine gelmesiyle oluşan tamamlanmışlık görünümü"yle ve "insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılması"nın koşullarıyla ilgileniyordu. Sanat eserlerindeki mutlak mükemmellik ölçüsü; insanda mükemmelliğin koşulları: bunlar geleneğin ortak temelleridir. Ruskin'in eserlerindeki iki yön, aynı kavramı temel almalarıyla birleşir: güzellik. Güzellik fikri de (Ruskin'in yazılarında "hakikat"le neredeyse aynı işlevi görür), esas itibarıyla evrensel, ilahi bir düzen inancına dayanır. Yani, sanat eleştirisi ve toplum eleştirisi, biri diğerini izlediği için değil, her ikisi de temel bir inancın belirli bir yöndeki *uygulanışı* olduğu için, yapısı gereği birbiriyle ilişkilidir.

Ruskin'e göre sanatın amacı, evrensel "güzellik" ya da "hakikat"in çeşitli yönlerini gözler önüne sermektir. Sanatçı, Carlyle'ın ifadesiyle, "evrenin açık sırlarını okuyan" kişidir. Sanat, yanılsamaya dayanan tasvir, veya modellerin kurallarına sadakat anlamında "taklit" değildir; *eski anlamıyla* taklittir: evrensel, "ideal" hakikatin çeşitli yönlerinin somutlaşması. Bu temel doktrinler Ruskin'in elinin altındadır, romantik teoride zaten ortaya konmuşlardır; ayrıca, bu büyük ifşa görevini yüklenen sanatçının zorunlu olarak (ahlaken) iyi olması gerektiği vurgusu da buna eklenmiştir: Pugin'de, ve Camden Derneği ile *The Ecclesiologist*'in* savunduğu dü-

* *The Cambridge Camden Society*: "*Ecclesiological Society*" olarak da bilinen mimarlar derneği, 1839 yılında Cambridge Üniversitesi mezunları tarafından

şüncelerde bunun örnekleri vardır. Sanatçının tabiatının herhangi bir şekilde bozulması, ideal, özsel güzelliği aktarma yetisini zayıflatacak ya da bozacaktır. Ama Ruskin bir şey daha ekler (burada yine Pugin'in, toplumun mahiyeti ile sanatının mahiyeti arasında kurduğu ilişkiden etkilenmiştir): Toplum bozulmuşsa, sonuçta sanatçının iyi olması imkânsızdır. Ruskin'in bu temaya ilişkin değişmez tanımı günümüzde rağbet görmese de hâlâ önemlidir.

> Her ülkenin sanatı, *toplumsal ve siyasal meziyetlerinin ifadesidir*. Her ülkenin sanatı, yani genel üretici ve oluşturucu enerjisi, etik yaşamının bire bir ifadesidir. Asil sanatı ancak, zamanlarına ve koşullarına uygun yasalar altında biraraya gelmiş asil insanlar üretebilir.[6]

Bununla birlikte, sanatçının "iyiliği" yer yer muğlaklaşır. Kâh özsel güzelliği ortaya koyabilmek için iyi olması gerektiği söylenir; kâh özsel güzelliği ortaya koyduğu *için* iyi olduğu – başka iyilik kıstaslarından bahsedilmez. Bu ikincisi, sonraları "estetizm" adını alacak ve Ruskin'in de yer yer örtüştüğü duyarlılıklar bütününün belirgin özelliği olarak kabul edilecektir. Örneğin şu satırlara bakalım:

> Büyük bir ressamın, öfkeye kapılma veya dışlayıcı olma hakkı olmadığından, herhangi bir erdemli insan gibi, kendi manevi arzularına bağlı kalması mümkün değildir. Sıradan bir iyi insan, ya zarar görme korkusuyla, ya da bu tür yer veya insanlardan hazzetmediği için, ahlaksızlığı teşvik eden her türlü ortamdan ve bu tür ortamlardan keyif alan her türlü insandan uzak durur. [...]

Gotik mimarinin araştırılmasını teşvik etmek amacıyla kurulmuştu. Aylık olarak yayınlanan dergisinin adı *The Ecclesiologist* idi ve 1841-1869 yılları arasında yayınlandı. 1840'larda 700 kadar üyesiyle çok etkili olan dernek İngiliz kilise mimarisinde ortaçağa dönülmesi tezini savunuyordu ve 19. yüzyıl kiliselerinin mimari tarzı üzerinde etkili oldu. 1868 yılında faaliyetlerine son veren derneğin yayını *The Ecclesiologist* de bir yıl sonra yayınını durdurdu – ç. n.

> Ama resim yapmayı karatavuk çizerek veya ilahiler söyleyerek öğrenemezsiniz. Gece şenliğinin çılgınlığına, şafak vakti karanlık sokakların sefaletine dalmanız gerekir [...] serseriyle veya hırsızla hemhal olmanız gerekir. Ayağınızın dibinde bir adam mı ölmekte, sizin işiniz ona yardım etmek değil, dudaklarının rengini hafızanıza kaydetmektir; bir kadın gözünüzün önünde kendi sonunu mu hazırlıyor, sizin göreviniz onu kurtarmak değil, kollarını nasıl kıvırdığını izlemektir.[7]

Sonraları bildik hale gelecek bu uç tavır, aslında Ruskin'in normalde benimsediği bir tutum değildir. Daha genel yöneliminde olduğu gibi burada da sapmanın sebebi, sanatçıya yüklenen ve yozlaşmış bir toplumla –ahlakın normalde olumsuz olduğu bir toplumla– çatışma halinde olan hakikati ifşa etme görevindeki içerimlerdir. Ruskin, belirgin biçimde, sanatçılarda olumlu bir manevi ahlakın şart olduğunu vurguluyordu ve sanatın hayatı ikame etmesi gerektiği yanılgısına nadiren düşüyordu – belki de bu, sıradan gerçeklikten daha fazlasını ifşa eden sanatçı tasavvurunda hep alttan alta var olmuş bir yanılgıydı. Fakat genelde, sanatçılara ortak ahlaki endişelerden muafiyet tanımamıştı. Aksine, sanatçının, genel mükemmelliğin aracısı olma rolünü vurguluyor, bunun da sanatçının olumlu bir kişisel ahlaka sahip olmasına dayandığını savunuyordu.

Ahlak üzerindeki bu vurgu artık itibar görmüyor, ama Ruskin, her ne kadar büyük sanatı "en fazla sayıdaki ve en büyük fikirleri uyandırmaya muktedir" bir şey olarak tanımlamışsa da, aslında "büyük fikirler"i resim yapma faaliyetinin kendisinden ayırmamıştı:

> Resimde kendini gösteren güçlü ahlaki ve şiirsel duygulara eserin en iyi yanı olarak işaret etmemiz yerindedir; ancak, ressamın o duyguları aktarırken kullandığı dili önemsiz ad-

> detmek doğru olmaz; zira o dil doğru ve güzel değilse, insan ne kadar sıkı bir ahlakçı ya da büyük bir şair olursa olsun *ressam* değil demektir ve resim yapması yanlıştır. [...] İnsan gerçekten ressamsa, renk ve çizgide yeteneği varsa, içindekiler serbestçe ve içtenlikle elinden akar; dilin kendisi de o kadar çetin ve engindir ki, sırf ona sahip olması bile onun büyük bir sanatçı olduğunu ve eserlerinin okunmaya değer olduğunu kanıtlar. [...] İyi ifade edilmiş olup yüksek bir sanatsal meziyet taşımayan hiçbir eser görmedim; bunun sürekli inkâr ediliyor olması, insanların gerek ifade gerek sanat hakkında dar bir bakışa meyletmeleridir – kendi özel uğraşlarından ve düşünce alışkanlıklarından kaynaklanan bir dar görüşlülüktür bu.[8]

Demek ki, bir insan sırf iyi fikirleri var diye iyi bir sanatçı olamaz; sanatçının iyi fikirleri kavraması, sanatsal becerisinin yaradılıştan gelen bir öğesidir. Görme vasfı; özsel formu idrak etmeyi sağlayan o özel vasıf: bunlar, sanatçının özsel hakikatleri ifşa etmesine yarayan özel yetilerdir. Bir sanatçı olarak iyiliği, bu özel vasıflara dayanır; ama bunları başkalarına aktarabilmesi için, aynı vasıfların belli ölçülerde başkalarında da bulunması gerekir; yani sanatçının faaliyeti, bu vasıfların toplumda etkin biçimde var olmasına bağlıdır. Burada Ruskin'in 19. yüzyıl toplumuna yönelik köklü eleştirilerinin temel bir yönünü görüyoruz: Bu tür vasıfların genellikle eksik olduğunu düşünüyor, mekanik bir kavrama alışkanlığının dayatılmış olması yüzünden ortaya çıkamadıklarını savunuyordu. Bu koşullar altında da büyük bir ulusal sanat olanaksızdı.

Yine görüyoruz ki özel bir deneyim türü –ki burada çok vurgulu biçimde sanatla özdeşleştirilmiş–, bir uygarlığın sağlık ölçütü olarak kullanılıyor. Bu tür deneyimlerin üzerinin sürekli olarak sanayiciliğe has tutumlarla örtüldüğü bir

uygarlıkta, Ruskin'e göre yalnızca ulusal bir sanat olanaksız olmakla kalmaz, uygarlığın kendisi de kötü olur. Deneyim türleri arasındaki karşıtlığın kilit sözcükleri, yine, *mekanik* ve *organik* kavramlarıdır. Çünkü sanatçının algıladığı, "dışsal" değil "organik" formdur. İfşa ettiği evrensel yaşam, evrenin tamamında ortak olan, ve aslında Tanrı'nın formu olan organik yaşamdır – yani Ruskin'in "örnek güzellik" dediği şeydir. Sanatçı bu örnek güzelliği bütünlüklü bir süreç olarak görür: Sanat sadece "estetik" yeteneğin bir ürünü değil, varlığın tamamının etkinliğidir. Sanatçının iyiliği aynı zamanda onun "bütünlüğü"dür, bir toplumun iyiliği de "varlık bütünlüğü"nün koşullarını yaratabilmesinde yatar. Ruskin'in bu savı geliştirmesindeki nihai aşama, *Venedik'in Taşları* kitabına hazırlık mahiyeti taşıyan çalışmaları olmuştur. Sanatçıları, "bütünlük" derecelerine göre değerlendiriyor, ve derece farklılıklarıyla karşılaştığında, bunları o sanatçının toplumdaki hayatının "bütünlüğü"nde görülen mütekabil farklılıklarla açıklamaya çalışıyordu: "[bu da beni] bizzat Venedik'in tarihini incelemeye; ve bu tarih üzerinden, ulusal güç ve erdemin yasaları hakkında tespit etmiş ya da söylemiş olduğum her şeyle bağ kurmaya sevk ediyordu."[9]

O halde toplum eleştirisine geçiş, Ruskin'in düşünme yöntemleri içinde gayet doğaldır. Daha önce de belirttiğim gibi, bu geçişi anlamanın en iyi yolu, onu *genel* bir geçişin bağlamına yerleştirmektir: sanat üzerine düşünmeden, toplum üzerine düşünmeye geçiş. Göndermelerindeki bütün o karmaşıklıkla birlikte, *kültür* kelimesinin anlamında yaşanan değişimlerin damgasını vurduğu bir geçiştir bu. "Organik toplum", "bütünlüklü hayat tarzı" ve benzeri ifadeler elbette muğlaklık eleştirisine açıktır, ama temellerini ve içeriklerini oluşturan sanat pratiği ve incelemesinden devşirilmiş deneyim kavramına başvurulmadan anlaşılmaları pek

mümkün değildir. Sanatçı zihninin ayırt edici bir özelliği olarak "bütünlük" fikrinin Ruskin'i aynı kriter yoluyla toplumu eleştirmeye nasıl sevk ettiğini gördük – bu yaklaşım gerçekten de çok etkili olacaktır. Şimdi, Ruskin'in güzellik anlayışının, toplum üzerine düşüncelerini nasıl yönlendirdiğine bakalım. Sanatçının ölçütü "örnek güzellik"ti, ama bununla bağlantılı, sanat alanının dışına uzanan başka bir kategori daha vardı: "dirimsel güzellik": "canlılarda işlevin yerine gelmesiyle, daha özelde de insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılmasıyla oluşan tamamlanmışlık görünümü".[10] Bu, Ruskin'in eserlerinin tamamında, toplumun değerlendirilmesinde başvurulan ölçüt olacaktı: toplum, temel düzeninde, böyle bir tamamlanmışlığın koşullarını yaratıyor mu, yaratmıyor mu... Böyle bir ölçütün Burke, Coleridge, Carlyle ve Arnold'ın düşünceleriyle olan bağı açıktır: Bu düşüncelerin hepsinde, toplum söz konusu olduğunda kilit kavram insanın *mükemmelliği*'dir. Fakat Ruskin, "insandaki mükemmel yaşamın" *keşfi*'nden ziyade *kullanılması*'ndan söz ediyor; ve, "işlevin yerine gelmesiyle oluşan tamamlanmışlık" diyor – *işlev* sözcüğü ister istemez tasarım fikrine göndermede bulunur. *Laissez-faire* toplumuna yönelik muhafazakâr eleştirilerde genel olarak olduğu gibi, burada da en büyük sorun kendini gösteriyor. 19. yüzyıl ekonomisine ilişkin eleştirileri birbirinden kopuk biçimde incelenirse, Ruskin bazen sosyalist bir öncü gibi görünebilir – nitekim sıklıkla böyle tarif edilmiştir. Toplumsal sorunları ısrarla bireysel sorunlara indirgeyen, kolektivist değil bireyci türde bir yasamayı savunan kuramlara karşılık, "organik" toplum fikrinin, sosyalist teoriye ve "bütünlüklü yaşam tarzı"na ilgi gösterilmesine zemin hazırladığı doğru olabilir. Ama kuramları gerçek toplumsal durumlardan soyutlamak zordur, "organik" kavramıyla ilgili kuram da aslında çok farklı, hatta birbirine kar-

şıt davaların savunulmasında kullanılmıştır. Ruskin'in *laissez-faire* toplumuna yönelik eleştirilerindeki pek çok ayrıntı, gerçekten de sosyalistler için gayet elverişliydi; ama *tasarım* ve *işlev* fikirleri, Ruskin'in ifade ettiği şekliyle, sosyalist bir toplum düşüncesini değil, çok belirgin bir sınıf hiyerarşisini de içeren otoriter bir düşünceyi destekliyordu. Ruskin'den büyük feyzalmış J.A. Hobson bu noktayı açıklıkla ortaya koyuyor:

> Bu "organik" kavramı, [Ruskin'in] kuramını ve pratik kurucu politikasını tüm yönleriyle anlaşılır kılıyor: Sanayideki farklı sınıflarla, ve her sınıfın kendi mensupları arasındaki ilişkilerle ilgili tasavvurlarına düzen kazandırıyor; onu mekanik atomcu eşitlik mefhumundan kurtarıyor, otorite ve itaatle idame eden düzenli bir karşılıklı bağımlılık sistemi geliştirmeye sevk ediyor.[11]

Bu anlamda Ruskin sosyalizme çok uzaktır – aynı şey, benzer nedenlerle, Carlyle için de geçerli. Bununla birlikte, 19. yüzyıl İngiliz toplum düşüncesindeki belki de en önemli olgulardan biri, *laissez-faire* toplumuna karşı, karşılıklı ilişki ve karşılıklı bağımlılığı vurgulayan bu "organik" kavramının gelişmiş olmasıdır. Bu kavram, bir noktada, "sınai üretim"in insanları ittiği koşullara yönelik eleştirinin –tek etkin ilişkinin "para bağı" olduğu iddiasının– ve orta sınıf siyasi demokrasi taleplerine karşı çıkışın temelini oluşturmuştur. Bir başka noktada ise, sanayi kapitalizmine ve muzaffer orta sınıf liberalizminin sınırlılıklarına karşı saldırının temelini teşkil etmiştir. Böylelikle, belli bir muhafazakâr düşünür türü ile belli bir sosyalist düşünür türü, yalnızca *laissez-faire* toplumunu eleştirmek için değil, daha iyi bir toplum düşüncesini ifade etmek için de aynı terimleri kullanmışlardır. "Organik" kavramının artık hem bu muhafazakâr düşünce türünde hem de Marksist düşüncede merkezî oldu-

ğu düşünülürse, bu durumun kalıcı olduğu görülüyor. Ortak düşman (ya da yerine göre, gerçek inancın ortak muhafızı) liberalizmdir.

Var olan bir toplumu "organik" sıfatıyla bağdaştırabilen belki de son ciddi düşünür Burke olmuştur. Yeni sanayi toplumu yerleşiklik kazandıkça, Carlyle ve Ruskin gibi sanayi eleştirmenleri, "organik" imgesini yalnızca geriye baktıklarında bulabiliyorlardı: hem onların, hem de başka düşünürlerin benimsediği "ortaçağcılığın" temelinde bu vardır. Söz konusu gelenek içinde bu imgenin belirgin biçimde geleceğe dönük bir çerçeve kazanması –sosyalizm imgesinde– ancak Morris'le olur. Ama onda bile, göreceğimiz gibi, geçmişe atıf hâlâ önemli ve etkilidir. Carlyle gibi Ruskin de liberalizmin yıkıcısıdır, bugünden bakıldığında onun artı hanesine yazılacak bir şey olabilir bu. Önemi de buradan, yıkıcı toplum eleştirisinden ileri gelir.

Ruskin'in liberalizme yönelik temel suçlaması, "Gotiğin Mahiyeti Üzerine" başlıklı bölümde yer alır:

> İmalat şehirlerimizin hepsinden büyük bir çığlık yükseliyor – fırınlarının gümbürtüsünü bastıran bir çığlık: Buralarda insandan başka her şeyi imal ettiğimizi; pamuğu ağartıp çeliği sertleştirdiğimizi, şekeri rafine edip kap kacağa biçim verdiğimizi; ama tek bir canlı ruhu parlatmanın, güçlendirmenin, inceltip şekillendirmenin bile fayda hanemizde yer bulamadığını haykırıyor. On binlerimizin bu çığlıkta kulağına çalınan bütün musibetler, tek bir yolla önlenebilir: ders ya da vaaz vererek değil, çünkü onlara ders vermek onlara sefaletlerini göstermektir, vaaz vermekse –eğer bundan başka bir şey yapmazsak– alay etmektir. Tek yol, bütün sınıflar için doğru bir anlayışı geliştirmektir: İnsanlar için hangi tür çalışma iyidir, hangi tür çalışma onları yükseltir ve mutlu eder, bunu anlamaktır.[12]

"İnsanlar için hangi tür çalışma iyidir, bunu anlamak": temel vurgu buradadır. Kâr için, üretim için, ya da mevcut düzenin iyi işlemesi için çalışma değil, "doğru türden bir çalışma" – "canlılarda işlevin yerine gelmesiyle oluşan tamamlanmışlık". Bir toplum, "insanlar için iyi olan, onları yükseltip mutlu eden" şeyler dışında hiçbir amaç doğrultusunda yönetilmemelidir – "insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılması". Ruskin hemen ardından, aynı tezin bir parçası olarak, kendi "bütünlük" ölçütünü sunar:

> Son zamanlarda, uygarlığın işbölümü şeklindeki büyük icadı üzerinde ziyadesiyle çalıştık ve onu mükemmelleştirdik; ne ki ona yanlış bir ad verdik. Doğrusunu söylemek gerekirse, bölünen iş değil, insanlardır: sadece insan kesitlerine ayrılmış, küçük yaşam parçalarına ve kırıntılarına bölünmüş insanlar. [...] Bu noktada acımasız bir seçim yapmanız gerek: O canlıdan ya bir alet yapacaksınız, ya da bir insan. İkisini birden yapamazsınız. [...] Nitekim, ulusların kalabalıklarını, mahiyetini kendilerine dahi açıklayamadıkları boş, tutarsız ve yıkıcı bir savaşıma sevk eden günümüz dertlerinin en başında, çalışanların bu şekilde makineye dönüştürülerek alçaltılması geliyor. Dünya çapında zenginlere, soylulara karşı yükselttikleri isyan çığlıklarının arkasında ne açlığın baskısı var ne de incinmiş gururun acısı. Bunların da çok önemli sonuçları vardır, her çağda da olmuştur; ama toplumun temelleri hiçbir zaman bugün olduğu kadar sarsılmamıştır. İnsanlar kötü besleniyor değiller, ekmeklerini kazandıkları işten hiçbir zevk almıyorlar, onun için de serveti mutluluğun tek kaynağı olarak görüyorlar. İnsanlar üst sınıfların küçümsemesine içerliyor değiller, kendi kendilerini küçük düşürmeye tahammül edemiyorlar; çünkü mahkûm edildikleri çalışma türünün ger-

çekten onur kırıcı olduğunu ve onları insandan aşağı hale getirdiğini hissediyorlar.[13]

Sanayi sisteminin yaratmış olduğu "çalışma türü" üzerinde yapılan bu vurgu yaygın olarak benimsenecektir. Ruskin'deki toplumsal değerlerin temeli de budur: sistemin zorunlu kıldığı "çalışma türü" ile "doğru türde çalışma" arasındaki zıtlık. Bu zıtlığı, servet üzerine önemli çözümlemesinde de vurgular. Ona göre servet, "yaşama yararı olan" bir şeydir. Herkesin kabul ettiği gibi servet, "mal mülk" sahibi olmaktır ama "mal mülk" nötr bir kavram olamaz, zorunlu olarak olumlu bir değer biçmeyi içerir. Servet, sahip olunan şeylerle ve üretimle eşdeğerde değildir, çünkü bunların bir kısmı servetken, bir kısmı (Ruskin'in uydurduğu kullanışlı sözcükle) "illet"tir.* Servet, "kullanabileceğimiz yararlı eşyaya sahip olmak"tır. "Yararlılık" da, "İçsel Değer"le, yani bir şeyin yaşama ne ölçüde yararı olduğuyla belirlenir. İçsel değer,

> düşünceden ve nicelikten bağımsızdır. Hakkında ne düşünürseniz düşünün, ne kadarını elde ederseniz edin, şeyin kendisinin değeri ne artar ne azalır. Zira ya işe yarıyordur, ya da yaramıyordur; hiçbir takdir, bir nesnenin, insanları ve şeyleri Yaratan'dan aldığı gücü artıramaz, hiçbir küçümseme de azaltamaz.[14]

Değer içseldir çünkü "evrensel büyük tasarım"ın parçasıdır. Bu anlamda, ona sahip olan kişinin belirli bir emek ya da mal karşılığı alacağı ücretten ibaret olan "mübadele değeri"yle karıştırılmaması gerekir. İçsel değer, geçici ve çoğunlukla yetersiz bir değer biçmeye dayanan mübadele değeriyle belirlenemez. Değer, yalnızca, böyle bir emek ve-

* İng. *illth*: Ruskin'in "hasta(lık); bela, dert" anlamlarına gelen *ill* sözcüğünden türetip, "servet" anlamındaki *wealth* kelimesinin zıttı olarak kullandığı kelime – e.n.

ya ürün "insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılması"nın bir yolu olmaya uygunsa mevcuttur.

Bu yaklaşım, ister istemez, 19. yüzyıl üretim sistemine ve onu destekleyen "ekonomi politik yasaları"na temelden karşı çıkar. Değer, servet ve emek, arz-talep yasasının yetki alanının dışına çıkarılıp bambaşka bir toplumsal anlayışla ilişkilendirilir. Ruskin bunu ileri sürmekle, aynı zamanda zorunlu olarak, bir toplumsal *düzen* fikrini de ileri sürer. Düşüncesinin tamamının temelinde, "işlev" fikri yatmaktadır – her insanın, genel tasarım içerisindeki görevini tamamlaması. Böyle bir tamamlanmışlık, ancak, toplumun genel tasarıma uygun şekilde düzenlenmesiyle mümkündür: Bir toplum kendisini öncelikle "içsel değer"lere dikkat ederek düzenlemeli, bunu engelleyen her şey de ortadan kaldırılmalıdır. Ama, yalnızca arz-talep yasalarını esas alan bir üretim sistemi böyle bir düzenlemeyi olanaksız kılar; çünkü insanları emre amade işgücüne dönüştürür ve böylelikle onların insan olarak nihai işlevlerini "bütün olarak tamamlamalarını" olanaksız kılar. Yalnızca tek bir doğru ekonomi olabilir: insanları, "mükemmel yaşamı memnunluk verici ve doğru biçimde kullanmaya" yönelten bir ekonomi. Ekonomi politik, "ne sanattır ne de bilim; bilimlere dayanan, sanatlarla yönlendirilen, ve ahlaki kültürün belirli koşulları dışında var olması mümkün olmayan bir yönetim ve yasama sistemidir".[15] Bu "ahlaki kültürün koşulları"nın ve ahlaki olarak belirlenen bir ekonomik düzenin karşısındaki en büyük engel, rekabete dayalı bir ekonomik sistemdir: "Düzen ve İşbirliği [...] hayatın yasalarıdır; Anarşi ve Rekabet, ölümün yasalarıdır."[16] Böylelikle kültür ile anarşi yine karşı karşıya konur, ama bu kez 19. yüzyıl sanayi ekonomisinin temel ilkelerine doğrudan meydan okuyan bir çerçevede. Böylesi koşullar altında gerçek "servet"in tedariki imkân-

sız olmakla kalmıyordu (tehlike altındaki üretim, hem servet hem de illetti); aynı zamanda rekabetin etkileri tüketime de yansıyordu. Servet, "*kullanabileceğimiz* yararlı eşyaya sahip olmak"tı.[17] Dolayısıyla mevcut sistem her zaman yararlı nesneler üretse de, yine bu sistemin yaratmış olduğu toplum türü, adil dağıtımı ve akıllı tüketimi zor ya da olanaksız kılıyordu. "İçsel değer", bir şeyin yalnızca kendi içindeki değerine değil, genel tasarım içindeki "işlevi" üzerinden doğru ve değerli *kullanımına* bağlı olduğuna göre, bir toplumun zenginliğine yalnızca üretime odaklanılarak karar verilemezdi, toplum hayatının tamamına bakılması gerekiyordu. Bir toplum hakkında hükme varılırken, yaptığı ve kullandığı her şeye bakılmalı, imalat ve tüketim yöntemlerinin var ettiği bütün insan faaliyetleri ve ilişkileri ele alınmalıydı.

Ruskin'in bu ilkeyi savunmasının güzel bir örneğini, Bradford'da* yaptığı bir konuşmada görüyoruz:

> İmalatçılar olarak, piyasaya mal arz etmek kadar piyasayı oluşturmanın da göreviniz olduğunu asla unutmamalısınız. Kısa vadeli düşünüp servet kazanma hevesiyle pervasızca davranır, halkın geçici bir talep şeklinde kendini gösteren her arzusunu tatmin ederseniz; komşu Devletlerle ya da diğer üreticilerle kıskanç bir rekabet içine girip, görülmemiş şeylerle, yenilikle ve şatafatla ilgi çekmeye çalışır, her şeyi bir reklam haline getirip, başarılı bir komşunun her fikrini araklayarak ya sinsice taklit eder ya da afra tafrayla onu geçmeye çalışırsanız – hiçbir güzel tasarımı gerçekleştirmeniz veya idrak etmeniz mümkün olmayacaktır. Piyasada tesadüfen bir fırsat yakalayabilir, ya da gücünüzle piyasaya hâkim olabilirsiniz; halkın güvenini kazanabilir, rakiplerinizi yıkıma sürükleyebilirsiniz; yahut feleğin adaletiyle onlar tarafın-

* Bradford, Ingiltere'de Sanayi Devrimi'nin en hızlı gelişen, tekstil sanayiinin merkezi konumuna gelmiş şehirlerinden – e.n.

> dan yıkıma sürüklenirsiniz. Ama başınıza ne gelirse gelsin, en azından şurası kesindir ki, bütün hayatınız halkın zevkini bozmak ve israfı teşvik etmekle geçmiş olacaktır. Şatafatla elde etmiş olduğunuz her üstünlük, alıcıların gösteriş merakına dayanmış, yenilik yoluyla yarattığınız her talep tüketicide bir tatminsizlik alışkanlığını beslemiş olacaktır; ve iş hayatından çekildiğiniz zaman, geçmişte yaptıklarınıza bakıp, bütün hayatınızı sanatları geriletmekle, erdemleri kirletmekle ve ülkenizin terbiyesini bozmakla geçirdiğinizi görerek ömrünüzün kalan yıllarında kendinizi teselli edersiniz.[18]

Bu satırlar Ruskin'in en iyi taraflarını ortaya koyuyor, ve bu pasaj, ölçülüp biçilmiş retoriğine rağmen, dehanın bütün keskin bakışıyla, bizim yüzyılımıza, bizim toplumsal durumumuza kadar uzanıyor. Asıl ilginci, Ruskin'in burada *tasarım*'dan söz etmesi – bizim bugün "endüstriyel tasarım" dediğimiz şeyden. Bu argüman, Ruskin'in estetikle ilgili meseleleri tek başına ele almayı reddedişinin pratik bir örneğidir: Ona göre sanayide iyi tasarım, sanayinin doğru örgütlenmesine bağlıydı; sanayinin doğru örgütlenmesi de, çalışma ve tüketim üzerinden toplumun doğru örgütlenmesine. Yeni borsa binası için en uygun mimari stil hakkında Belediye Sarayı'nda konuşma yapmaya davet edildiği Bradford'daki bir diğer konuşmasında aynı noktayı olumsuz bir çerçevede ifade etmişti:

> Bu Borsa umurumda değil, çünkü sizin de umurunuzda değil. [...] Paranızı doğru bir yerde kullanabileceğinizi düşündünüz. Etrafta çok sayıda garip mimari stil olduğunu biliyorsunuz; gülünç bir şey yapmak istemiyorsunuz; benim de mimarlığa meraklı saygın bir tuhafiyeci olduğumu duydunuz; bunun üzerine sizlere, son modayı ve şu anda dükkânlarımızda zirveye ulaşmış en yeni ve en hoş şeylerin neler olduğunu anlatayım diye beni çağırdınız.[19]

Ama mimari, yaşam tarzının bütününün ifadesiydi, onun için Borsa'larına uygun düşen tek stil şu olabilirdi:

> [Bu bina] büyük Tanrıçanız "İlerleme" adına inşa edilsin [...] Şimdilik bu binanın frizini asma cüzdanlarla süslemenizi önerebilirim; sütunların kaidelerini de geniş yapın ki faturaları tutturabilesiniz.[20]

Üslup, Ruskin'in 19. yüzyıl toplumuna yönelik saldırısının mahiyetini yeterince gösteriyor. Burada Pugin'den ve Arnold'dan bir şeyler var; ama Ruskin, kendisi için meselenin özünü oluşturan mevcut ekonomik sisteme yönelik eleştirisini ikisinden çok daha kesin biçimde ortaya koyuyor. Arnold'ın çok daha esnek bir kafası olduğu muhakkak, ama nüfuz etme kabiliyeti açısından Ruskin'den bir hayli geride. Belki de aralarındaki farkı şu olguda aramak gerek: Ruskin'in *Sonunculara* kitabındaki makaleler *Cornhill* dergisinde yayınlanmaya başladığında, derginin editörü şiddetli protesto ve tepkiler nedeniyle bunların yayınına son verdi, oysa *Kültür ve Anarşi* aynı dergide yayınlanmaya başladığında en azından hoşgörüyle karşılanmıştı. Ruskin çağdaşlarının gözünde yalnızca "ekonomiyle ilgili bazı konularda saçmalık derecesine varan bir kibir" içinde olmakla kalmıyordu; yazılarının amacı bir ekonomik sistemi değiştirmekti. Oysa Arnold, muarızları tarafından, kendini beğenmişlikle suçlanıyordu; yazılarını "kitabi ve bilgiççe" diye tanımlamak zaten âdet olmuştu, eleştirileri de o kadar dokunmuyordu. Bununla birlikte Arnold da Ruskin de, sonuçta, toplum eleştirilerinde soyutlama hatasına düşmüşlerdi: Arnold, fikirlere dair eleştirisini, içinden çıktıkları toplumsal ve ekonomik sistemi de kapsayacak şekilde genişletmekten kaçındığı için; Ruskin ise, reform önerilerinde açıkça görüldüğü üzere, topluma model olarak "içsel tasarım" fikrine bağlı kaldığı için – bu fikir onu, bildiğimiz bir hataya, var olan güçleri ve

kurumları yeterince dikkate almadan toplumu kâğıt üzerinde yeni baştan tasarlamaya sevk etmişti. Arnold'ın eleştirileri her zaman sıkıydı, çünkü sanayiciliği görüyor ve ondan nefret ediyordu. Ama önerileri soyut ve muğlaktı.

Ruskin'in ideal toplum düşüncesinde "organik form" fikri, bildik anlamıyla paternalist bir devlet anlayışını doğurmuştu. "İşlev" konusundaki düşüncelerine denk düşecek katı bir sınıf yapısı görmek istiyordu. Gerçek serveti üretmek, biriktirmek ve dağıtmak, ayrıca tüketimini düzenleyip kontrol etmek, ona göre hükümetin göreviydi. Hükümet bu işte, evrensel tasarımın doğru okunmasıyla açıklık kazanacak içsel değer ilkelerini esas alacaktı. Demokrasi reddedilmeliydi, zira insanların eşit olduğu anlayışı yanlış olmakla kalmıyordu, düzen ve "işlev"in yıkıcı bir inkârıydı aynı zamanda. Yönetici sınıf, işlevine uygun şekilde eğitilmiş mevcut aristokrasi olmalıydı: "Üst sınıfların görevi [...] bir bütün olarak, astları arasında düzeni sağlamak, ve onları olabildiğince kendi düzeylerine yaklaştırmaya çalışmaktır".[21] Burada yine Carlyle'ı görüyoruz; ama Ruskin'in, aristokrasi içinde işlevlerine göre ayırdığı üç zümreye ilişkin tanımının Coleridge'inkiyle bire bir örtüştüğünü görmek ilginç: birinci zümre toprak sahipleri; ikinci zümre tüccarlar ve imalatçılar; üçüncüsü ise "âlimler ve sanatçılar" (Coleridge'deki "aydınlar sınıfı"). Bu üç grup birlikte çalışarak düzeni temin edecek, "dürüst üretim ve adil dağıtımı" devreye sokacak, ve beğeniyi terbiye ederek "akıllıca tüketimi" geliştirecekti. Bu işlevlerin en uygun şekilde yerine getirilmesi için hepsi devlet tarafından eğitilecek ve maaş alacaktı. Bu yönetici sınıfın altında, toplumun temel formu "lonca" olacak, her iş türüne tekabül eden mertebeler olacaktı. Loncalar mevcut kapitalist işverenin işlevlerini devralacak, çalışma koşullarını ve ürün kalitesini düzenleyeceklerdi. Son olarak bu yapının en altında, "zorunlu adi çalışma"yı üstlenmiş bir sınıf bulunacaktı. Bu sınıf, suç-

luları, çıraklık aşamasındakileri, ve aristokrasiden bir kısım "gönüllü"yü içerecekti. Böylelikle oluşturulacak *Commonwealth*, "işlevin yerine gelmesiyle oluşan tamamlanmışlığı" ve "insandaki mükemmel yaşamın memnunluk verici ve doğru biçimde kullanılması"nı garanti edecekti! Üstelik bu toplum, "hiçbir şeyin değiştiremeyeceği ya da yıkamayacağı ezeli ebedi bir yasa temeli"[22] üzerine oturacaktı.

Ruskin'in tasarısı, kendinden önce ve sonra ortaya konan pek çok toplum tasavvuruyla bağlantılıdır. Ama Ruskin'in onu anahatlarıyla çizdiği sırada asıl mesele, uygulamaya konması için ne yapılacağıydı. Ruskin'in başvurabileceği bir güç yoktu, ve yaşı ilerledikçe, tasarısının kapsamını daraltıp yerel, küçük ölçekli deneylerle sınırladı. Saint George Loncası'nı kurdu ve başına geçti; pratik konularda çok daha dirayetli olan Carlyle, vaktiyle böyle bir şeyin saçmalık olduğunu söylemişti. Ne ki bu yalnızca Ruskin'in şahsına ait bir saçmalık değildi; hayat hikâyesini öne çıkarmanın en yanıltıcı olduğu nokta da burası. Büyük bir açmazla karşılaşıp onu aşmak için saçma girişimlerde bulunulması hakikaten genel bir olgudur. Değer çerçevesinde düzenlenmiş bir toplum imgesi sürekli nükseder ve kaçınılmazdır. Ruskin de, başka pek çokları gibi, tasarısını hayata geçirme noktasında başarısız olmuştur. Kurduğu dernek, canlılıktan yoksun bir imgeden ibaretti çünkü onu yaşatacak toplumsal bağlanım sağlanamıyor ya da sağlanmıyordu. Bu genel bir olgu olduğu için, söz konusu açmazı büyük dikkatle incelememiz gerek. Altındaki gerekçeleri aramak ve Ruskin'i sözgelimi "ortaçağcılık"la suçlamak yeterli değildir. Zaten Ruskin, ortaçağcılığın yetersiz olduğunu çok iyi biliyordu:

> Biz 13. yüzyıl hayatı ya da iç mimarisi geri gelsin istemiyoruz; sizler de [Bradford'daki işverenlere sesleniyor] çalışanlarınızın etrafını o mutlu, modern İngiliz hayatının koşulla-

> rıyla donatmalısınız [...] Şimdi çalışanlarınızdan talep edeceğiniz tasarımlar, modern İngiliz hayatını güzelleştirecek tasarımlar olmalıdır. Anlatıldığında kulağa hoş gelen, pek çok açıdan gerçekten soylu olan ortaçağın bütün o görkeminin yegâne temeli ve amacı, gururdu, sözde yüksek sınıfların [*superior classes*] gururu – kendini şiddet ve soygun yoluyla idame ettiren, sonunda hem bizzat sanatların hem de içinde yeşerdikleri Devlet'in yıkımına yol açan bir gurur.[23]

Gerçek sorunların her zaman dolaysız ve çağdaş olduğunu, yeni tür bir toplum kurma işinin de yıkılması umulan eski anarşinin koşullarında başlamak zorunda olduğunu teslim eden adil bir hüküm bu. Ancak Ruskin'in bu kabul ötesinde bize bir yardımı dokunamaz. Toplumunun değerlerine yönelik dikkate ve takdire değer sorgulamaları bizi bu noktaya kadar getirdi, ama bundan ötesine geçirmiyor. İşte tam bu noktada, dikkatlerimiz, Ruskin'den en dolaysızca ve derinden etkilenmiş bir adama, William Morris'e odaklanıyor. Bu gelenek içinde Morris'in önemi, geleneğin genel değerlerini fiilî ve büyümekte olan bir toplumsal güce, yani örgütlü işçi sınıfına bağlamaya çalışmasında yatıyor. Bu, genel açmazı aşma konusunda o zamana kadar girişilmiş en dikkate değer çabaydı.

Morris'in, düşüncelerindeki gelişimin nasıl bir seyir izlediği konusunda sonradan kendi yaptığı açıklamalar sarih ve ilginç:

> *Modern* sosyalizmin yükselişinden önce aydınların neredeyse tamamı bu yüzyılın uygarlığından hayli hoşnuttu, ya da öyle olduklarını beyan ediyorlardı. Keza bu kesimin neredeyse tamamı, barbar çağlardan kalmış bazı saçma kalıntıları ortadan kaldırarak söz konusu uygarlığı mükemmelleştirmekten başka yapılması gereken hiçbir şey olmadığını düşünüyordu.[24]

(Tabii bu, Morris'in faydacı liberaller hakkındaki yargısıydı.)

> Kısaca söylemek gerekirse bu, Whig [liberal] zihniyetiydi –mekanik ilerleme söz konusu olduğunda Sosyalizm'in onları rahat bırakıp bereketlerine gölge düşürmemesinden başka hiçbir şey istemeyen, müreffeh modern orta sınıf insanı için gayet tabii bir zihniyet. Ancak, halinden hoşnut olan bu kesimlerin yanı sıra hiç de hoşnut olmayan başkaları da vardı, onlar uygarlığın zaferine karşı belli belirsiz bir nefret duyuyor, ama Whigciliğin sınırsız gücü yüzünden sessizliğe zorlanıyorlardı.[25]

(Bu son cümledeki *uygarlık* kelimesi Coleridge'deki anlamıyla, sınırlı bir çerçevede kullanılıyor. Bir önceki cümlede geçen *mekanik* kelimesinin sınırlandırma işlevi de açık. Bunlar geleneğin terimleri.)

> Son olarak, söz konusu Whigciliğe karşı açık isyan halinde olan sayıca az bir kesim vardı; sayıca az derken, iki kişi olduklarını belirtelim: Carlyle ve Ruskin. Ruskin, pratik sosyalizmi benimsememden önce, beni ideale sevk eden ustamdı.[26]

Böylelikle Morris hem geleneği hem de kendisinin onu genişlettiğini kabul etmiş oluyor. Şimdi de "uygarlığa" karşı çıkışının temellerini yeniden ifade ediyor:

> Hayatıma yön veren en güçlü duygu, güzel şeyler üretme arzusu dışında, modern uygarlığa karşı duyduğum ve hâlâ duymaya devam ettiğim nefret oldu.[...] [Bu uygarlığın] mekanik güce hâkim olup onu heba ettiğinden mi bahsedeyim, milletinin [*commonwealth*] fukaralığından, millet düşmanlarının zenginliğinden, hayatı sefilleştirmeye adanmış muazzam örgütlenişinden mi?! Onun delilikleri olmasa herke-

sin tadını çıkarabileceği basit hazları hor görmesinden mi? Çalışmanın yegâne tesellisi olan sanatı yerle bir eden kör pespayeliğinden mi bahsedeyim? [...] İnsanlığın asırlar süren çabaları bu rezil, amaçsız, çirkin karmaşadan başka bir şey yaratmamıştı; bana öyle geliyordu ki yakın gelecek, uygarlığın pisliğinin henüz tüm dünyayı kaplamadığı zamanlardan kalmış son yaşam izlerini de silip süpürerek, şimdiki musibetleri daha da pekiştirecekti. Bu hakikaten iç karatıcı bir manzaraydı, hele ki benim gibi –şayet kendimden salt bir örnek olarak değil bir kişilik olarak söz edebilirsem– ne metafiziğe ya da dine ne de bilimsel çözümlemeye ilgi duyan, ama dünyaya ve onun üzerindeki hayata derin bir sevgi besleyen, insanlığın geçmiş tarihine tutkuyla yaklaşan biri için. Düşünsenize! Her şeyin varıp varacağı nokta bu mu olacaktı: bir cüruf tepesine kurulmuş muhasebe dairesi, ufukta Podsnap'ların* misafir odası, ve zenginlere şampanya, yoksullara margarin dağıtarak herkesin mutlu mesut birarada durmasını sağlayan bir Whig komitesi; göz zevkinden eser kalmamış, Homeros'un yerini Huxley almış...[27]

Bu muhalefet türü artık çok tanıdık, ve burada Carlyle'dan, Ruskin ve Pugin'den devşirilmiş unsurları, Dickens'ın bunları popülerleştirmesinin izlerini görebiliriz. Bir diğer önemli nokta, bilim karşıtlığı: mekanik bir bilimin mekanik bir uygarlık yarattığı, ve bilimin sanatı yerinden etmeye yeltendiği konusundaki romantik önyargı. Morris'in, başka bir yerde vurgulamış olduğu gibi burada da, sanat yerine sunulan şeyin kötü sanat olduğunu, ve sefaletle pespayeliğin asıl kaynağının, (kendisi ilgi duymasa da) bilimsel araştırma değil, ekonomik hayatın örgütlenme biçimi olduğunu hatırlaması beklenirdi. Bu hususu bir yana koyarak, Morris'in önemle üzerinde durduğu yeni noktaya geçelim:

* Charles Dickens'ın *Ortak Dostumuz* romanında adı geçen üst orta sınıf aile, kızları Georgiana Podsnap romanın ana karakterlerinden biridir – ç.n.

İşte böylece, hayatın sonuna dair gayet karamsar bir tablo içindeyken, birden uygarlığın bütün bu çamuru ortasında büyük bir değişimin –biz ötekilerin Toplumsal Devrim dediğimiz o büyük şeyin– tohumlarının atılmakta olduğunun ayırdına vardım. [...] [Bu] beni, sanatsal kavrayışa sahip nicelerinin düştüğü bir talihsizlikten esirgedi, ve bir yanda "ilerleme"ye sövüp saymakla yetinmekten, öte yanda orta sınıfların sözümona sanatkârlarının hiçbir kökü kalmamış bir sanatı geliştirmeye çalıştıkları sayısız tasarıyla zamanımı ve enerjimi heba etmekten kurtuldum, böylelikle pratik Sosyalist oldum. [...] Kuşkusuz sanat ve kültür meselesinin aş derdinden öncelikli olması gerektiğini düşünenler (bunu önerenler vardır), sanatın ne anlama geldiğini, ya da köklerinin ancak bereketli ve rahat bir yaşam sunan bir toprakta gelişeceğini anlamıyorlar. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, uygarlık çalışan insanı öylesine cılız ve acınacak bir varoluşa indirgemiştir ki, şimdi mecburen katlandığı hayattan çok daha iyi bir hayat arzusuna şekil vermeyi dahi becerememektedir. *Onun önüne her yönden doyurucu ve adil bir hayatın gerçek idealini koyma salahiyeti sanatındır* – güzelliğin idrakinin ve yaratılmasının, yani gerçek haz kaynağının, insana ekmek kadar gerekli olduğunun anlaşıldığı, ve hiçbir insanın, hiçbir insan grubunun, sonuna kadar direnilmesi gereken engellemeler haricinde bundan mahrum edilemediği bir hayat.[28]

O halde, "ilerlemeye sövüp sayma"nın doğurduğu çıkmaza cevap, toplumsal devrim olacaktı. "Kültür"ün önceliği, Cobbett'i hatırlatan bir çerçevede, bir kenara bırakılmıştır. Bununla birlikte Morris, Cobbett'ten farklı olarak kültür fikrini, özellikle de bu fikrin sanatta somutlaşmasını, olumlu bir kriter olarak kullanır: "her yönden doyurucu ve adil bir hayatın gerçek ideali". Cobbett gibi Morris de çalışan insanların koşullarını iyileştirme taleplerinin karşısına hiçbir öncelik koymaz;

ama hedeflerini, kendi çocukluğundan hatırladığı bir topluma dayanarak belirleyen Cobbett'ten farklı olarak Morris, toplumsal hedeflerini Blake ya da Ruskin gibi özellikle sanatın ortaya koyduğu yaşam bütünlüğü çerçevesinde belirler.

Aslında Morris'in baş muarızı Arnold'dır. "Kültür" kelimesini Arnold'ın çıkarımlarıyla özdeşleştirdiği için, genellikle olumsuz çerçevede kullanır Morris:

> Oxford'u ilk gördüğüm günden bu yana geçen otuz yıl içinde, Oxford "kültürü" sanata (dolayısıyla edebiyata) öyle büyük zarar vermiştir ki, hocalar yüzyıllar boyu uğraşsalar bu zararı telafi edemezler; gerçekten de tamiri imkânsız bir zarardır. Bu "ışık ve rehberlik" mezalimi,* duyarlı insanlar için eğitimi katlanılmaz hale getiriyor, ve [...] sosyalizme kıyasla bazılarımızı deliye döndürmesi daha muhtemel. [...] Demem o ki, bir taraftan tarihi yıkarken diğer taraftan edebiyat öğretmeye kalkmak, "kültür" namına sersemletici bir yöntemdir.[29]

Burada asıl mesele, Morris'in Oxford'un "modernleştirilmesine" itirazıydı:

> Yok etmeye zaman bulamadıkları kadim şehir mimarisinin kimi örneklerini esirgesinler diye "Donlar"ın** merhametine seslenmek için çok mu geç kaldık, merak ediyorum. [...] Otuz yıl önce, onu ilk gördüğüm zamanlarda Oxford bu hazinelerle doluydu; ama bilmediği bilgiyi sinikçe hakir gören ve günümüzün ticari zihniyetine boğazına katar batmış Oxford "kültürü" bunların çoğunu silip süpürdü.[30]

Morris'te sık sık gördüğümüz gibi, burada yine tikel bir sav çok daha genel bir yargıyla karışmış. Bu Morris'in, ço-

---

* Matthew Arnold'ın kültürü "ışık ve tatlılık" diye tarif etmesine atıf – e.n.

** *Don*: özellikle Oxford ve Cambridge üniversitelerinde öğretim üyeleri için kullanılan bir terim – ç.n.

ğunlukla genelleştirilmiş bir tür sövgüden ibaret yönteminin tipik bir örneği. Bununla birlikte genel sav, Morris ona hâkim olmaya zahmet ettiğinde, görülebiliyor. Oxford onun için bir emsaldi; kültürü yalıtmanın, onu ticaret ruhundan esirgemeye yarayıp yaramadığı burada görülecekti:

> Bugün İngiliz orta sınıfında [...] Sanat'a büyük bir tutkuyla yaklaşan ve güçlü irade sahibi olan adamlar var; insanların hayatını güzellikle kuşatmanın uygarlık adına bir gereklilik olduğuna gönülden inanmış adamlar; ve onlar kadar önemli mevkilerde bulunmayıp ince beğeni ve kültür sahibi olan, benim bildiğim binlerce insan, onları izliyor ve görüşlerini el üstünde tutuyor. Gelgelelim liderler de onları izleyenler de, Ticaret'in acımasız pençesinden bir avuç kamu malını [*commons*] bile kurtarmaktan acizler: Kültürlerine ve dehalarına rağmen o kadar çaresizler ki, fazla mesaiden takatleri kesilmiş kunduracılardan farkları yok. Kral Midas gibi dokunduğumuzu altına çevirme şansımız olmadığından, yeşil kırlarımız ve temiz sularımız, hatta soluduğumuz hava bile, altına değil (bu belki bazılarımızı bir saatliğine mutlu edebilirdi) pisliğe dönüşüyor; açıkça söylemek gerekirse, Sermaye'nin halihazırdaki kutsal kitabına göre durumu iyileştirme umudu olmadığını, her şeyin yıldan yıla, günden güne kötüye gittiğini gayet iyi biliyoruz.[31]

Zira Morris'e göre, orta sınıfın ticari alışkanlıkları, bizzat bu sınıfın pek çok mensubunun değer verdiği şeyleri bile yok edebilirdi. Oxford gibi alternatif değerlerin merkezi olan bir yeri bile bu ticaret ruhu yok etmişti:

> Mesela, beni şairane bir kedere gark eden bir Rouen'in,* bir Oxford'un yıkımına sebep olan neydi? Halkın yararı için

* Rouen, Fransa'nın kuzeyinde, Gotik mimarisiyle ünlü bir kenttir. William Morris, 1850'lerin sonlarına doğru çıktığı Fransa seyahatlerinde bu kentten, özellikle de Rouen Katedrali'nden çok etkilenmiştir. Kentin eski yapılarında başla-

> yok olmuş, akıllıca bir değişim ve yeni bir mutluluk gelişebilsin diye yavaş yavaş yerini terk mi etmiştir? Yoksa büyük bir doğuma eşlik eden felaketlerin gazabına mı uğramıştır? Hayır, hiçbiri değil. Onun güzelliğini yok eden ne *falanster*'di* ne de dinamit; onu yıkanlar ne hayırseverler ne sosyalistler, ne kooperatifçiler ne anarşistlerdi. Oxford satıldı, hem de ucuza satıldı: yaşamanın ve mutluluğun ne olduğunu bilmeyen, bunlara sahip çıkmadığı gibi başkalarının sahip çıkmasına da izin vermeyen aptalların hırsı ve kifayetsizliği yüzünden heder edildi.[32]

Geleneğin sürekli gündeme getirdiği soruya –"orta sınıflar kendini yenileyebilir mi?"– Morris'in cevabı netti: Hayır. Orta sınıflar sanayiciliğin sonuçlarını *değiştirmeye* muktedir veya gönüllü değildiler; tek yapacakları, iki yoldan birine başvurarak bu sonuçlardan kaçınmaya çalışmaktı. Birinci yol şuydu:

> İnsanlar artık yoksul olmamaya çalışırken zengin oluyorlar, ve zenginlikleri onları zengin insanların var olmasına ister istemez eşlik eden çirkinliklerden –gecekondu görüntülerinden, fabrika yörelerinin pisliğinden, sarhoş ve vahşileşmiş yoksulların naralarından ve bozuk ağzından– korusun diye zengin oluyorlar.[33]

Bu yol, yani ticarileşmenin sonuçlarından kaçabilmek için canla başla ticarete atılmak, günümüzde de ziyadesiyle abone toplayan bir nevi Ahlaki Amortisman Sandığı gibidir. İkinci yol ise, "azınlık kültürü"dür:

> İnsan eliyle yapılmış hiçbir şey nötr olamaz: ya güzel ve yüceltici, ya da çirkin ve alçaltıcı olmak zorundadır; ve sanat-

---

tılan restorasyon çalışmalarının Gotik dokuya verdiği büyük zararı görmüş, bu konuda pek çok yazı yazmıştır – e.n.

* *Phalangstere* (*phalangstery*): Charles Fourier'nin, toplumun yeniden örgütlenmesi için geliştirdiği reform planında, yaklaşık 1800 kişinin birlikte yaşadığı, bir aile gibi ortak mülkiyete sahip olduğu topluluk – ç.n.

> tan nasiplenmemiş şeyler o kadar mütecavizdir ki, varlıklarıyla sanata zarar verirler; üstelik şimdi sayıları o kadar artmıştır ki, bunlar gündelik hayatımızın her yönüne eşlik ederken sanat eserlerini mumla aramak zorunda kalıyoruz; öyle ki, sanatı düşünsel olarak geliştirenler, özel yetenekleri ve yüksek görgüleriyle kendi dünyalarına kapanıp diğer insanları hor görerek, herkesten ayrı mutlu mesut bir yaşam sürmeye çalışsalar da bunu başaramıyorlar: çünkü adeta düşman topraklarında yaşıyorlar; nereye başlarını çevirseler, ince duyarlılıklarına ve eğitimli bakışlarına rahatsızlık veren bir şey pusuda bekliyor; onlar da genel rahatsızlığı paylaşmak zorunda kalıyorlar – ben de bundan memnunum.[34]

Kültürlü olanlar gerçekten de, Arnold'ın tabiriyle "yabancı"dırlar, ama kendilerine yönelik bile olsa daha fazla zarar verilmesini önlemekten acizdirler. Morris'e göre, kırk yıldır ilan edilen sanatların dirilişi, görülen şeylerin niteliğinde en ufak bir iyileşme sağlamamış, hatta bozulmaya sebep olmuştur:

> Küçük bir grup insanın sanatı diriltme yönündeki bilinçli ve gayretli çabalarına rağmen dünyanın dört bir yanında her şey daha da çirkinleşip bayağılaşıyor; bu insanların çabaları çağın eğiliminden o kadar bariz ölçüde kopuk ki, kültürsüz kitlelerin onlardan haberi bile yokken, kültürlü kesimler onları çoktan sıkılmaya başladıkları bir şaka gibi görüyor.[35]

Morris, bağlı olduğu geleneği takip ederek, sanatın onu üreten toplumun niteliğine bağlı olduğunu iddia ediyordu. Ona göre:

> halihazırda, en azından kuramsal düzeyde [...] bir ekolü bile bulunan sanat için sanat ilkesinde [kurtuluş yok]. Bu

> ekolün şiarı, kastettiği masumane şeyi bile ifade edemeyen jargondan ibaret. [...] Halk sürüsünü hakir görmeleri, tüm dünyanın uğruna mücadele ettiği şeylerden uzak durmaları, ve sanat saraylarına yaklaşan her şeyi kovalamak için tetikte beklemeleri gerektiğini düşünen –hatta, görev diye bir şeyi kabul edebilseler, bunu görevleri addedecek– bir azınlık tarafından, yine bir azınlık için güya işlenecek bir sanat [...] böyle bir sanat, sonunda, camiaya kabul edilmişlerin bile dokunamayacağı kadar narin bir şey olacaktır; ve camiaya kabul edilenler de sonunda kıpırdamadan oturup hiçbir şey yapmayacaklar, bu da kimsenin umurunda olmayacaktır.[36]

Sanat için umut burada değil, "Sanatın davasının halkın davası" olduğu inancında yatıyordu: "Bir gün Sanatı, yani hayatın hazzını geri kazanacağız; Sanatı günlük işlerimize yeniden sokacağız."[37] Yüzyıl başında "Sanat"ın uzmanlaşması yaygınken, yüzyıl sonunda [1879] o uzmanlaşmanın reddedildiğini görüyoruz. Ancak, bu ret kısmen uzmanlaşmanın bir sonucuydu. Morris özellikle, aşağıda görüldüğü gibi, Ruskin'in sanat ve emek üzerine düşüncelerinden yararlanmıştı:

> İnsan emeği, yapılmaya değer olmayan, ya da yapanlar açısından alçaltıcı olan hiçbir şeye hasredilmemelidir. [...] Bu öneri çok basit olabilir ama [...] uygarlaşmış ülkelerdeki mevcut emek sisteminin sonunu getirecek doğrudan bir meydan okumadır. [...] Sanatın amacı, çalışmayı, enerji yönündeki dürtümüzün haz verici tatminine dönüştürmek suretiyle emeğin üzerindeki laneti kaldırmak, ve o enerjiyi, uğruna çabalamaya değer bir şey üretme umuduyla doldurmaktır.[38]

Sanat, emeğin özel bir niteliği haline gelmiştir. Çalışmaktan duyulan haz, makineye dayalı üretim sistemi yüzünden

büyük ölçüde yok edilmiştir ama, Morris'e göre asıl suçlu, kendi başına makineler değil, sistemin kendisidir.

> Eğer makul işin gereği olarak makinelerle çalışmak zorundaysam, o işi yaparken bir makineden yardım almam gerekir, ama burada amaç emeğimi ucuzlatmak değil, o işe olabildiğince az zaman harcamaktır. [...] Kimi kültürlü insanların, sanatkârane yapıdaki insanların, makineleri özellikle tatsız bulduklarını biliyorum [... ama] bugün hayatın güzelliğini böylesine bozan şey, makinelerin kölelerimiz değil efendimiz olmasına izin verilmesidir. Bir başka deyişle, Doğa'nın güçleri üzerinde kurduğumuz hâkimiyeti insanları köleleştirmek için kullanmak gibi ağır bir suç işlememiz, ve bu arada onların hayatlarından çaldığımız mutluluğu umursamayışımızdır.[39]

Morris'in böyle düşünebiliyor olması çok önemli. Kendisi de el işiyle uğraşan bir zanaatkârdı, ve bu tür çalışmaya karşı kendi deneyimine dayanan bir saygı duyuyordu. Ütopyacı yazılarında, makinelerin çalışma sürecinden kaldırılması sık sık vurgulanır. Bununla birlikte, "Morris–el sanatları–makinelerden kurtulun" şeklindeki denklem, "Ruskin–Gotik–ortaçağcılık" şeklindeki denklem kadar yanıltıcıdır. Ruskin'de olduğu gibi Morris'te de geriye götürücü öğeler vardır. Bunlar, hayatın belirli niteliklerini gerçekleştirmenin güçlüklerini telafi etmeye yöneliktir; telafi edici bir işlev gördükleri için de, çoğunlukla duygusaldırlar. Ancak, her ne kadar geçmişi temel alsalar da, asıl ilgilendikleri bugün ve gelecektir. Morris'in el sanatlarına bağlılığını vurguladığımız zaman, bir ölçüde, onun toplum eleştirisinin ölçeğinden ve mahiyetinden kaynaklanan bir sıkıntının gerekçesini açıklamış oluyoruz. Morris kapitalist sistemin sona erip sosyalizmin tesis edilmesini istiyordu, çünkü böylece insanlar işlerinin nasıl düzenleneceğine ve makinelerin nerede uygun ola-

cağına kendileri karar verebilecekti. Bütün bunları makine temelli üretime son verme çağrısı olarak yorumlamak, açıktır ki hem Morris'in hem de Ruskin'in okurlarının çoğunun işine gelmiştir. Böyle bir çağrı hiçbir zaman gösterişten ileri gidemez, ama Morris'in kapitalizme son verme çağrısından çok daha tehlikesiz olduğu muhakkak, çünkü ikincisi insanı doğrudan siyasal mücadelenin hararetli ve sert ortamına sokar. Morris'in bu şekilde sulandırılmış olması son derece önemlidir. Bu yaklaşım, eserlerindeki zayıf yönleri öne çıkarırken, asıl güçlü ve canlı tarafları görmezden gelir. Şahsen, *John Ball'un Rüyası*'nı, romantik sosyalist şarkıları, hatta *Hiçbir Yerden Haberler* gibi eserlerini –Morris'in genel şiirselliğindeki zaafların etkin ve sakatlayıcı olduğu eserleri– seve seve gözden çıkarırdım, yeter ki karşılığında, *Nasıl Yaşıyoruz, Nasıl Yaşayabiliriz*; *Sanatın Amaçları*; *Faydalı İşler, Faydasız Uğraşlar* ve *Bir Fabrika Nasıl Olmalıdır?* gibi daha önemsiz sayılan eserlerini koruyup insanlara okutmak mümkün olsun. Böyle bir vurgu değişikliği Morris'in bir yazar olarak konumunu da değiştirirdi, ama böyle bir değişiklik eleştirel açıdan kaçınılmazdır. Morris'in konuşmaları, manzum ya da nesir romanslarına kıyasla çok daha canlıdır, onları okuduğunuzda benliğinin tamamını yazmaya verdiğini hissedersiniz. Oysa diğer eserleri, parçalara ayrılmış bir bilincin, Morris'in hep çözümlemeye çalıştığı bir kafa yapısının ürünü gibi görünür. Morris, kelimenin en geniş anlamıyla iyi bir siyaset yazarıdır, sonuçta itibarı da buna dayanacaktır. Edebi eserlerinin diğer ve daha büyük kısmı, kuvvetle hissettiği karmaşaya tanıklık eder yalnızca. Morris, "zaman elverişsiz göründüğünde" sanatla uğraşacak bir Hopkins değildi.* Yaşadığı yüzyılda kendisine en ya-

* Gerard Manley Hopkins (1844-1889), Katolik mezhebine geçip Cizvit papazı olmaya karar verdikten sonra sanatla uğraşmanın dinsel perhizine gölge düşürdüğüne karar vererek bir dönem şiir yazmayı bırakır. Raymond Williams'ın *when the time seemed unpropitious* şeklinde tırnak içinde aktardığı ifadeler T.S.

kın figür, Cobbett'ti: tek fark, Cobbett'in siyasal öngörülerine kaynaklık eden aklıselimin, Morris gibi görsel değil kırsal sanatlardaki pratiğine dayanmasıydı. Yine Cobbett'te olduğu gibi, Morris'in de âdeti olan sövgüleri ve sabırsızlığı, metinlerine ayrı bir büyüklük kazandıran o canlılığın bedeli olarak kabul edebiliriz.

Geriye Morris'in sosyalizmine kısaca değinmek kalıyor, çünkü buraya kadar incelediğimiz geleneğin içinden çıkmış bir yaklaşımdır bu. İşçi Partisi'nin modern üyeleri Morris'in adını sık sık anarlar, ama gerçek düşüncelerine ne kadar az aşina olduklarını gösteren şekilde. Morris, örneğin ortodoks bir Fabiancıdan çok farklıdır. Sosyalizm onun için yalnızca, "*laissez-faire* ilkesiyle baskıyı birleştiren eski Whig karmaşasının yerine, kamu çıkarlarını gözeten işletme benzeri bir yönetimi geçirmek"[40] değildir. Bu, faydacıların vardığı sosyalizmdir; oysa Morris, faydacılığa karşı geliştirilmiş olan değerlendirme tarzlarını her zaman sosyalizm için de devreye sokmuştur. Örneğin şu sözlere bakalım:

> [Sosyalizm] çalışan insanlar için daha yüksek ücret ve daha az mesai saati elde edebilir; sanayiler, hem üreticilerin hem de tüketicilerin yararına olacak şekilde belediyeler tarafından işletilebilir. Çalışan insanların konutları iyileştirilebilir, ve bunların idaresi ticari spekülatörlerin elinden alınabilir. Bütün bunlarda büyük bir kazanç olduğunu çekinmeden kabul ediyorum, ve bu sonuçları sağlayacak planların denendiğini görmekten mutluyum. Ama, kazanç ne kadar büyük de olsa, bundan doğacak nihai hayır [...] bence bu reformların *nasıl* yapıldığına, hangi ruhla yapıldığına, daha doğrusu bunlar devam ederken başka nelerin yapıldığına bağlı olacaktır.[41]

Eliot'ın dinî temalar barındıran *Dört Kuartet*'indeki "East Coker" şiirinde geçiyor, özgün hali *under conditions that seemed unpropitious*, "elverişsiz görünen koşullarda" – e.n.

Bu, gelenekten aşina olduğumuz bir iddia, Morris de onu bildik bir çerçevede teyit ediyor:

> Sosyalist olmayan insanların büyük bir kesiminin en azından şimdilik sosyalizmden anladığı şey, bana kalırsa sosyalizmin bir *aygıtından* ibaret; bence sosyalizm kuruluş mücadelesi koşullarında bu aygıtı *kullanmalıdır*, tesis edildikten sonra da bir süre *kullanabilir*, ama bu aygıt bence onun özü değildir.[42]

Gelgelelim bu bakış açısının sonucu, sosyalist fikrin değiştirilmesi değil, vurgulanması olur. Morris şunu sorar:

> sakın uygar ticaret toplumunun muazzam örgütlenmesi, biz sosyalistlerle kedi-fare oyunu oynuyor olmasın? Eşitsizlik Toplumu, yukarda sözü edilen yarı-sosyalist aygıtı, aynı toplumu belki sağından solundan azıcık kırpılmış, ama en azından daha güvenli bir halde idame ettirmek için kullanamaz mı? [...] O koşullarda işçiler daha iyi muamele görür, daha iyi örgütlenir, kendilerini yönetmeye yardımcı olurlar, ama zenginlerle eşitlik konusunda ne bir iddiaları kalır ne de bugünkünden fazla umutları.[43]

Morris'in ölümünden sonra belki de olayların izlediği fiilî sürecin bir nevi tarifi olan bu satırlar, onun nasıl bir siyaset düşünürü olduğu hakkında fikir veriyor. Fakat bu, yaşadığı yüzyılda kültürün anlamları üzerine ortaya konan düşüncelerin sağladığı değerlendirme türünün yeni koşullar altında uygulanmasından başka bir şey değil. Sanat dalları öyle bir yaşam türü tanımlıyordu ki, siyasal değişimin bütün amacı onu mümkün kılmaktı:

> Uygarlığın ilerlemesinin, hiçbir şey yapmayan bir tekerleğin dönüşü kadar amaçsız olmaması için, geliştirmek üzere biraraya geldiğimiz sanatların insan hayatı açısından zo-

> runlu olduğunun kesin olarak farkında olduğumuzu umuyorum.[44]

Sosyalist değişim, insan hayatındaki amacın geri kazanılmasının aracıydı. Böyle bir değişimin yalnızca "aygıtla" sınırlı tutulması ancak şu koşullarda mümkün olabilirdi:

> çalışan insanlar gerçek sosyalizmi istemekten vazgeçerse; ve kendi yetilerini ve doğanın kaynaklarını akıllıca, mutlu olma niyeti ve beklentisiyle kullanmış olsalar hayatın onlara sunacağı hazlardan bihaber olanların arzularını tatmin etmeye yetecek kadar refahla birleşmiş bir sosyalizm görüntüsüyle yetinirlerse.[45]

Sosyalist bir partinin görevi yalnızca toplumsal ve ekonomik değişimi örgütlemek değildir. Asıl önemlisi, çalışan insanlar arasında gerçek bir sosyalist bilinci teşvik edip yaygınlaştırmaktır, öyle ki sonunda "sahte bir toplumla yüz yüze bulunduklarını, gerçek toplumu oluşturması mümkün yegâne unsurların kendileri olduğunu anlasınlar".[46]

Morris'in sözlerinin ardında geleneğin varlığını görebiliyoruz – o geleneğin fikirlerini, böylesine çarpıcı bir tarzda, yepyeni bir çerçeveye uyarladığında bile. Zira Morris burada geleneğin bizim yüzyılımızdaki uzanımlarını haber vermekte, ve hâlâ devam eden tartışmalarına zemin hazırlamaktadır.

Notlar

1 Kenneth Clark, *The Gothic Revival* (Londra, gözden geçirilmiş ikinci baskı) s. 188.

2 A. W. Pugin, *Contrasts* (Londra, 1841, ikinci baskı) s. 49-50.

3 J. W. Cross, *Life of George Eliot*, Londra, tarih yok, s. 239.

4 D. Larg, *Ruskin* (Londra, 1932) s. 95.

5 *Modern Painters*, II, Fasikül III, Kısım I, Bölüm 3, paragraf 16.

6 *Lectures on Art*, kütüphane baskısı, Cilt XX, s. 39. [Türkçesi: *Sanat Üzerine Dersler*, çev. Ali Tezel (Corpus Yayınları, 2016).]

7 *Modern Painters*'a ek olarak yayınlanan kitapta Cilt 2, s. 388-389.

8 *Stones of Venice*, Cilt I, Ek 15.

9 *Praeterita*, ii, s. 205.

10 *Modern Painters*, II, Fasikül III, Kısım I, Bölüm 3, paragraf 16.

11 J. A. Hobson, *John Ruskin, Social Reformer* (Londra, 1889) s. 82.

12 *Stones of Venice*, cilt 2, Bölüm VI, *The Nature of Gothic* (1899 baskısı) s. 165.

13 *A.g.e.*, s. 163 ve 165.

14 *Unto this Last*, VI. Makale, *Ad Valorem* (1900 baskısı) s. 118-119.

15 *Munera Pulveris*, (1899 baskısı) s. i.

16 *Unto this Last*, III. Makale, *Qui JudicatisTerram* (1900 baskısı) s. 102.

17 *Unto this Last*, s. 123.

18 *The Two Paths*, (1887 baskısı) s. 129-131.

19 *The Crown of Wild Olive* (1886 baskısı) s. 73.

20 *A.g.e.*, s. 101.

21 *Time and Tide;* parag. 138 ve 139.

22 *Sesame and Lilies;* parag. 52.

23 *The Two Paths;* (1887 baskısı) s. 125.

24 *How I Became a Socialist*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris; s. 657-658.

25 *A.g.e.*, s. 657-658.

26 *A.g.e.*, s. 657-658.

27 *A.g.e.*, s. 657-658.

28 *A.g.e.*, s. 659. İtalikler bana ait.

29 *Pall Mall Gazette*'e mektup, *Letters of William Morris* içinde, ed. Henderson, s. 262.

30 *Daily News*'a mektup, *Letters of William Morris* içinde, ed. Henderson, s. 242-243.

31 *Art and Socialism*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 630.

32 *The Aims of Art*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 598-599.

33 *Communism*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 669.

34 *The Beauty of Life*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 542-543.

35 *The Aims of Art*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 592-593.

36 *The Art of the People*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 527.

37 *Art and Socialism*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 635.

38 *A.g.e.*, s. 636.

39 *How we Live and How we Might Live*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 581, 584-585.

40 *Communism*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 660.

41 *A.g.e.*, s. 661.

42 *A.g.e.*, s. 660.

43 *A.g.e.*, s. 662-663.

44 *The Art of the People*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 520.

45 *Communism*, tıpkıbasım, Nonesuch Morris, s. 663.

46 *A.g.e.*, s. 665.

İKİNCİ KISIM

•

Ara Dönem

Buraya kadar incelediğimiz, ve günümüze kadar devam edip genişlemiş olduğunu göreceğimiz geleneğin kilit ismi William Morris. Morris, 20. yüzyılın ortasında hâlâ çağdaş bir düşünür konumunda, çünkü onun işaret ettiği unsurlar genel bir toplumsal hareketin parçası haline geldi. Bununla birlikte Morris, esas itibarıyla, Viktorya çağının büyük asileri arasında yer alır; onlarla aynı enerjiyi, kapsamlılığı, genelleştirme dürtüsünü paylaşır, ki bu da onu, eleştiride uzmanlaşmanın damgasını vurduğu kendi dönemimizden bakıldığında tarihî bir figür haline getiriyor. Morris'in ölümünden kısa bir süre sonra, uzun nasihat ve genel sövgü devri kapanmıştır, bizler de şimdi ölünün ardından saygıyla karışık bir kuşkuyla bakıyoruz.

Düşüncede dönemler olmadığı az çok doğrudur – en azından, belirli bir toplum biçimi içerisinde. Varsa bile, hükümranlık dönemleriyle veya yüzyıllarla tanımlanmaları çok zor. "Viktoryen" sıfatının tanımlamaya yaradığı ruh hali, 1880'lerde hemen hemen sona erdi; bu tarihte ortaya çıkan ve iz bırakan yeni şahsiyetler ayırt edilecek kadar farklı bir

havadaydı. 1920'lerdeki genç İngilizler nezdinde bu kopuş, modern ruhun ortaya çıkışı anlamına geliyordu; bizler de böyle düşünmeye devam ettik. Ama şimdi, 1950'lerden sonra, konumlar daha farklı görünüyor. Kırılma noktası artık, kendileri de zaten dönem figürleri olan Butler, Shaw, Wilde kuşağıyla yaşanmış görünmüyor. Bize göre, çağdaşlarımız, ruh yoldaşlarımız, aslında 1914-1918 savaşından sonra ortaya çıkıyor. Ruh hali bakımından D.H. Lawrence çağdaşımız, ama Butler ve Shaw'un öyle olmadıkları açık. Dolayısıyla 1880-1914 yılları arasına bir tür ara dönem olarak bakma eğilimindeyiz. Bu, Coleridge veya George Eliot gibi ustaların dönemi değil. Ama bizim de aşina olduğumuz ortak sorunları, bizim dilimizle dert edinen yazarların, çağdaşlarımızın dönemi de değil henüz. Bu nedenle, kültür üzerine düşüncemizi etkilemiş olan o dönem yazarlarını, kısaca, ayrı bir bölümde ele alıyorum. Onları tamamen dışarda bıraksam kimi önemli bağlantılar eksik kalırdı. Bununla birlikte onlarda, belki T.E. Hulme dışında, çok da yeni bir şey bulamayacağız; daha ziyade, ucu açık bırakılmış çizgilerin işlenmesini, geçici bir yön değişimini göreceğiz. Bu nitelikteki eserler ilgiyi hak ediyor, ama kısa bir değininin de yeterli olacağı izlenimini veriyor.

W. H. Mallock

Mallock'un *Yeni Cumhuriyet*'i, bu dönem için bulunabilecek iyi bir başlangıç noktası: sonraki dönemin ön tadımlığı olarak değil de, geride bırakılan dönemle bir nevi vedalaşma olarak. *Yeni Cumhuriyet*'teki apaçık parıltı –biraz temelsiz de olsa– Mallock'a, mantıken beklenebileceğinden daha az okur kazandırmıştır. Temelleri güçlenirken parlaklığını kaybeden daha sonraki eserleri ise, neredeyse tamamen görmezden gelinmiştir.

1877 yılında, Mallock yirmi sekiz yaşındayken yayınlanan *Yeni Cumhuriyet*, buraya kadar ele aldığımız figürlerden bazıları ile, Mallock'un yirmili yaşlarındaki diğer üstatları bir haftasonu davetinde biraraya getirir. Matthew Arnold Mr. Luke olarak, Ruskin Mr. Herbert olarak, Walter Pater Mr. Rose olarak, Jowett de Dr. Jenkinson olarak boy gösterir; ayrıca Herbert Spencer, W. K. Clifford, Violet Fane gibi, bugün bize Mallock için olduğu kadar önemli görünmeyecek şahsiyetleri temsil eden karakterler de vardır. Karakterlerin ideal bir cumhuriyet üzerine yaptıkları tartışma, dâhiyane denebilecek birçok parodiye vesile olur; kitap, fikirler açısın-

dan, Aldous Huxley'nin ilk romanlarıyla hemen hemen aynı ağırlığa sahiptir. Mallock'un ele aldığı figürlerden bazılarına hürmetle, bazılarına da gayet saygısızca yaklaştığını görmek ilginçtir: örneğin Pater'e, Huxley'den bildiğimiz bir tarzda, gaddarca saldırır ("hayatta iki meselesi vardır: kendi arzuları ve sanat"); Arnold, bir *dandy* ve baş belası olarak çizilir; Ruskin, yapmacık biri gibi gösterilmiş olsa da, yine de saygı gördüğü bellidir. Bunlar kitabın bir belge olarak taşıdığı yararlar: Geleneğin, zamanın belirli bir noktasında, zeki bir eleştirmenin gözüyle nasıl göründüğünü ortaya koyuyorlar.

Üçüncü kitabın ikinci bölümü özellikle yararlı. Örneğin:

> "Yani şunu mu demek istiyorsunuz," dedi Miss Merton, "Yüksek kültüre sahip bir adam, bir tür duygusal *bon vivant*'dır? [yeme içmeye düşkün kişi]"
>
> "Bu kesinlikle adil olmaz–" diye söze başladı Laurence.
>
> "Kusura bakma, sevgili Laurence," diyerek, en kibar tavrıyla araya girdi Mr. Luke, "gayet de adil – fevkalade adil. Duygusal *bon vivant*!" diye haykırdı. "Bu lafı bana öğrettiği için Miss Merton'a teşekkür ederim! Zira bu hepimize şunu hatırlatabilir ki–" diye devam etti Mr. Luke, sanki tatları hoşuna gidiyormuş gibi kelimeleri uzatarak, "konuya bakışımız malum Celile'li köylününkinden* –Miss Merton belki duymuştur onu– çok farklı değil; o da yüksek kültürü tam da aynı benzetmeyle, erdeme duyulan açlık ve susuzluk olarak tanımlamıştı. Bizim yüksek kültür anlayışımızın köylününkinden tek farkı, *Zeitgeist*'ın [çağın ruhu] onu biraz daha yaygınlaştırmış olması."[1]

"Tam da aynı benzetme" sözlerindeki ironi, Arnold'ı Mr. Luke karakterinden kurtarmayı ne kadar istesek de, hâlâ geçerliliğini koruyor. Kültür hakkında savunulan görüş bundan sonra (ev sahibi) Otho Laurence'in tanımına meyleder:

* Celile bölgesindeki Nasıra kasabasında doğan İsa'dan bahsediliyor – e.n.

"İlgilerimizin odağında çevremizdeki hayat bulunur; kültürün iki temel amacı vardır: bu hayatın değerini bilmemizi sağlamak, ve bu hayatı değerli kılmak."[2] Ardından tanım şöyle sulandırılır: "kültürün amacı, dünyadaki erkekler ve kadınlar olarak bizleri daha iyi birer dost haline getirmektir."[3] Mr. Herbert'in teatral vaazındaki hiddet, insan hayatının amacının bu şekilde hafifletilmesine yöneliktir:

> Sanat, resim, şiir sizin için teselli olacak mı? Siz bunların, hayatınızı gerisin geri size yansıtan sihirli aynalar olduğunu söylediniz. Madem aynı bıktırıcı sefahatten başka yansıtacakları bir şey yok, misafir odalarınızdaki aynalardan ne farkları olacak? [...] O zaman, kurtulmak için ne yapacaksınız? Ben derim ki, yüreklerinizi paralayın, giysilerinizi de onarmayın..."*[4]

Haftasonu toplantısından çıkarabileceklerimiz bu kadar, ev sahibinin davetini yinelerken konukları arasında seçici davranmasını sayınazsak.

Mallock, *Yeni Cumhuriyet*'te tarafını belli etmiyor, ama daha sonraki eserleri, son 80 yılın belki de en maharetli muhafazakâr düşünürü olduğunu gösteriyor. Sonraki kitaplarında kuşkucu ve eleştirel bir hava var; ayrıca, bir doktrine inanmış olup onu muhafaza etmekten başka derdi olmayan sosyalistlere, hatta demokratlara, Mallock okumaları tavsiye olunmaz. *Tam Demokrasinin Sınırları* (1917), 1945'ten sonra yayınlanmış olup benzer bir tezi sunan nice kitaptan daha önce, ve daha iyi yazılmıştır. Kitabın siyaset ve ekonomi üzerine iddiaları başka bir incelemenin konusu, ama toplumsal düşünce açısından varılan sonuç, Mallock'un şiarı mahiyetinde: "Uygarlaşmış bir demokrasi kendisini yalnızca

---

* Özgün metinde: *Rend your hearts and do not mend your garments.* İncil'de (Yoel 2:13) geçen, *rend your hearts and not your garments* (giysilerinizi değil, yüreklerinizi paralayın) ifadelerine atıf – e.n.

oligarşi yoluyla tanır."[5] VII. Kitap'ın ikinci bölümünde Mallock bu düşünceyi kültür çerçevesinde işler:

> Uygar bir toplumda toplumsal ilişkilerin niteliğinin bağlı olduğu yaşamların her birinde –bilginin, estetik beğeninin ve dinin yaşamında– azınlıkta olanların faaliyetleri o kadar önemli bir rol oynar ki, onların etkinlikleri olmasa, yurttaşlar kitlesi, maddi servetleri ne boyutta olursa olsun, cahil, batıl itikatlı ve yarı-vahşi barbarlar olarak kalırlar – nitekim, uygarlığın kenarında kalmış yerlerdeki yeni zenginleşmiş insanlar bugün aynen böyledirler.[6]

Demokrasi teorisinde doğru bir taraf vardır, o da "azınlığın, çeşitli yetenekleri doğrultusunda uygarlık nimetlerine katabileceği her şeyin çoğunluk tarafından paylaşılması gerektiği" ilkesidir.[7] Ama oligarşi (ya da azınlık) tanınıp sürdürülmezse, ortada paylaşılacak bir şey de olmaz:

> çoğunluğun refaha ermesinin tek yolu, faydalı şeylerden pay almasıdır; bunlar, tıpkı maddi konfor, fırsat, kültür ve toplumsal özgürlükte olduğu gibi, çoğunluk muktedir azınlığa boyun eğmedikçe hiç kimse için mümkün olmayacak şeylerdir.[8]

Tam Demokrasinin Sınırları'ndan iki noktaya daha değinebiliriz: Mallock'un ücret ve eğitim çerçevesinde "fırsat eşitliği" fikrini ele alışı. Bu fikir hakkında genel olarak şunları söyler:

> Fırsat eşitliği talebi, ilk bakışta bazı devrimci yanlar barındırıyor gibi görünebilir; ama gerçekte –tam da kendi tabiatı gereği– normal insan kitlelerinin isteseler bile üzerlerinden atamayacakları bir ılımlılığın veya amaçlanmamış muhafazakârlığın belirtisidir. Bizzat "fırsat" kelimesinin –ki birçok imayla yüklüdür– anlamı, kendi başına bunu göstermeye yeterlidir. Zira tam demokrasi yönündeki ideal ta-

> lep gerçekleşse, ve bütün insanların toplumsal koşulları kanun zoruyla eşitlense, hiç kimse için –ister eşit ister eşitsiz olsun– fırsat diye bir şey kalmazdı [...] Fırsat eşitliği –yükselme hakkına sahip olma– arzusu, bütün çağların ve ulusların ahlaki bakımdan örnek insanlarınca gerçekten tecrübe edildiği biçimiyle, şudur: her bir insanın, (bu "her bir"in içine, düşünceleri bakımından önde gelen bir figür olarak kendisi de dahildir) kendi yeteneği aracılığıyla, herkesin toplam yeteneği aracılığıyla ulaşılabilir olan bir mevki veya koşula eşit değil, ondan üstün bir mevki veya koşula erişme fırsatına sahip olması arzusu.[9]

Mallock daha sonra, fırsat eşitliği savunucularının pratikte peşinde oldukları şeyin, ücret pazarlıklarında görüldüğü üzere, mutlak eşitlik değil, görece eşitlik olduğunu öne sürer: Çaba, beceri, eğitim süresinin uzunluğu gibi kıstaslara göre derecelendirilmiş ücretler istediklerini, "doğru derecelendirmenin korunması"nda ısrar ettiklerini söyler. Yani istenen (Mallock'un savını açacak olursak) eşit bir fırsatın eşitsiz hale gelmesidir. Mallock aynı şeyin halk eğitimini savunanlar için de geçerli olduğunu iddia eder; orada da vurgulanan, yetenekli ama yoksul çocuklara bir şans vermek, böylece durumlarını iyileştirmelerini sağlamaktır. Bu fikrin altında, "becerileri ve ücretleri normal ölçüyü temsil eden ortalama bir kitlenin var olduğu" varsayımı yatar, "fırsatın, ortalamanın üzerindeki yeteneklere bahşettiği daha yüksek ücretler, [bu ortalama kitlenin] ne kadar yukarısında olduklarına göre belirlenir".[10]

Dolayısıyla, Mallock'a göre demokratik duyarlılık, büyük ölçüde oligarşiye mensup olma hakkını talep etmekten ibarettir. Ancak bu hak, tam demokrasi teorisi doğrultusunda toplumun bütün üyelerine bahşedildiği zaman, hayal kırıklığından başka bir şey getiremez. Demokrasi teorisi böyle bir şeyin başarılabileceği konusunda duygusal güvence ve-

rir; ama toplumun ve bütün yönleriyle üretimin gerçekleri, çaba ve yetenek farklarına denk düşen büyük eşitsizlikleri gerektirir ki bunlar da kişilerin kendileriyle ilgili takdirine değil gerçeklere dayanarak belirlenir; oysa demokrasi teorisi, toplumun bütün üyelerini cesaretlendirmekle, bu kişisel hükümleri desteklemektedir. "Kitleler" bu yolu izlemekle olsa olsa yanılgıya veya hayal kırıklığına düşer. O zaman, genel refahın, harekete geçirilip korunması gereken sıradışı yetenek ve çabaya bağlı olduğunu kabul etmek, bundan ötürü oligarşinin de demokrasinin karşıtı değil zorunlu bir tamamlayıcısı olduğunu kabul etmek daha doğrudur.

Bu akıl yürütmede, yönetim ile toplumsal katkının birbirine karıştırıldığı nispeten kolay fark ediliyor. Ancak, ilk kez Carlyle'ın tanımladığı "yetenek aristokrasisi", Shaw'da ve Wells'de görüleceği gibi, bu dönemde çok yaygın bir mefhumdu. Şimdi bizler bu mefhumun ister istemez keyfî eşitsizliklerle karıştırıldığını görebiliyoruz, Mallock'un sınırlarını da bu çerçevede çiziyoruz. Ancak, demokrasi fikrinin de kuşkuculara ihtiyacı vardı ve Mallock kulak verilmeyi hak edecek kadar kavrayışlıydı.

Notlar

1 W. H. Mallock, *The New Republic; or, Culture, Faith, and Philosophy in an English Country House,* tıpkıbasım (Londra, 1945) s. 147.

2 *A.g.e.*, s. 155.

3 *A.g.e.*, s. 157.

4 *A.g.e.*, s. 281-282.

5 *The Limits of Pure Democracy* (Londra, 1918) s. 351.

6 *A.g.e.*, s. 348.

7 *A.g.e.*, s. 352.

8 *A.g.e.*, s. 392.

9 *A.g.e.*, s. 280.

10 *A.g.e.*, s. 288.

"Yeni Estetik"

İngiltere'de 1880'ler ve 1890'lar gerçekten de yeni bir estetik yaratmışsa, bunda onların payı çok büyüktü. Ama, 1860'ların sonunda Pater'den başlayarak "sanat için sanat" doktrini adı verilen yeni öğreti, aslında romantiklerin ilk nesline ait bir tutumun tekrarından çok da fazlası değildir. Bu tekrarın en uç biçimi Whistler'de görülür, ama Whistler'ın tavrıyla ilişkilendirilen Pater ve Wilde'da daha önceki geleneğin izleri barizdir. Tek yapmamız gereken, bu tekrarın, kimi uç ifadelerde, kendi olumsuzlamasına dönüşüverdiği noktaları bulmak.

Fikirlerde meydana geldiğini varsaydığımız bazı değişimleri, aslında nesirde meydana gelen –ve kötüye giden– değişimler olarak tanımlamak daha doğru olabilir. Özellikle Pater'de bu durum açıktır: Onun fikirleri, etraflarını saran sis bulutlarını aşıp görmeyi başarırsanız, Wordsworth, Shelley ve Arnold'ın fikirleridir aslında. Wordsworth üzerine yazdığı makalenin sonuç bölümü bunun en belirgin örneğidir. Pater şöyle yazıyor:

> Hayatın amacının eylem değil tefekkür, *yapmak* değil *olmak*, yani zihnin belirli bir yatkınlığı olduğu ilkesi, şu veya bu şekil altında, her türlü yüksek ahlakın ilkesidir. Şiirde, sanatta, eğer bunların gerçek ruhuna nüfuz edebilirseniz, bir ölçüde bu ilkeye temas edersiniz: Bunlar, tam da yararsızlıklarından ötürü, sırf seyretmenin hazzı için seyretmenin örneğidirler. Hayatı sanatın ruhuyla ele almak, onu araçlarla amaçların bir olduğu bir şey haline getirmektir: hayata böyle bakmayı teşvik etmek, sanatın ve şiirin gerçek manevi anlamıdır. [...] [Sanatın amacı] Ders vermek, kuralları pekiştirmek, hatta bizleri soylu amaçlara yönlendirmek değil; düşüncelerimizi hayatın salt mekanik işleyişinden bir süreliğine uzaklaştırmak, ve uygun duygular eşliğinde, insan varoluşunda hiçbir aygıtın bozamayacağı o büyük gerçeklerin gösterisine yoğunlaştırmaktır. [...] Bu gösteriye uygun duygularla tanıklık etmek, her türlü kültürün hedefidir.[1]

Bu satırlarda eski gelenekle devamlılık gösteren unsurlar açık: "olmak" ile "yapmak" ayrımı, "salt mekanik işleyiş"e yönelik eleştiri, "sanatın ve şiirin gerçek manevi anlamı"nın "kültür" olarak tanımlanması – bunlar, uzun geleneğin kelimesi kelimesine özetlenmesinden başka bir şey değil. Nitekim Pater de *Rönesans* (1868) kitabının sonuç bölümüne yazdığı o ünlü cümlede farklı bir şey söylediğini düşünmüyordu muhtemelen:

> Şiirsel tutku, güzellik arzusu, sanatı sırf sanat olduğu için sevmek, bu bilgelikten en büyük payı alır; çünkü sanat size, geçip giden anlarınıza –sırf o anların hatrına– en üstün niteliği kazandırmaktan başka hiçbir şey vermeyeceğini açık yüreklilikle itiraf eder.[2]

Pater burada, şiiri "duyguların terbiyesi [*culture*]" olarak tanımlayan Mill'in söylediklerinden fazlasını söylemiyor. Bu

tavrı Pater'de onaylamıyorsak, Mill'de de onaylamamamız gerekir – Mill üzerine değerlendirmemde bunun yetersiz olduğunu öne sürmüştüm. Gelgelelim, Mill'den yapılan alıntılar onaylayıcı tonda aktarılırken, Pater genellikle bir tür gül ve yıldız bulutu içinde bir kenara bırakılır. Halbuki bütün mesele bu tuhaf bulutun alaşımındadır. Yaygın olarak reddedilen, Pater'in doktrini değildir; hatta I.A. Richards gibi katı bir teknikçi bile, doktrin söz konusu olduğunda Pater'e epey yakındır, ama tepki hayli farklıdır. Pater'de reddettiğimiz, verdiği örneklerdir, ve bu örneklerin özünü en kötü halindeki üslubu oluşturur. Onun sözleri kulağımıza lirlerin ve flütlerin sesi gibi geliyordur; ama onları tekrarladığımızda belli bir müzik aletinin sesini duymuyoruzdur. Duyarlılığın kurtarıcı gücünü tavsiye etmek, daima, dikkatleri verilen örneklere çeker – bu örnekler sadece tavsiye boyutunda kalsa da. Pater, bir hoca olarak, Büyük Eski Dava'ya bağlıdır; onun öğretilerini reddetmek demek, aslında Keats'ten Arnold'a romantik yaklaşımın tamamını reddetmek demektir. Kültür kavramındaki ilk vurgu, belirli düşünce ve duygu türlerinin insan hayatının tamamındaki işlevi üzerine bir vurgudur: esasen ahlaki olarak tanımlanabilecek bir işlev. Pater, ana geleneğin parçası olan bu işlevi savunur; genel açıklamalarında gelenek içindeki çağdaşlarıyla aynı görüştedir. Bununla birlikte, verdiği örneklerde, tekrar tekrar, bu tavırda her zaman gizil olarak var olmuş olumsuz unsuru somutlaştırır: etkileşimleri ve hareketiyle kendine has niteliğini kazanan sürecin bütününün, parçalı, yalıtılmış bir neticeye indirgenmesi – Pater'in, "formlarla, her birinin sırrına vâkıf olana kadar ve her biri sanatçıya has en üstün yaşam görüşünde ait olduğu yere oturana kadar" cebelleşen, tefekküre dalmış varlık imgesidir bu.[3] *La Gioconda*'yı ilahlaştırması bu imgenin tipik bir örneğidir; ama Pater'in sanatla ilişkisi, bir sanat eserinin koşulu ile hayatın koşulu arasındaki

farkı ayırt edememesine yol açar: biri, yapılıp bitmiş, kendi içinde tamamlanmış bir durağanlığı barındıran bir şeydir, diğeri ise yapılmış değil yapılmakta olan, ve kesintisiz bir süreç ile bütünlüklü bir durumdan ancak hayal gücünde koparılabilecek bir şey. Dolayısıyla Pater'in duyarlılık türü, genel ve etkili bir önermeyi fiilen kendi olumsuzlamasına indirger. Sanat için sanat, yaratma aşamasındaki sanatçı için ve eserin iletildiği aşamada seyirci için makul bir ilkedir; böyle zamanlarda, dikkate ilişkin bir tanımdan fazlasını ifade etmez. Olumsuz unsur, bir insanın bizzat kendisinin tamamlanmış bir eser haline gelebileceği, kendini böyle bir eserle karıştırabileceği yönündeki –genellikle açıklanabilir– hayaldir. Bu hayal, Pater'in algılayacağı kadar yaygındır; aslında, bu yanı sayılmasa Pater'in açıkça sürdürdüğü ve aktardığı, kültür üzerindeki vurgunun genel bir çarpıtmasıdır.

Whistler, Pater'in amiyane halidir, ama bu amiyanelik bir bakıma onun kazanç hanesine yazılır. Pater'den farklı olarak Whistler, genel kabul gören tezi, özellikle de Ruskin'inkini reddeder. Geçmişte, özellikle de ortaçağda sanata daha fazla ilgi duyulduğu ve sanatın gündelik hayatla daha çok bütünleştiği inancına karşı, Whistler şunları söyler:

> Dinleyin! Sanat çağı diye bir şey asla olmadı. Hiçbir zaman sanatsever bir ulus olmadı. [...] Sanat bugün nadirse, evvelce de nadirdi. Bu bozulma öğretisi yanlıştır. [...] Sanatın görkemi ile Devlet'in başarısı ve şanı arasında bağ kuran masallar da yanlıştır, çünkü Sanat uluslardan beslenmez, ve halklar dünya yüzünden silinse de Sanat *var olur*.[4]

Whistler burada sadece, Pater'in sanat ile hayat arasında yaptığı pratik ayrımı (ikisinin karıştırılmasına, ve bunun sonucunda hayatın sanatın durumuna indirgenmesine dayanan bir ayrımdır bu) genişleterek bir tür teoriye dönüştürüyor, sonra da bunu Pater'in genel açıklamalarında bağlı

kaldığı geleneğin tam karşısına koyuyor. "Dinleyin!" diyor Whistler, bizler de dinliyoruz. "Bu bozulma öğretisi"nin her halükârda kısmen yanlış olduğunda hemfikiriz; "Beğeni"ye yönelik saldırısını da kabul ediyoruz:

> "Beğeni" uzun süredir yetiyle karıştırılıyor, ve yargı bildirmek için yeterli vasıfmış gibi kabul ediliyor. [...] Sanata neşeyle, sanki bir kanaat meselesiymiş gibi bakılıyor; sanatın, biliminkiler kadar [...] katı ve tanımlanmış yasalara dayanması gerektiği varsayımına modern terbiye tahammül gösteremez oldu. [...] Böylece Beğeni binyılı başladı.[5]

Bu, 80 yıl önce Wordsworth'ün söylediğinden farklı değil, ama yine de geçerli – tıpkı şu gözlem gibi: "Sanat sokağa düştü! [...] tatlı sözlerle tavlanıp, kültürün ve incelmişliğin kanıtı olarak bize yarenlik etsin diye."[6] Bunlar, moda olmuş bir dünya görüşüne yönelik makul eleştiriler, ama Whistler bunlardan hareketle daha ileri bir yere varamayacak kadar sığ ve şaşkındır. Örneğin, şu sözleri yararlı olabilir: "İnsanlık Sanat'ın yerini alıyor, ve Tanrı'nın yarattıkları, işe yararlılıklarıyla ölçülüyor. Güzellik erdemle karıştırılıyor ve bir sanat eseri karşısında şu soruluyor: Ne işe yarar?"[7] "Güzellik" ile erdem arasındaki benzer bir karışıklığa ve "Beğeni" kavramındaki yetersizliklere Newman da dikkat çekmişti; ama Whistler'da dikkat etmemiz gereken şey, basit bir ters çevirmenin kabul edilmiş olmasıdır: Sanat insanlığın yerini alıyor, ve erdem güzellikten ayırt edilmekle kalmıyor, konuyla alakasız hale getiriliyor. Pater'i okurken zaman zaman bu tavra nasıl zemin hazırlandığını görüyorsunuz, nitekim Whistler yegâne olumlu savını Pater'in üslubuyla ortaya koyuyor:

> O halde beklemekten başka yapacak bir şeyimiz yok – ta ki seçilmiş kişi, üzerinde tanrıların işaretiyle aramıza gelip

> geçmişte yapılanları devam ettirene kadar. O kişi hiç ortaya çıkmasa bile, güzelliğin hikâyesinin çoktan yazılmış olduğunu bilmek bize yeter: o hikâye ki, Partheon'un mermerlerine yontulmuş, Fujiyama'nın eteklerinde Hokusai'nin yelpazesi üzerine kuşlarla işlenmiştir.[8]

Üslup, süfliliğin üzerini örtemiyor: Whistler'ın nobran çıkışlarını mümkün kılan temel bir süflilik. Sanatın ve "güzel"in bu derecede soyutlanması, insanın bu derecede aciz bir seyirci konumuna indirgenmesi, Shelley ya da Keats'in olumlu savlarının ruhsuz bir taklidini oluşturuyor – ama bir taklidin aslıyla olan ilişkisini de koruyarak. Whistler, romantik tuzağa tam anlamıyla yakalanmış.

Buna karşılık Oscar Wilde, geleneksel bir figür. Whistler'in sanatçı hakkındaki değerlendirmelerine doğrudan verdiği cevap (seçtiği kelimeler bakımından çekingen olmakla birlikte) ölçülü: "Bir sanatçı yalıtılmış bir olgu değildir, belirli bir çevrenin ve belirli bir muhitin içinden çıkar."[9] *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nda, Arnold ve Pater'den devşirilmiş benzer bir iddiayı tekrarlar: "İnsanoğlunun gerçek kusursuzluğu, sahip olduklarında değil, insan olarak ne olduğunda yatar".[10] Başka bir yerde insanın "*yapmayı* değil *var olmayı*", hatta "yalnızca *var olmayı* değil *gelişmeyi de*" hedeflemesi gerektiğini ileri sürer.[11] İnsanın "gerçek ideali kendini eğitmek, kendini geliştirmektir [*self-culture*]"; ve "insan deneyimlerinin aktarılmasıyla yaratılan kültür ancak ve ancak eleştirel bakış tarafından geliştirilebilir".[12]

Wilde'ın savunduğu şekliyle "yeni estetiğin" üç ilkesi vardır: birincisi, "sanat kendinden başkasını ifade etmez"; ikincisi, "kötü sanat gerçek Hayata ve Doğa'ya dönmekten ve onları idealleştirmekten kaynaklanır"; üçüncüsü, "Hayat Sanatı, Sanatın Hayatı taklit ettiğinden daha çok taklit eder".[13] Wilde, "sanatın bütünüyle ahlakdışı" olduğu sonucuna varır:

> Duygu için duygudur sanatın amacı çünkü; eylem için duygu ise hayatın amacıdır, toplum dediğimiz pratik hayat örgütlenmesinin hedefidir. Ahlakın kaynağı ve temeli olan toplum, düpedüz insan enerjisinin bir yerde toplanması için vardır [...] Toplum çoğu durumda suçluları affeder, ama hayalperestleri asla! [...] toplumun gözünde tefekkür cezalandırılması gereken en vahim suç olabilir; ama en yüksek kültür nezdinde insana en yakışan, en saygın meşgaledir.[14]

Wilde bu noktada Arnold ve Pater'le hemfikirdir, ama toplum konusundaki yaklaşımı, her ne kadar bununla tutarlıysa da, şaşırtıcıdır. Örneğin:

> Uygarlığın kölelere ihtiyacı olduğu bir hakikattir. [...] Çirkin, korkunç, ilginç olmayan işleri yapacak köleler olmadığı sürece, kültür ve düşünsel faaliyet neredeyse imkânsızlaşır. İnsanın köleliği yanlış, güvenilmez ve ahlaken yıpratıcıdır. Dünyanın geleceği makinesel köleliğe ya da makinenin köleliğine bağlıdır. [...] *Halihazırda makine insanla rekabet etmektedir. Doğru koşullarda makineler insanlara hizmet edecektir.*[15]

Bu satırlar, Wilde paradoksunun güzel bir örneğini oluşturuyor – artık yalnızca söz düzeyinde kalmayan, duygularda da gerçek bir değişimi ve gelişmeyi somutlaştıran bir paradoks. Sosyalizmle ilgili iddiaları için de aynı şey söylenebilir:

> Sosyalizmin tesisinden elde edilecek belli başlı kazanç, hiç şüphesiz, bunun bizleri o pek sıkıcı şeyden, başkaları için yaşamak zorunluluğundan kurtarması olacaktır ki, halihazırdaki gidişatta, bu hemen hemen herkesin üzerine bir heyula gibi çöküyor.[16]

Bu iddia son moda görünebilir, ama gerçek bir idrake dayanmaktadır: "Bencillik, kişinin dilediği gibi yaşaması değil, başkalarından kendi istediği gibi yaşamasını talep etmektir."[17] Bu, kendi bağlamı içinde, hem Arnold'ın görgüsüzlerinde [*Philistines*] hem de onlara karşı çıkan bazı sosyalistlerde egemen olan bir zihniyeti hedef alan değerli bir eleştiridir. Didaktik saygıdeğerlik ifadelerini ters çeviren Wilde, çoğunlukla, aslında genel anlamda çok daha insancıl olan bir düşünceye ulaşır:

> Yoksulların erdemleri hiç de karşı çıkılacak şeyler değil, bunun böyle olması da çok yazık. [...] *yoksulun kalitelisi hiçbir zaman gönül borcu duymaz*. Onlar nankör, hoşnutsuz, dikbaşlı ve asi olurlar. Böyle olmakta da son derece haklıdırlar.[18]

Sanat toplumsal değişimin karşısına konacak bir şey değil, onun sonucudur:

> Sosyalizm [...] toplumu baştan aşağı sağlıklı bir organizma haline, olması gereken hale getirecek ve toplumun her bir üyesinin maddi refahını sağlayacak. Daha açık bir deyişle, hayata esas temelini ve esas çevresini kazandıracak. Fakat, yaşamı kusursuzluğun en yüksek mertebesine çıkarmak için, daha fazlasına gerek vardır. Gerek duyulan şey bireyselliktir.[19]

"Dünyanın tanıdığı en yoğun bireysellik biçimi" olan sanat, toplumsal değişimin genele yayarak mümkün kılacağı bir yaşamın sembolüdür. Ama bunu basitçe "materyalizm"in karşısına koymamak gerekir: "İnsanlar... Materyalizm dedikleri şeye öfkelenirler; ama dünyayı manevi olarak yüceltmemiş hiçbir maddi gelişmenin gerçekleşmediğini göz ardı ederler."[20]

Dolayısıyla, "yeni estetik" esas itibarıyla toplumun reddi üzerine kurulur ve Wilde da bu açıdan bir istisna değildir;

ama Wilde'da, toplumdan uzak estetik haz arayışına, saygının gerçek zeminini oluşturan genel bir insaniyet eşlik eder. Wilde toplum yaşamını müşkülpesent bir bakışla izlese de, kültürlü bireysel yaşamın temelinin daha az alçaltıcı genel koşullar çerçevesinde kurulması gerektiğini anlayacak kadar dirayetlidir. Arnold'ın genç nesil arasındaki ilk mirasçısı Pater değil, onun genel tavrını tekrarlayan Wilde'dır – ondaki ahlaki istikrarın kaynağı olan Viktoryen safrayı atmış, ama yılgın, hoşnutsuz gözlemciye has o ironiyi aynen korumuş, yoğunlaştırıp sağlamlaştırarak daha keskin ve uyanık bir kavrayışa dönüştürmüştür. Son derece saygın bir geleneğin mirasyedisi olarak Wilde, belki de geleneğin hâlâ neleri öğrenmesi gerektiğini göstermiştir.

Notlar

1 Walter Pater, *Appreciations, with an Essay on Style* (Londra, 1907, 3. baskı) s. 62-63.

2 Walter Pater, *The Renaissance*, 1904, s. 209.

3 *A.g.e.*, s. 229.

4 *Mr. Whistler's "Ten O'Clock"* (Londra: Chatto & Windus, 1888).

5 *Whistler v. Ruskin*; *Art and Art Critics* (4. baskı) s. 14-15.

6 *"Ten O'Clock"*, s. 7.

7 *A.g.e.*, s. 9.

8 *A.g.e.*, s. 29.

9 *Wilde v. Whistler, being an acrimonious correspondence between Oscar Wilde and James McNeil Whistler* (Londra, 1906) özel baskı, s. 8.

10 Oscar Wilde, "The Soul of Man under Socialism", tıpkıbasım, *Essays* içinde, ed. Pearson (Londra, 1950) s. 232. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", çev. Fatih Özgüven, *Oscar Wilde: Sanatçı, Eleştirmen, Yalancı, Katil* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları sanathayat dizisi, 1. baskı 2008), s. 213.]

11 *The Critic as Artist*, *a.g.e.*, s. 157. [Türkçesi: "Sanatçı Olarak Eleştirmen", çev. Esin Soğancılar, *Oscar Wilde: Sanatçı, Eleştirmen, Yalancı, Katil* içinde, *a.g.e.*, s. 98.]

12 *A.g.e.*, s.156-157. [Türkçesi: "Sanatçı Olarak Eleştirmen", *a.g.e.*, s. 102, 97.]

13 *The Decay of Lying*, *a.g.e.* [Türkçesi: "Yalanın Gözden Düşüşü", *a.g.e.*, s. 203.]

14 *The Critic as Artist*, *a.g.e.*, s. 152-153. [Türkçesi: "Sanatçı Olarak Eleştirmen", *a.g.e.*, s. 92-93.]

15 *The Soul of Man under Socialism*, *a.g.e.*, s. 245. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *a.g.e.*, s. 223-224.]

16 *A.g.e.*, s. 227. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *a.g.e.*, s. 205.]

17 *A.g.e.*, s. 266. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *a.g.e.*, s. 244.]

18 *A.g.e.*, s. 230-231. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *a.g.e.*, s. 209.]

19 *A.g.e.*, s. 228. [Türkçesi: "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *a.g.e.*, s. 207.]

20 *The Critic as Artist*, *a.g.e.*, s. 125. [Türkçesi: "Sanatçı Olarak Eleştirmen", *a.g.e.*, s. 63.]

George Gissing

Eserlerinin son baskılarını bulmanın zorluğu bu konuda bir ölçüt sayılırsa, Gissing'in genel olarak unutulduğu söylenebilir – her ne kadar ders kitaplarındaki yerini koruyor olsa da. Oysa, *Tüm İnsanlar Gibi*, *Tono Bungay* ya da *Mülk Sahibi** gibi kitapları okumak bize hâlâ bir şeyler katıyorsa, Gissing'in *Yeni Yazarlar Sokağı* ya da *Cehennem* adlı romanları için de aynı şeyi kesinlikle söyleyebiliriz. Buradaki incelememiz bağlamında, Gissing'in eserlerinde bizi ilgilendiren iki özellik var: bir ticaret kolu olarak edebiyata ilişkin analizi, ki *Yeni Yazarlar Sokağı*'nı küçük çaplı bir klasik konumuna getirir; ve *Cehennem* ile *Halk* gibi romanlarında ortaya koyduğu, devam eden önemli bir sürece tanıklık eden toplumsal gözlem ve tutumlar. İlk boyut, tarihinden ötürü daha da önem kazanıyor: Gissing *Yeni Yazarlar Sokağı*'nı 1891'de yazmıştı – yani, yeni gazeteciliğin ve yeni bir piyasa türünün edebiyat üzerindeki etkilerini gözlemlemek açısından son derece önemli bir tarihte. Bu etkiler romanda, başarılı olamadan ölen romancı Reardon ile "yeni" yazar tipini temsil

* Sırasıyla Samuel Butler, H.G. Wells ve John Galsworhty'nin romanları – e.n.

eden Jasper Milvain arasındaki zıtlıkta dramatize edilmiştir. Milvain'in şu açıklaması karakteristiktir:

> Benim gibi bir adamla Reardon gibi biri arasındaki farkı anlamanız lazım. O, eskide kalmış, işini bilmeyen sanatçı tipi; ben 1882'nin edebiyatçısıyım. O ödün vermez, daha doğrusu veremez; piyasaya istediğini sunamaz. [...] Günümüzde edebiyat ticarettir. Sırf kozmik güçleriyle başarılı olabilecek deha sahibi adamları bir tarafa koyarsak, bugünün başarılı edebiyatçısı becerikli bir esnaftır. Her şeyden önce piyasayı düşünür. Baktı ki belli bir mal türünün gidişatında düşüş var, hemen iştah kabartacak yeni bir şey sunar. Nereden gelir elde edeceğini çok iyi bilir. Sattığı her ne ise, karşılığında her yerden ücret alır. [...] Reardon böyle bir şey yapamaz; çağın gerisinde kalmıştır; bir kitap taslağını, sanki hâlâ Sam Johnson'ın Yazarlar Sokağı'nda* yaşıyormuşuz gibi satar. Ama günümüzün Yazarlar Sokağı bambaşka bir yer: elinin altında telgraf var; dünyanın her yerinde hangi edebi tatların talep edildiğini biliyor; sakinleri, ne kadar pejmürde olsalar da, iş adamları.[1]

Bugün aşina olduğumuz bir durum, hiç bu kadar güzel ortaya konmamıştır. Gissing, iş hayatına yeni atılan Milvain'in bu gözlemlerini, romandaki olay örgüsüyle de desteklemeye özen gösterir. Kitabın sonunda Milvain, ölen Reardon'ın dul karısıyla evlenmiş, *The Current* adlı derginin editörlüğü-

---

* Burada "Yazarlar Sokağı" olarak çevrilen ifadenin orijinali Grub Street'tir. Grub Street, Londra'da 17. yüzyıl ortalarından itibaren ağırlıklı olarak para karşılığı ticari eserler yazan küçük çaplı ve yoksul yazarların yaşadığı bir sokaktır; 1830'da adı Milton Street olarak değiştirilmiştir. Sonradan *grubstreet* ifadesi "ucuz edebiyat" anlamında genel bir nitelemeye dönüşmüştür. Yazarlık hayatının başlarında kendisi de bu sokakta yaşamış olan Samuel Johnson, *Ingiliz Dili Sözlüğü*'nde (1755) *grubstreet* için şu açıklamayı yapar: "aslen, küçük tarihçeler, sözlükler, veya vasat şiirler yazan edebiyatçıların yaşadığı bir sokağın ismidir [...] buradan hareketle her türlü adi edebiyata *grubstreet* denir." Gissing'in burada söz edilen romanının adı da *The New Grub Street*'tir – e.n.

nü üstlenmiş, "Edwin Reardon'un Romanları" başlığını taşıyan nazik bir eleştiri yazmış halde, "hülyalı bir mutluluk" içinde arkasına yaslanır.

Milvain'in edebiyat alanındaki dönüşümün bir sembolü olması gibi, girişimci Whelpdale de bir diğer semboldür. "On derste roman yazarlığı" fikrini geliştirmiş olan Whelpdale, "asri zamanların en çarpıcı tasarısı"nda kendi istikbalini bulmuştur:

> Size ilkemi açıklayayım. Dergim, çeyrek okumuşlara hitap edecek: yani Yatılı okullarda yetiştirilen büyük yeni nesle; yalnızca okuması olan, ama dikkatini uzun süre yoğunlaştırmaktan aciz genç erkek ve kadınlara. Bu tür insanlar, trende, otobüste, tramvayda meşgul olacakları bir şey isterler. Kural olarak, Pazar nüshaları haricinde gazetelerle ilgilenmezler; istedikleri, en hafif ve suya sabuna dokunmayan gevezeliklerdir – biraz hikâye, biraz tasvir, biraz dedikodu, biraz mizah, biraz istatistik, biraz maskaralık. [...] Dergideki hiçbir makale iki inçten [altı santim] uzun olmayacak, ve her inç en az iki paragrafa bölünecek.[2]

Tasarı hayata geçirilir, *Chat* dergisinin adı *Chit-Chat* olarak değiştirilir ve dergi öyle büyük bir dönüşüm geçirir ki, "bir ay içinde gazetecilikteki bu büyük açılım bütün İngiltere'de yankılanır".[3]

Gissing tabii burada, birkaç yıl arayla da olsa, *Tit-Bits** dergisine atıfta bulunuyor; ama yöntemlere nazaran kaydedilmeleri daha zor olan tutumlar konusundaki değerlendirmesi hem ilginç hem inandırıcıdır. Yeni Yazarlar Sokağı'nın [yeni ucuz edebiyatın – e.n.], British Museum'un Okuma Salonu'na kadar varan çeşitli düzeylerinin olanca ayrıntı-

---

* *Tit-Bits*: 22 Ekim 1881'de George Newnes tarafından kurulan ve tam adı *Tit-Bits from all the Interesting Books, Periodicals and Newspapers of the World* olan, Britanya'da çıkan haftalık popüler yayın – ç.n.

sıyla incelenmesinde genel bir inandırıcılık söz konusu. Kitap bugün, hangi türden olursa olsun her yazarın buruk bir gülümsemeyle tanıdık bulacağı tespitler barındırıyor. Temsil edici niteliği ve ayrıntılardaki titizliği göz önüne alınınca, daha geniş bir okur kitlesi kazanmamış olması hayret vericidir.

Reardon figürü, ve onun kadar olmasa da, *Manav Bailey* adlı gerçekçi romanın yazarı Harold Biffen figürü, Gissing'in kendisiyle açık bazı koşutluklar taşır. Romanın hayli olgun denebilecek genel üslubunun parçası olarak Biffen karakterine yaklaşımda sergilenen ironi, gerçekten de Gissing'in edebi gelişiminde önemli bir aşamaya işaret eder. 1891'den sonraki romanları (1890'da yeniden evlenmiştir), genç bir adam olarak üzerinde çok daha yoğun bir baskı hissettiği 1880'lerdeki eserlerinden daha iyi olabilir, ama pek çok açıdan daha az ilginçtir. *Halk* (1886) ve *Cehennem* (1889), öyle büyük denebilecek romanlar değildir, hatta çok iyi bile değildirler; ama 1840'ların "sanayi romanı" çizgisini doğrudan izlemeleri bakımından dikkate değerdirler. Aradan geçen kırk yılda, o romanlarda işaret edilen duygu yapısında ne gibi değişimlerin yaşandığını görmek ilginçtir.

Okur olarak ilk gözlemimiz, temel yapının hiç değişmemiş olduğu yönündedir. Gissing, Mrs. Gaskell kadar merhametli bir gözlemci, veya Kingsley kadar açıktan kavgacı olmasa da, bu iki yazar ve onların tipik okurları *Halk* ve *Cehennem*'i olumlu karşılardı. Bununla birlikte Gissing, hâlâ anlamını koruyan, önemli bir yenilik getirmiştir. Kendisinden çoğunlukla "umutsuzluğun sözcüsü" olarak söz edilir ve bu, sözcüğün iki anlamında da doğrudur. Kingsley ve Mrs. Gaskell gibi o da yoksulların gerçek koşullarını anlatmak ve "cehennemin dipsiz çukurlarını harabelerle dolduran gaddar toplum güçlerine"[4] karşı çıkmak için yazar. Ama sözcülüğünü yaptığı başka tür bir umutsuzluk daha vardır:

toplumsal ve siyasal hayal kırıklığından ileri gelen umutsuzluk. Bu açıdan, günümüzün Orwell gibi bir figürüyle tıpatıp aynıdır, üstelik aşağı yukarı aynı nedenlerle. Bu tavrı dürüstlük olarak nitelendirip nitelendirmemek kişinin kendi tecrübesine bağlıdır.

Cehennem, bu son unsurun damgasını taşısa da, esas itibarıyla iki karakter etrafında dönen basit bir betimleyici romandır; Sidney Kirkwood ve Jane Snowdon karakterleri, bu türdeki daha eski romanların ideal tarzına uyar:

> İkisinin hayatında da kutlanmaya değer pek bir şey yoktu. Adam, gençliğinin hayal kırıklığına uğramış tutkularıyla, ne bir sanatçı, ne de adalet savaşında bir liderdi. Kadın, ne üstün bir örnek teşkil eden toplum kurtarıcısı, ne halkın ihtiyaçları için servetin emanet edildiği halk kızıydı. Yine de ikisine de görevleri verilmişti. Dürüstlük ve merhametleri dışında ne onları başkalarından ayıran bir özellikleri ne de onları teşvik eden bir şey vardı; kendilerinden daha bahtsız olanların yanında duruyor, onlar kadar yürekli olmayanlara yardım ediyorlardı . Bulundukları yer tümden karanlık değildi.[5]

Bu hiç kuşkusuz Viktoryen bir çözümdü: temel bir tevekkül halinde, neredeyse görünmezlik derecesinde saklanarak, kendini hayır işlerine adamak.

Gissing *Şafaktaki İşçiler*'de (1880) açıkça radikal bir tutum sergiler; ama kitabın adındaki duygusallık, politik bağlılığının ne kadar eğreti olduğunu gösteriyor. Gissing zamanla hayal kırıklığına uğrayacaktır; ama romanlarına yansıdığı haliyle bu değişim süreci, gerçekleri görmekten çok, "olumsuz özdeşleşme" diyebileceğimiz belirli bir duygu kategorisinin vesikasıdır. Gissing, *Sınıfsızlar* (1884) adlı romanında, Reardon karakterinin seleflerinden birinin ağzından bunu en iyi şekilde betimler:

> Sık sık, eski benliğimi teşrih ederek avuturum kendimi. O yaman radikallik günlerimde, işçi derneklerinde konuşmalar vs. yaptığım zamanlarda kasıtlı bir riyakârlık içinde değildim; hatam, kendimi doğru tanımamamdı. Acı çeken kitleler adına hararetle koşturmam, kendi tutkularımın açlığını dindirme gayretini örten bir kılıftı, o kadar. Yoksul ve ümitsizdim, hayat bana hiçbir zevk vermiyordu, gelecek umutsuz görünüyordu; ama yine de kabına sığmaz arzularla dolup taşıyordum, her taşkınlığım dindirilmek için yalvaran bir açlıktı. [...] Kendimi cahil ve yoksullarla bir görüyordum; onların davasına sahip çıkmış değildim, kendi davamı onlara mal etmiştim.[6]

Bu, yeniyetmelikte sosyalizm ve radikalizme kapılınmasında büyük ölçüde payı olan olumsuz özdeşleşme halidir – özellikle de kendi sınıfının toplumsal standartlarından kopan (ya da Gissing'in kişisel geçmişinde olduğu gibi, o standartlarla çatışan) yeniyetmeler için. Asi figür (ya da Gissing örneğinde, toplumdışı figür –kişisel bir davranış sorunu yüzünden Manchester'daki kolejinden ihraç edilmiştir–), bir isyan haleti ruhiyesi içinde, toplumdan dışlananlar adına bağlanacağı hazır ve aşikâr bir dava bulur. Bu davayla, büyük ölçüde şevkle özdeşleşir. Ama özdeşleşme gerçek bir ilişki gerektirecektir; işte o aşamada asi, yeni bunalımıyla karşılaşır. Mesele yalnızca, davanın gerektirdiği disiplini benimsemeye yatkın bir yapıda olmaması değildir; daha da önemlisi, soylu olduğunu düşündüğü toplumdan dışlanmışlar sınıfının (toplumdışı=kendisi=soylu), aslında soylulukla uzaktan yakından ilgisi olmadığını, iyiler kadar kötüleri de barındıran karmakarışık bir nitelik taşıdığını, ama her halükârda kendisinden çok başka hayatlar süren insanlardan oluştuğunu görmesidir. Böyle bir durumda davaya bağlı kalmayı sürdürmenin imkânsız olduğunu söylemiyo-

rum; yola bu şekilde çıkıp yararlı işler gören asiler olmuştur. Ama olağan durumda hayal kırıklığı yaşanacağı açıktır. Dava, tam tamına onun davası olmayacaktır; ezilenlerin kendilerine özgü niyetleri, bağlılıkları ve hataları olacaktır. Asi, bütün bunlara kendi koşulları çerçevesinde tepki gösterecektir: ya şiddete yönelerek – bu insanlar birer tehdittir – "çeyrek okumuş ayaktakımının zalimce zaptedilmesi"; ya da ılımlılıkla –bu insanlara yardım edilemez – reform yararsızdır, derin ve köklü bir değişime ihtiyacımız var. Bir diğer seçenek de, asinin kendine yeni bir dava bulmasıdır (bizim kuşağımızda yaşandığı gibi: 1930'larda çalışan kitlelerle özdeleşmenin yerini, şimdi ezilen sömürge halklarıyla özdeşleşme almıştır). Bu tür adamların karşılaştıkları güçlükleri küçümsemek niyetinde değilim; ama kendi gelişim süreçlerine dair anlattıklarının, gerçekleri görmenin değil, kendi yaşadıkları duygusal baskıların ve tepkilerin vesikası olduğunda ısrarlıyım. Gissing, kitle olarak Londra yoksullarını tiksindirici buluyordu; betimlemelerinde bir Dickens ya da bir Orwell'den aşina olduğumuz o genelleyici sefalet aynen hâkimdir. Burada üzerinde durulacak iki nokta var. Birincisi, yoksul bir ailede doğmuş biri için, yoksulların güzel olmadıklarını, ya da aralarından bazılarının yalancı, serseri, ve kendi kuyularını kazan tipler olduklarını görmek yeni bir keşif değildir. Gerçek bir toplumsal deneyim içinde bu tür şeyler kabul edilebilir ve anlaşılabilir; ne de olsa burada ağır baskılar altındaki gerçek insanları ele alıyoruz. Gorki gibi bir adam (*Otobiyografi*'sinde ve başka yerlerde) yoksulların kusurlarını şaşmaz bir dikkatle ve duygusallığa kapılmadan kaydedebilmiştir. Ama bir Gorki bunun değişim aleyhine bir iddia olduğunu, ya da halkın davasına karşı çıkmak için bir gerekçe oluşturduğunu düşünmez. O hiçbir zaman bu tür bir yanılsama içinde olmamıştır, çünkü davaya bağlılığı böyle bir maddi zeminde değil, bütünlüklü bir gerçekli-

ğin içerisinde gelişmiştir. İkincisi, yoksulların kusurları, koşulların bütünlüğü içinden göründüğü şekliyle, özdeşleşmesi salt olumsuz çerçevede kalan asinin gördüğünden farklıdır – daha kişiselleşmiştir, ve farklı standartlarla ilişkilidir. Gissing'in gördükleri de gerçek kusurlardır, ama onları genelleştirir – Halk gibi soyut bir figürü kullanması bu sürecin açık örneğidir. Gerçek kusurların yanı sıra, kendisine göre kusur olan, ama nesnel açıdan aslında farklılıklardan ibaret olan şeyleri de görür. Bunun güzel bir örneğine *Halk* romanında rastlanır: Serseri Arry konuştuğunda, Gissing şu yorumu yapar:

> "Bir katibin, tabii."
>
> "Kâtip" sözcüğünü yazıldığı gibi söylemiş, bu onu daha da pespaye göstermişti.[7]

Bu örneği, Gissing'i bir "proletarya romancısı" olarak tanımlayan, ve yoksulların pespayeliğini keşfetmesini muhafazakârlık lehine bir kanıt olarak gösteren günümüzün Amerikalı muhafazakârlarından Mr. Russell Kirk'e önermek lazım.[8] Kuşkusuz Gissing'in burada keşfettiği –ki bir Amerikalı da hiç şüphesiz bunu değerlendirebilecek durumdadır–, önemsiz bir ağız alışkanlığı farkından ibarettir, bunu "pespaye" diye yorumlamak ancak kendi çelişkili duygularından kaynaklanabilir. Gissing'de bu tür örneklere çok rastlanır. Yine *Halk* romanında,[9] bir hanımefendi ile sonradan görme bir kadının, dudaklarını kapatma şekilleriyle ayırt edileceği türünden harikulade saçmalıklar da vardır. Bu tür saçma örnekler istisna değildir, Gissing'in genel yaklaşımı da bu yöndedir. Genel merhamet duygusu, farklı bir duyguyla karışarak bozulur: Başka bir sınıfa mensup olan toplumdışı asi, maddi koşulları açısından şekilsiz pespaye yoksullardan ayırt edilemez, bu nedenle onlarla arasındaki diğer bütün farkların altını çizmek, gerçek ve önemli olduklarını

vurgulamak ister – işçi sınıfı ağzına (ki kendi içinde hiç de homojen değildir) yönelik tutumu, bunun en belirgin dışavurumudur. Bugün Gissing'le aynı veya ona benzer konumda olan herhangi biri, bu toplumsal romanları eleştirel gözle okumaktan büyük yararlar sağlayabilir: Bu konumun, kendi içindeki baskılar nedeniyle onu sevk ettiği önyargı ve yanlış tavırları olanca açıklığıyla görecektir.

Gissing gibi bir adamın, *Şafaktaki İşçiler*'dense, *Halk* ya da *Cehennem* gibi romanlar yazması yeğdir. Zira *Şafaktaki İşçiler*'deki gibi salt olumsuz bir özdeşleşmeden hiçbir yarar sağlanmaz, halbuki özdeşleşmenin bozulması öğretici olabilir. Bizim vurgulamamız gereken de bu bozulmadır. *Halk* romanından çıkaracağımız ders, toplumsal reformun beyhude olduğu değildir; bu kitap bize, Gissing'in önyargıları ve maruz kaldığı baskılar hakkında fikir verir. Kanıtlamaya çalıştığı iddia, öğreticidir: Sosyalist bir işçi, Richard Mutimer, kazara denebilecek gelişmeler sonucu bir mirasa konduğunda, kişiliği ister istemez bozulacak ve sonunda ilkelerinden taviz verecektir. Bu son beni şaşırtmıyor, ama Gissing'in bunu toplumsal reformun bir muadili olarak görmesi ilginçtir – kitabın altbaşlığı *Bir İngiliz Sosyalizmi Öyküsü*'dür. Mutimer'in akıbeti baştan beri tahmin edilebilir olmuştur: sonunda yeniden yoksul kalıp, çalışan insanlara hizmet etmekten başka arzusu kalmadığı zaman, kısmen kendi dikkatsizliğinden kısmen de gerçek bir yanlıştan ötürü, bizzat yardım etmeye çalıştığı insanlarca taşa tutulup öldürülmesine kadar. Burada kimin şehit edildiğini sormamıza gerek yok, ve duygu yapısı çerçevesinde yeniden *Felix Holt*'a dönebiliriz: Politik faaliyete karışırsan, başın derde girer.

Son olarak, çizilmesi gereken daha genel bir çizgi daha var. *Yeni Yazarlar Sokağı*'ndan sonra Gissing, asıl çalışma alanına döner: sürgün ve yalnızlık koşullarının incelenmesine. Ama bu değişimin gerek öncesinde gerek sonrasın-

da önemli bir örüntü söz konusudur: Toplumsal reformla ilgili hayal kırıklığı, sanata bağlılığa dönüştürülmüştür. *Sınıfsızlar*'da olumsuz özdeşleşmeyi tanımlayan Waymark'ta bunu görürüz. *Halk*'ta bunu görürüz: William Morris'le ("*Daphne*'yi yazan adam!")[10] benzer noktaları olan "okumuş sosyalist" Westlake'in karısı Stella figüründe somutlaşmış olarak. *Halk* romanındaki şu tanım genel olarak meramımızı anlatıyor:

> insanlık davası için, salonlarda ve köşe başlarında yaygara koparmaktan başka yapılacak bir iş daha var [...] ruhları yalnızlığın tutsağı olmuş, manevi ideali dünyanın patırtısından uzakta arayanların yapacağı iş.[11]

Bunun "yeni estetik"le ilişkisi yeterince açıktır, ve Westlake gerçekten Morris olsaydı bu konuda söyleyecek uygun bir şeyi olurdu. Ama sanata bu şekilde bağlanma, kısmi olduğu için yanlış olan bir anti-teze dayansa da, kesinlikle saygıyı hak ediyor. Gissing bunun devamında –asıl mesele her zaman "dünyanın patırtısı"nın nasıl dolayımlanacağı olduğu için– kültür düşüncesinin gelişimindeki ilk damarlardan birine döner: kırsal değerler; ticari zihniyetin bozmadığı eski düzen; sanayi ve bilime karşı şüpheci yaklaşım (bilim "insanlığın amansız düşmanıdır"). Köy eşrafından Hubert Eldon, güzelim Wanley vadisini, sanayi düşkünü kaba sosyalist Richard Mutimer'den kurtarır. İngilizlerin "ortak akıl [...] o hiç de ortak olmayan nadir akıl"* aşkıyla ve soyutlamaya prim vermemeleriyle güvence altına alınan bu eski düzen içerisinde erdem hayatta kalabilir. Bunun, ikna edici bir son söz mü, yoksa dünyanın patırtısı içinde bütün hassasiyeti ve yalnızlığıyla kalakalmış bir adamın son çare olarak başvurduğu rasyonelleştirme çabası mı olduğu, herhalde okuyana göre değişir.

* İng.: "*Common sense ... uncommon sense*" – e.n.

Notlar

1 G. Gissing, *New Grub Street;* tıpkıbasım (Londra, 1927) Bölüm i; *A Man of his Day*, s. 4-5.

2 *A.g.e.*, Bölüm xxxiii; *The Sunny Way*; s. 419.

3 *A.g.e.*, Bölüm xxxiv; *A Check*, s. 436.

4 Gissing, *The Nether World*, (1890 yeni baskı); Bölüm xl, s. 392.

5 *A.g.e.*, s. 391-392.

6 Gissing, *The Unclassed* (yeni baskı, tıpkıbasım 1901); Bölüm xxv; *Art and Misery*; s. 211.

7 Gissing, *Demos: A Story of English Socialism* (1897 yeni baskı); Bölüm xxxi; s. 407.

8 R. Kirk, *The Conservative Mind* (Londra, 1954) s. 337.

9 *Demos*; Bölüm xv, s. 202.

10 *A.g.e.*, Bölüm xxix, s. 381.

11 *A.g.e.*, Bölüm xxxvi, s. 470.

Shaw ve Fabiancılık

"Nihayet karşımda, çalışan sınıfların kadim ve sağlam dostu George Bernard Shaw'u mu görüyorum? Nasılsın, George?"
[...] O zamanlar yaşlı değildim, ve çalışan sınıflarla ilgili yegâne duygum, onları tümüyle yok edip yerlerine aklı başında insanları geçirme yönündeki karşı konulmaz arzuydu.[1]

Shaw'un toplum düşüncesine –Gissing'i hâlâ akılda tutarak– yaklaşmanın en doğru yolu, bu satırlar. Bu onun sık sık dile getirdiği bir iddiadır:

> Londra'daki sosyalist harekette sanat ve edebiyat sevdalılarının düşünceleri egemen olunca [...] (derbeder ermişlerden oluşan koca bir kalabalık gibi tasavvur edilen) kitlelere sosyalizmi öğretmekten başka yapılması gereken bir şey olmadığını varsaymak âdet oldu; gerisini doğa halledecek, mülayim bir ham toprağa ekilmiş iyi tohumlar filiz verecekti. Halbuki proletaryanın toprağı ne hamdı ne de mülayim. [...] Maalesef, kötü muamele gören insanlar, iyi mu-

> amele gören insanlardan daha kötü olurlar, bu acımasız bir gerçektir. Hiç kimsenin kötü muamele görmesine izin vermemek için en temel sebep de budur zaten. [...] Yoksulluğun toplumda yerleşmesine müsamaha göstermeyi reddetmemizin nedeni, yoksulların el üstünde tutulacak değerli insanlar olmaları değil, "yığın halindeki yoksulların kötü" olmalarıdır.[2]

Bu türden bir olumsuz eleştiri yararlıdır (Turgenyev'in *Ham Toprak*'ında öne sürülen iddia da budur), ama Shaw'un yoksulların özleri gereği kötü olduğu inancı Gissing'inkine çok yakındır (*Pygmalion*'ı, Gissing'in [*Halk* romanındaki] Arry karakteriyle karşılaştırın). Ancak bu inanç, Shaw açısından temel olan daha derin bir duygunun parçasıdır:

> Şunu itiraf etmemiz şart: Yığın halindeki kapitalist insanlık iğrençtir. [...] Zenginler de yoksullar da kendi içlerinde nefret uyandırıcıdır. Şahsen, yoksullardan nefret ediyorum ve imha edilmelerini sabırsızlıkla bekliyorum. Zenginlere bir parça acıyorum, ama onların imha edilmesini de aynı ölçüde arzu ediyorum. Çalışan sınıflar, tüccar sınıflar, meslek sahibi sınıflar, mülk sahibi sınıflar, yönetici sınıflar, hepsi de birbirinden mide bulandırıcı; yaşamaya hakları yok. Yakında hepsinin öleceğini ve yerlerini tıpkı kendileri gibi insanların almasının hiç mi hiç şart olmadığını bilmesem umutsuzluğa kapılırdım. [...] Buna rağmen kesinlikle insan düşmanı değilim. Normal duygulara sahip bir insanım.[3]

Bu hislere serinkanlılıkla bakarsak, muhtemelen siyasetin en kalıcı kaynaklarından biri olduğunu görürüz. Mevcut insanlığın "kapitalist insanlık" olarak tanımlanması ve hemen arkasından bir sisteme katılmanın ve yeni bir insan türünün doğacağı kehanetinin gelmesi o kadar makul bir açı-

lış hamlesidir ki, doğrudan kelimelerle kolayca itiraf edilemeyen şey biraz sonra insancıl bir endişe kılığında rasyonalize edilir. Mesele Shaw'un müşfikliğinden, "normal duyguları"ndan kuşku duymak değil, ama bunları, çok açık bir biçimde, toplum-öncesi duygular olarak görüyorsunuz: yetişkinler dünyasında dolayımlanması çok zor olan bağlanmalar. "İmha" sözcüğünün seçilmesi hiç de rastlantı değil; kişisel şefkatle hâlâ bağdaşan duygunun mesafeli şiddetini ele veriyor. Belki de nazik, müşfik, yalnız insanlar dışında kimse "*Hödük*" diye bağırmıyordur.

Duygu, Shaw'un siyasetinin temelidir ve akılcı bir unsurdur. İçinde yaşadığı dönem ona, insanların iğrençliklerinin nihai olmadığını, sadece tamamlanmamış evrimlerinin damgası olduğunu öğretmiştir. Ancak bu evrime neyin aracılık edeceği hâlâ tartışmalıdır. İşçi sınıfının iktidara gelmesiyle yenilenmeyi vaat eden sosyalizm türünün buna uygun olmadığı açıktır: İğrençlerin asil ruhlularla anlaşmaya varması pek mümkün değildir. Yenilenme, öyle ya da böyle, insanlık *için* gerçekleştirilmesi gereken bir şeydir; peki öyleyse kim tarafından? Marksist devrim eski moda liberal romantizminden başka bir şey değildir. Owen'cı devrim, yani insanın, kendisine açıkça anlatılır anlatılmaz yeni ahlaki dünyayı kabul edeceği inancı da akıl alır değildir. Öte yandan, insan devamlılığının gerçeklerine rağmen, iğrenç insanların "yerlerini tıpkı kendileri gibi insanların alması" hiç de şart değildir. Yani Shaw, devrimlere inanmadığı halde, devrimci bir kopuşa bel bağlar. Sonuçta bu ikilemden hiçbir zaman kurtulamaz, ama bir süreliğine, özellikle de 1880 ve 1890'larda, Fabiancılıkta doruğuna varacak özel bir İngiliz geleneğini destekler. Mevcut sınıflar mide bulandırıcı olsa da, Arnold'ın deyişiyle aralarında hep "geri kalanlar" da vardır: genel insaniyet duygularıyla harekete geçen insanlar. Carlyle ve Ruskin'in, aristokrasinin işlevlerini yeniden üst-

lenmesi yolundaki çağrıları boşa çıktıysa da, öteki aristokrasiye seslenmek her zaman mümkündür: zekâ aristokrasisi. Sosyalizmde kararlı olan Shaw, onun hayata geçirilmesi için bu araçları seçecektir.

Shaw'un Fabiancılıkla ilişkisi çok önemlidir, çünkü önceden ayrı, hatta birbirine karşıt olan iki geleneğin kesişmesine işaret eder. Fabiancılık, Sidney Webb'in ortodoks şahsında büründüğü biçimiyle, John Stuart Mill ruhunun doğrudan mirasçısıdır: yani, tarihteki yeni bir durumun tecrübe edilmesiyle süzgeçten geçirilmiş bir faydacılık anlayışının. Shaw ise, Carlyle ve Ruskin ruhunun doğrudan halefidir, ama daha yaşlı bir diğer halefin, William Morris'in yolundan gitmemiştir. Shaw, Fabiancılığa bağlanmakla, aslında Carlyle ve Ruskin'e Bentham'la okula gitmelerini, Arnold'a da Mill'le buluşmasını söylemektedir. Daha *Sosyalizm Üzerine Fabian Yazıları* (1889) derlemesinde, tedrici bir reform politikasını özetledikten sonra yazdığı satırlarda, bu konudaki kuşkularını görmek mümkün:

> Sonuç olarak, adalete giden bu kaçınılmaz ama sefil, yavaş, isteksiz ve korkakça yola gösterilen her türlü hürmeti reddediyorum. Parlamentoların ve yönetim kurullarının bir gıdım iyileşmeyi ağır aksak yürürlüğe sokabilmesi için milyonlarca insanın umutsuz bir didinme ve alçalma içinde kan, ter ve gözyaşı dökmek zorunda kalması gerektiğine inanmayı hâlâ reddeden o heveskârlara duyduğunuz saygıyı geri istiyorum sizlerden. Bu insanlar nezdinde doğru o kadar açık, yanlış öylesine kabul edilmez, müjde o kadar ikna edicidir ki, bütün işçileri –askerinden polisine kadar– eşitlik ve kardeşlik bayrağı altında seferber etmenin ve adaletin tek bir büyük hamleyle hak ettiği tahta oturmasının *muhakkak mümkün olacağını* sanırlar. Maalesef 19. yüzyıl uygarlığının insan malzemesinden böyle bir ışık ordu-

> su toplamak, devedikeninden üzüm toplamak kadar olanaksızdır. Ama bu olanaksızlık bizi memnun ediyorsa, [...] bu keşif bizi müzmin bir hayal kırıklığı ve buruk bir utanca sevk etmiyorsa [...] o zaman kurumlarımızın bizi bencilliğin en namert derecesinde yozlaştırmış olduğunu teslim ederim.[4]

Bu, en iyi halindeki Shaw'dur, ama bu satırlarda tarif ettiği duygu, sıradan bir Fabiancının sahip olacağı bir duygu değildir. Sidney Webb'in böyle bir izlenim vermediği muhakkak. Webb'e göre, sosyalizm doğrudan evrimin işiydi:

> Tarihsel fosiller daha tehlikelidir [...] ama eğilimlerin akıntılarına karşı sonuçta güçsüzdürler [...] Geçtiğimiz 100 yılda Avrupa toplumunu Sosyalizme doğru yönlendiren ana akım, Demokrasinin karşı konulamaz ilerleyişidir. [...] Nitekim Sosyalizm, bizzat demokrasi idealinin ekonomik yanıdır. [...] Toprak sahibi de, kapitalist de, buhar makinesinin hiç büyütmemiş olmaları gereken bir Frankenstein olduğunu görüyorlar; çünkü onunla birlikte kaçınılmaz olarak kentsel Demokrasi, Ekonomi Politiğin araştırılması ve Sosyalizm gelmiştir.[5]

Bu noktada, William Morris'in istikrarlı ilerleme konusundaki o soğukkanlı, takdire değer varsayımını hatırlayabiliriz: Fabiancılar için şöyle yazmıştı:

> [...] çatısı altında yaşadığımız muazzam örgütlenmenin gücünü fazlasıyla küçümsüyorlar. [...] Bu güçle, ancak muazzam bir güç baş edebilir; öyle bir güç ki bu, hiçbir şeyin onu parçalarına ayırmasına izin vermeyeceği gibi, özünü oluşturan hiçbir şeyden de, tüm varlığıyla karşı koymadan vazgeçmeyecektir; önemli saydığı herhangi bir şeyi kaybetmektense, dünyayı yıkıp altında kalmayı tercih eder.[6]

(İlginçtir, Webb'in aklında da Şimşon* vardır, ama farklı bir çerçevede: "Sanayi Devrimi, emekçiyi kendi ülkesinde topraksız bir yabancıya dönüştürdü. Siyasal evrim onu hızla ülkesinin yöneticisi haline getiriyor. Şimşon sütunlara bütün gücüyle asılmaya başladı."[7] Metaforun farklı kullanılması manidardır.)

Webb'in, çoktan yürürlüğe girmiş kamu yönetimi düzenlemelerine ilişkin dehşetli bir listeyi de içeren evrim tezi konusunda Morris şunları ekler:

> [Webb,] mevcut sanayi sistemimizin, Sosyalist bir sistemin işletilmesine *yarayabilecek* bazı aygıtları benimsemiş olduğu gibi harcıâlem bir iddiayı kanıtlamak için o kadar telaş ediyor ki [...] yazısını okuduğunuzda, sosyalistçe bir yaşamın ilk evrelerine çoktan ulaşıldığını düşünen birinin kaleminden çıktığı izlenimi ediniyorsunuz.[8]

Morris'e göre Webb'in hatası, "bir toplum sistemindeki *aygıtın* önemini, hangi *amaç* için kullanılacağından bağımsız olarak abartmasıdır".[9] Bunlar, Carlyle'dan Arnold'a kadar faydacılara yöneltilen eleştirilerle tıpatıp aynı çerçevededir.

Morris ile Webb arasındaki, komünizm ile sosyal demokrasi arasındaki tartışma hâlâ devam ediyor; taraflardan hiçbirinin haklılığı kanıtlanmış değil henüz. Ama tartışmayı, *Sosyalizm Üzerine Fabian Yazıları* derlemesinin ilk yayınlandığı tarihin otuz-kırk yıl sonrasına taşımak, ve Webb'in 1920 baskısına yazdığı "Sunuş" ile Shaw'un 1931 baskısına yazdığı "Önsöz"ü karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Webb, 1920'de takdire şayan bir farkındalık içindedir: Sapmalar teşhis edilip açıklanmış; daha önce görmezden gelinen sorunlar sarih bir şekilde ortaya konup değerlendirilmiştir:

---

* *Samson*: Tevrat'ın "Hâkimler" kitabında adı geçer; krallıktan önce İsrailoğullarının son lideridir. Filistîler tarafından esir tutulduğu bir tapınağın sütunlarına yaslanarak tapınağı yıkar ve kendisiyle birlikte düşmanlarını da öldürür – e.n.

> Sendikacılığa yeterince önem vermemiş olduğumuz ortada [...] Aynı şekilde, Kooperatif Hareketini de yeterince değerlendiremedik. [...] İşsizlik konusunda söylediklerimiz hayli yanlıştı. [...] Özgürlük ve Kardeşlik konusunda sağlam fikirlerimiz vardı ama [...] Eşitliği unutma eğiliminde olduk.[10]

Fakat bu yanlışlar düzeltilmiştir: Webb, okurlarına bu konudaki eserlere başvurmalarını önerir.

Shaw'un "Önsöz"ü ise tamamen farklı bir tondadır. Morris'ten "zamanın en büyük Sosyalisti" olarak söz eder ve anayasa değişikliğini savunan Fabiancılara karşı çıkması hakkında şunları ekler: "Bugün Morris'in haksız olduğu, 1880'lerde göründüğü kadar kesin görünmemektedir."[11]

Tabii Shaw, "fosil" gibi ılıman bir tanımlamayla hafifsenmesi mümkün olmayan faşizmi görecek kadar yaşamıştı. Bununla beraber, 1880'lerde söylediklerine alttan alta damgasını vurmuş olan temel hayal kırıklığını da yaşamıştı. Sosyalizm, Mill ya da Webb için, demokrasinin "ekonomik yüzü" olabilirdi, peki demokrasiye duyulan inanç gerçek miydi?

> Önümüzde duran apaçık bir gerçek var: demokrasi, yani herkese tanınan oy hakkı üzerinden halk eliyle yönetim, hiçbir zaman tam anlamıyla gerçek olmamış, gerçekleştiği çok sınırlı ölçüler içinde de başarılı olmamıştır. Demokrasinin genişletilmesi yönündeki her adıma bağlanan abartılı umutlar boşa çıkmıştır. [...] Demokratlarımızın sürekli boşa çıkan umutlarını bağlayacağı, haklarından mahrum edilmiş herhangi bir sınıf kalmış olsaydı, bu taze seçmenlerin de Ütopyalarındaki son hendeğe atlamaları için hiç kuşkusuz yaygara koparırlardı; böylece demokrasi modası bir süre daha devam ederdi. Demokratik yapıyı tamamlamak için, çocuklara ya da hayvanlara oy hakkı verilmesi-

ni isteyecek birkaç mecnun da çıkabilir. Ama çoğunluğun davranışı, demokrasiden yeterince nasiplendiklerine delalet ediyor.[12]

Kapitalizm, özellikle de işbölümünün sonucu olarak öylesine bir cehalet üretmiştir ki:

> resimli gazetelerin, romanların, oyunların ve filmlerin romantik saçmalıklarıyla kafamızı doldurmasak, akli melekelerimizi kullanamadığımız için ahmaklıktan ölebiliriz. Bu tür şeyler bizi hayatta tutuyor; ama her şeyi öylesine saçma sapan bir şekilde tahrif ediyor ki, gerçek hayatta az çok tehlike arz eden delilerden farkımız kalmıyor.[13]

Sonuç olarak:

> İnsanlara daha fazla güç verildikçe, onları zaptedecek ve uluslararası cinayete ve ulusal intihara karşı besledikleri müzmin hayranlığı etkisiz kılacak akıllı ve bilgili bir üstgüce olan ihtiyaç daha da artıyor.[14]

Burada çark devrini tamamlıyor ve Shaw yeniden Carlyle'la buluşuyor. "Zaptedecek ... ve etkisiz kılacak" kelimelerini, anlamlı duygu göstergeleri olarak "imha" kelimesiyle biraraya getirmemiz gerek; ama Shaw'da yine de kulak verilmeye değer şeyler var. Onu Fabiancılığa sevk eden haleti ruhiye içinde, sosyalizm ve eşitliğin yolunu açacak, gerçek anlamda seçilmiş bir aristokrasiyi savunduğu öneriler getirir. Daha önceki hayal kırıklığının haleti ruhiyesi içinde de şu sonuca varır:

> Bütün manevi zaferler, makinelerdeki başarılar gibi deneme yanılma yoluyla elde edildiğine göre, Demokrasiden ve Kapitalizmden umudu kessek de insan doğasından umudu kesmemiz gerekmez: bildiğimiz halleriyle onlardan umudu kesmeseydik, bu dünyada bizim başarısız olduğumuz nok-

tada başarıya ulaşmaya kadir yeni bir ırkın yaratılışını beklemekten başka yapacak bir şeyi olmayan değersiz varlıklar olduğumuz ortaya çıkardı.[15]

Bu, Fabiancılığın evrimi toplumsal bir model olarak kabul etmesindeki ironik dönüştür: Evrim, Shaw'da, insanlığın insanın ötesinde evrimleşmesine varır. Bu ironi, "kapitalist insanlık" adını verdiği şeyden nefret eden o derin insancıl adamda belki de hep mevcuttu. Modern toplum düşüncesinde bu durum temsil edici bir öneme sahiptir; Shaw da, her zaman öylesine sarih ve keskin kavrayışlıdır ki, eserlerine birer klasik olarak başvurmamak düşünülemez.

Notlar

1 Bernard Shaw, *Death of an Old Revolutionary Hero.*

2 Bernard Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*; (Londra, 1928) s. 219.

3 *A.g.e.*, s. 456.

4 *Fabian Essays in Socialism* (1931 baskısı), s. 186-187.

5 *A.g.e.*, s. 31-35.

6 W. Morris, *Signs of Change* (Londra, 1888) s. 46.

7 *Fabian Essays*, s. 37.

8 *Commonweal* dergisi, 25 Ocak 1890 tarihli yazı.

9 *A.g.e.*

10 *Fabian Essays*, 1920 baskısına Sunuş (1931 baskısı), s. xxi-xxix.

11 *A.g.e.*, 1931 baskısına Önsöz, s. ix.

12 *Intelligent Woman's Guide*, s. 452-453.

13 *A.g.e.*, s. 164.

14 *A.g.e.*, s. 454.

15 *A.g.e.*, s. 459.

İşçi hareketi, grev ve eylemler konusunda kendi yolunda ilerlemiştir: öyle ki, bir Fabiancı, işçilerin "sütunlara var gücüyle asıldığı" sonucuna varabilmiştir. Ancak ayrı bir yapı olarak işçi hareketinin politik faaliyetleri, genel itibarıyla Fabiancıların yönlendirmesi altında olmuştur; bugün bazı açılardan, bariz biçimde Webb'in dünyasında yaşıyoruz. Sosyalizmin devlet eylemiyle özdeşleştirilmesi bunun açık bir sonucudur ve bu özdeşlik, ele aldığımız gelenek içindeki başka bir düşünce çizgisine işaret eder. Hilaire Belloc *Köle Devleti* kitabında, Chesterton'ı izleyerek, buraya kadar izini sürdüğümüz ortaçağcı bir duyguyu sürdürdü. Bu tür bir eleştiriye has yargılar zamanımıza ait kimi eserlere de esin verdi, Hayek'in *Kölelik Yolu* bunlara örnektir. Ancak, ele aldığımız bu ara dönemde, lonca sosyalizmi hareketi içinde Penty, Orage ve Hobson'ın başlatıp Cole'un devam ettirdiği, sosyalist bakışla devleti eleştiren önemli bir külliyat da vardı. Bu düşünce akımları 19. yüzyıl geleneğinin temel unsurlarını doğrudan miras almışlardı.

Belloc, kapitalizmin bir sistem olarak parçalandığını, bunun da olumlu karşılanması gerektiğini savunuyordu. Azın-

lık üretim araçlarının mülkiyetini ve kontrolünü elinde tutarken çoğunluğun proletarya statüsüne indirgendiği bir toplum yalnızca yanlış değil, aynı zamanda istikrarsızdı. Belloc parçalanmayı gösteren iki emare görüyordu: bir yanda devletin refahı sağlamaya yönelik faaliyetleri (ki tam bir kapitalizm bunu kapsayamazdı); öte yanda tekelcilik ve ticaretin sınırlandırılması. Bu sistem karşısında yalnızca iki alternatif vardı: sosyalizm, ki Belloc buna kolektivizm diyordu; ve mülkiyetin geniş çapta yeniden dağıtımı, Belloc buna da dağıtımcılık diyordu. Belloc'a göre toplumsal sorunlara Sanayi Devrimi'nin sonucu olarak bakmak doğru anlaşılmalarını engelliyordu; modern toplum sanayinin gelişmesiyle oluşmamıştı:

> kapitalizm Sanayi Sistemi'nden önce de burada, İngiltere'de mevcuttu. [...] Sanayi Sistemi'nin tohumluğu olan İngiltere, büyük icatlar dönemi başlamadan *önce*, *zaten* zengin bir oligarşinin egemenliğindeydi.[1]

Mülk sahibi azınlığı ve mülksüz proletaryasıyla modern toplum, Sanayi Devrimi'nin eseri değildi: "Şu an yaşadığımız bozulmanın bu türden bir maddi sebebi yoktu. İnsanların bilinçli eyleminin sonucuydu – azınlık arasındaki kötülükle çoğunluk arasındaki kayıtsızlığın..."[2] İşin aslı, halihazırda yaşanan musibetler, Reformasyon sürecinin ve manastır topraklarına el konmasının sonucuydu. Bu süreç toprak sahibi bir oligarşi yaratmış; mülk dağıtım sistemi ve lonca örgütlenmesi sayesinde "herkesin sermaye ve toprak sahibi haline gelerek ekonomik açıdan özgür" olacağı bir toplumu yavaş yavaş yaratmakta olan ortaçağ sonlarının uygarlığını yıkmıştı.[3] Ekonomik özgürlüğün sosyalizm yoluyla yeniden ele geçirilmesi aslında olanaksızdı: kolektivist önlemler kapitalizmin asli koşullarını değiştirmeksizin, yalnızca daha katlanılır kılacaktı. Meydana getirilen şey, kolektivist bir devlet değil, bir köle devleti olacaktı:

> insan kitleleri *yasa yoluyla* azınlığın çıkarı için çalışmaya zorlanacak, ama böyle bir zorunluluğun karşılığı olarak eski Kapitalizmin onlara sağlamadığı bir güvenlikten yararlanacaklar.[4]

Böyle bir devlet, hiçbir "insani ve organik karmaşa"nın[5] olmadığı, pürüzsüzce işleyen bir "makine" olacaktı; belli başlı iki sosyalist reformcu tipinden biri olan düzen düşkünü bürokratlara cazip gelmesinin nedeni de buydu. Diğer reformcu tipi –idealist– ise, mülkiyete öyle basitçe el konulamayacağını görünce, ve "toplu satın alma"nın da mülk sahipliğinde gerçek bir değişiklik yapmaktan çok kapitalistlere fazladan bağış anlamına geleceğini anlayınca, ücretli çalışanların üstleneceği sorumluluklar karşılığında mülk sahiplerinin kendi sorumluluklarını kabul etmelerine yoğunlaşacaktı. Burada da yine reform önlemleri köle devletini ortaya çıkaracaktı, ama bu kez yasaların artan hükmüyle.

Belloc'un eleştirisi, bugün de kulak verilmesi gereken çok yerinde bir eleştiridir. Bununla birlikte, dağıtımcılığın nasıl hayata geçirileceği hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamıştır – eski inancın yeniden canlandırılması gibi genel yöntemleri saymazsak. Belloc, mülkiyetin yeniden dağıtımının ciddi bir ölçekte gerçekleştirilmesi gerektiğini, ve kapitalizmin buna izin veremeyeceğini vurguluyor, şöyle ekliyordu:

> halihazırdaki küçük mülkiyet sistemini cazip bulanlar –Kapitalist basınımızın, Demiryolu ya da Devlet Borç senetleri sahiplerinin sayılarını dökerek büyülediği kişiler– ciddi ekonomik bir tartışmayı izleyebilecek türde insanlar değillerdi.[6]

Belloc'un açık bıraktığı noktada, lonca sosyalizminin vurgusu devreye girecektir. Ruskin ve Morris'in doğrudan mirasçısı olan A.J. Penty, önce, "geçmişteki tarihçilerin yalan-

ları yüzünden ortaçağ toplumuna karşı bir önyargı oluştuğunu"[7] kaydediyor ve şöyle devam ediyor:

> Ortaçağa ait toplumsal düzenlemelere dönülmesini savunuyorsak, bunun sebebi yalnızca, ekonomik güçler üzerinde tam bir denetim sağlamanın tek yolunun Loncaları yeniden tesis etmek olması değil, daha yalın bir toplum durumuna geri dönmenin de şart olması. [...] Bir toplum belli bir noktanın ötesinde geliştiğinde, insan zihni onun doğru işleyişi için gereken süreçlerin tümünü kavrayamaz.[8]

Böyle bir gelişmenin sonucu, "bugün gayet yaygın" görülen ve "modern toplumun dağılmaya başladığının bir işareti" olan anarşi ruhudur.[9] Her türlü otoriteye karşı artan saygısızlık meşrudur, ama bu durum:

> genel olarak otoriteye ve kültüre karşı bir isyana dönüşebilir. [...] Sağlıklı bir toplumsal sistemin, kültürün yaşayan geleneklerine bağlı olduğunu bilenler için bu bir endişe kaynağıdır. Zira bugünkü akademik kültür gibi yanlış bir kültür insanları sınıflara ve gruplara ayırıp sonunda bireyler halinde tecrit ederken, geçmişin büyük kültürleri gibi doğru kültürler onları birleştirir. [...] Böyle bir kültürün yeniden canlandırılması en acil ihtiyaçlarımızdan biridir.[10]

Fabiancıların kolektivizm yolu kesin biçimde reddedilir:

> Bu hiçbir zaman sanatsal bir ideal olmaya cüret etmedi. Hatta insani bir ideal olma iddiasını bile taşıyamadı. Sosyalizmin insan doğasını hesaba katmadığını söyleyen Anti-Sosyalist haklı görünüyor.[11]

İnsan doğasının ihtiyaçları, "sanayide sanatın ihtiyaçları"yla aynıdır.[12] Fabiancıların programı "hayatın gerçekleriyle başa çıkamayacak kadar düşünsel ve insaniyetten yoksundur".[13] Bu programı savunanların ruh hali, onları "bir dış dü-

zen" aramaya iter çünkü "herhangi bir kişisel düzenleyici ilkeden" yoksundurlar.[14] Bu tür çabalar makuldür ama "Sefa Devleti [*Leisure State*] ile Köle Devleti [*Servile State*] birbirini tamamlar, biri diğerini içerir".[15] Bir alternatif olarak sunulan Lonca programı, "ücret sisteminin ilgasını ve topluluktaki [*community*] diğer demokratik işlevsel örgütlerle birlikte çalışacak ulusal lonca sistemi aracılığıyla sanayide özyönetimin tesis edilmesini" önerir. Metnin ilk halinde "demokratik işlevsel örgütler" yerine "Devlet" kelimesini kullanan Penty, bunu sonradan düzeltmiştir; değişiklik, bu eleştiri türünün en ileri noktasını gösteriyor. Bir program olarak loncaların kurulması, ayrıntılarla ilgili sorunlar nedeniyle son derece zor ve tartışmalı hale geldi. Loncacılar arasında yalnızca G.D.H. Cole, bir vurguyu pratik bir öneriye çevirme becerisini gösterebildi ama o bile, eserlerinin olgunlaşma sürecinde, programı mevcut toplumsal örgütlenme biçimleri içerisinde bir vurguya dönüştürdü. Hem böyle bir programı hayata geçirecek toplumsal gücü bulmaktan, hem de "sanayide özyönetimin" yüksek düzeyde ekonomik yoğunlaşmayla uyumluluğu sorunundan kaynaklanan bu pratik zorluklar nedeniyle, vurguyu da, diğer sosyalist program türlerine yönelik eleştiriyi de görmezden gelmek kolay –fazla kolay– olmuştur. Cole'un 1941'de yeniden ifade ettiği gibi, temelde yatan sorun, "büyüklükle karşı karşıya bulunan demokrasi" sorunudur.[16] Lonca sosyalistlerinin dikkat çektiği, güçlü bir merkezî otoritenin ve genel bir bürokratik örgütlenmenin tehlikeleri, onların eserlerini yazdıkları günden bu yana daha da açıklık kazanmıştır. Üstelik, salt "aygıt" olarak tasavvur edilen bir sosyalizmin tehlikeleri giderek açıklık kazanmış, işçi sınıfı arasında özellikle sanayi teşkilatı meselelerinde çoktan bir tedirginlik yaratmıştır. Ortaçağ fikirlerine ve modellerine bağlı kalmaktan yavaş yavaş vazgeçilmesi kuşkusuz kaçınılmazdır, ama "devlet" sözcüğündense "toplululuk" sözcü-

günde özetlenen düşünce çizgisi geleneğimizin asli unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çizginin 19. yüzyıl kültür düşüncesine bağlılığı açık ve önemlidir.

"Topluluk" üzerindeki vurgu, farklı yönlerden artan bir destek görmüştür. Bugün birçokları, bu geleneğin başlangıcına –Burke'e– kadar uzanan bir hususta Cole'la aynı görüştedir. Buna göre:

> [siyasi] demokratlar, eski toplumsal dokuyu aristokratların yolsuzluğu ya da ayrıcalıklıların tekelciliğiyle lekelenmiş gördükleri için, bireyi Devlet'le ilişkisinde çırılçıplak bırakmaya kalkıştılar. Onların temsilî demokrasisi, atomcu bir bakışla tasarlanmıştı: Milyonlarca seçmenin her biri bireysel oyunu bir havuza atacak, ve bu havuz esrarengiz bir şekilde Genel İrade'ye dönüşecekti. Böyle bir başkalaşım olmadı, zaten olamazdı da. Hemcinslerinden, ve onlarla birlikte binbir zahmetle idare etmeyi öğrendiği küçük gruptan koparılmış birey, yolunu kaybetti. Devlet'i kontrol edemezdi, Devlet onun için çok büyüktü. Devlet'te Demokrasi büyük bir hedefti, ama uygulamada büyük ölçüde bir yalandı.[17]

Bununla birlikte Cole, gerçek bir kolektif deneyime ve gönüllülük esasına dayanan çok sayıda demokratik birliğin geliştiğine, ve demokrasinin gerçekliğini bu "can alıcı ortaklaşma ruhunda" aramamız gerektiğine dikkat çeker. Lonca sosyalistleri, bunu toplumun bütününe yayma çabalarında başarılı olamadılar, ama yaptıkları vurgu yaratıcı ve elzemdi, hâlâ da öyledir.

Notlar

1 H. Belloc, *The Servile State* (3. baskı 1927), s. 53 ve 72.

2 *A.g.e.*, s. 53.

3 *A.g.e.*, s. 51.

4 *A.g.e.*, s. 116.

5 *A.g.e.*, s. 127.

6 *A.g.e.*, s. viii.

7 A. J. Penty, *Guilds and the Social Crisis* (Londra, 1919) s. 46.

8 *A.g.e.*, s. 46-47.

9 *A.g.e.*, s. 47.

10 *A.g.e.*, s. 57.

11 A. J. Penty, *Old Worlds for New: a study of the post-industrial State*, s. 28-29.

12 *A.g.e.*, s. 33.

13 *A.g.e.*, s. 33.

14 *A.g.e.*, s. 35.

15 *A.g.e.*, s. 176.

16 G. D. H. Cole, *Essays in Social Theory* (Londra, 1950) s. 90.

17 *A.g.e.*, s. 93.

T.E. Hulme

Ara dönem Mallock'un küçük kuşkuculuğuyla başladıysa, T.E. Hulme'un eserlerindeki büyük kuşkuculukla sona ermiştir – yegâne özgün yanı da budur. Çünkü Hulme, o zamandan bu yana geniş ve temsil edici önem kazanmış biçimlerle, geleneğe en temellerinden meydan okumuştur. Hulme otuz dört yaşında öldü ve eserlerinde tamamlanmış bir sistem ortaya koyamadı; ancak ölümünden sonra derlenen *Nazariyeler* kitabında da görülebileceği gibi, hazırlık mahiyetindeki çalışmalarında yaptığı vurgular, miras alınan düşünce biçimlerinin belli yönlerine güçlü ve etkili bir şekilde meydan okur.

Hulme'un temel savı, Rönesans'tan beri Avrupa'ya egemen olmuş hümanist geleneğin dağılmakta olduğudur ve ona göre hümanizmin temel inançları yanlış olduğu için bu olumlu bir süreçtir. Romantizmi hümanizmin aşırı gelişmiş şekli olarak görür; amacı bu geleneği reddetmek, ve klasik olarak adlandırdığı farklı prensipler doğrultusunda köklü bir toplumsal dönüşümü hazırlamaktır. Romantizm ile klasiği şöyle ayırır:

> Romantizmin kökü şudur: insan, birey, sonsuz bir olanaklar haznesidir; baskıcı düzeni yıkarak toplumu öyle bir şekilde yeniden düzenleyebilirsiniz ki, bu olanaklar gerçekleşme şansı bulur ve siz de İlerleme kaydedersiniz. Klasik ise, çok açık bir biçimde, bunun tam tersi olarak tanımlanabilir: İnsan, kesinlikle değişmez bir tabiata sahip, olağanüstü sınırlı ve durağan bir hayvandır. Ondan doğru düzgün bir şeyler çıkarabilmenin tek yolu gelenek ve düzendir.[1]

Bu tanım, bir diğeriyle tamamlanacaktır:

> Romantizmin kökü Rousseau'ya dayanır, anahtarı da *Toplum Sözleşmesi*'nin daha ilk cümlesinde bulunabilir. [...] Başka deyişle, insan, doğası gereği sınırsız güçlere sahip, harikulade bir şeydir; şimdiye kadar böyle görünmemişse, bunun nedeni, kendi dışındaki engeller ve prangalardır ki sosyal politikanın temel görevi de bunları ortadan kaldırmak olmalıdır. Peki bunun karşısına konan düşünce sisteminin [...], yani klasik, kötümser, ya da muhaliflerinin deyişiyle gerici ideolojinin temelinde ne vardır? Bu sistem, tamamen karşıt bir insan mefhumundan hareket eder: yani insanın doğası gereği kötü ya da sınırlı olduğu, bu nedenle de değer taşıyan, etik, kahramanca veya politik herhangi bir şeyi ancak disiplinle gerçekleştirebileceği inancından.[2]

Buraya kadar Hulme, Burke'ü tekrarlamaktan öteye gitmiyor – gerçi Burke bu romantik/klasik ayrımına başvurmamıştır. Hulme, Fransız Devrimi'nin arkasındaki itici gücü çözümlerken, ve Devrim'in ilkelerini reddederken, çok bariz bir şekilde Burke'ü tekrarlar. Unutmayalım ki, egemen bireyciliğe karşı düzeni vurgulayan kültür fikrinin önemli bir kısmı bu tür bir çözümlemeden ve reddiyeden çıkmıştır. Ancak bu düzen vurgusu, Burke'teki başlangıcından itibaren –ve doğrudan Arnold'a uzanan çizgi içinde– mükemmellik

fikriyle ilgiliydi: insanın kültürlenme yoluyla tekâmül edeceği fikri. Hulme bunu reddeder:

> Hayata ve insana dair şeyler ile, ahlakın ve dinin *mutlak* değerleri arasındaki *uçurumun* idrak edilememesi yüzünden konu tamamen karıştırılmıştır. Aslen yalnızca ilahi olana ait olan *Mükemmelliği* insan işlerine atfediyor, böylelikle ikisini açıkça birbirinden ayırmayarak hem insani hem de ilahi şeyleri birbirine karıştırıyoruz. [...] *Mükemmelliği* bulunmaması gereken yere –insani düzleme– yerleştiriyoruz. *Gerçek* olan hiçbir şeyin *mükemmel* olamayacağının maalesef farkında olduğumuz halde, mükemmelliğin henüz bulunmadığımız bir yerde olduğunu, ama biraz uzakta, yolların birinde bulunduğunu hayal ediyoruz. Her türlü Romantizmin özü budur. [...] Bu yollara hoşnutlukla bakmaya devam edersek, dindar tutumu anlamayı hiçbir zaman başaramayacağız. [...] Bütün yolların kapanışı, ve hayatın *trajik* anlamının bu şekilde idrak edilişidir ki, diğer tüm tutumları sığ addetmeyi haklı çıkarır.[3]

Dolayısıyla Hulme, "insan özünde iyidir, ama koşullar onu bozar" şeklindeki romantik görüşü reddetse de, bunun karşısında "insan özünde sınırlıdır, ama düzen ve gelenekle terbiye edilerek mükemmelliğe yöneltilir" görüşünü savunmaz; daha ziyade, "insan özünde sınırlıdır, ama düzen ve gelenekle terbiye edilerek nispeten düzgün bir şeye yöneltilir" der.[4] Tekâmül fikri, ona göre yanlış bir biçimde, apayrı bir alan olan dinden alınmıştır. Romantizm "taşırılmış din"dir;[5] keza kültür de, Arnold'ın bu kavramı tanımladığı zamana gelindiğinde, Hulme'a göre "taşırılmış din" olacaktır.

Bu iddia, Hulme'un en önemli katkısıdır ve o zamandan bu yana epey popülerleştirilmiştir – başta T.S. Eliot tarafından. 20. yüzyılda yaşanan olayların da bu iddianın kabul görmesinde payı vardır. Romantiklerin reddedilmesi hep bu

çerçevede olmuştur. Ancak şunu da unutmamamız gerekir ki, kültür hakkındaki düşüncemiz, kendi içinde romantizmi aşmış olmakla birlikte Hulme'un yolunu da izlememiştir. Hulme'un ortaya attıkları yegâne alternatifler olsa da, hunhar bir yüzyılı yaşayan insanlar olarak, romantik avuntuları, karşılığında sadece yeni bir avuntu bulmak için reddetmeye razı gelemeyiz. Hulme'un klasizmini kanaatkâr olarak tarif etmek garip görünebilir, ama bence fiilen öyledir. Alternatiflerin baskısı yüzünden, insanın "özünde iyi" veya "özünde sınırlı" olduğu görüşleri arasında bir seçim yapmak zorunda olduğumuzu, sonra da umutsuz bir dünyada kanıtlara bakmamızın istendiğini varsayıyoruz. Fakat söz konusu alternatifleri belki de en iyi kültür-öncesi diye tanımlayabilirim. İnsana ilişkin bu iki tanımdan hiçbirinin kaynağında, toplum içindeki insana, bir kültür içerisindeki insana bakış yok; ikisi de insanın yalıtılmış, toplum-öncesi durumuyla ilgili nazariyeleri temel alıyor. Hulme, romantizmin "sözde-kategorileri"ne, ve hümanizmin daha da genel "sözde-kategorileri"ne işaret etmekte haklı. Bu, olumsuz bir eleştiri olarak son derece yararlıdır ve kötümserliğinden ötürü kınanması tamamen duygusallıktır. Bu nihai düzeylerde iyimserlik ile kötümserliğin karşı karşıya konması, aslında sınırlandırıcı alternatif çiftlerine bir yenisini eklemekten öteye gitmez; kültür üzerine doğru düşünmenin bu kavram çiftleriyle işi olmamalıdır. Şahsen, Hulme'un kendisinin de bir "sözde-kategori"yle, "farkında bile olmadığımız bir dizi soyut düşünce"den biriyle kendini sınırladığı kanısındayım: "Onları görmeyiz, başka şeyleri onlar üzerinden görürüz."[6] Bu sözde-kategori, temel, özsel bir insanlık durumunun gerçekten var olduğu kabulüdür: insanın belirli koşullar altında kendini gösteren fiilî varlığının temelinde yatan ve onu önceleyen bir doğa fikri. İnsan doğası hakkında fikir yürütemeyiz demek istemiyorum, ama böyle bir

şeyin varlığını kabul ediyorsak, hiçbir insanın bir gerçeklik olarak deneyimleyemeyeceği bir şeyi kabul ediyoruz demektir. O zaman, bizi kültür üzerine doğru düşünmekten alıkoyacak bir sözde-kategori yaratmış oluruz, çünkü kültür üzerine düşünmek yalnızca ortak deneyim üzerine düşünmekle olur. Romantizmin "taşırılmış din" olduğu konusunda Hulme'a katılıyorum. Kültürle ilgili ilk tanımların çoğunun da keza "taşırılmış din" olduğunu düşünüyorum. Ama Hulme'un romantizm dediği şeyle "klasizm" dediği şeyi, aynı sözde-kategori içindeki alternatif versiyonlar olarak görüyorum. Aslında ikisinden herhangi birini kabul etmemiz için hiçbir neden yok. Deneyim, fiilî bir durum içinde var olur ve yalnızca o durum içerisindeki güçlerin belirleyeceği yönlerde hareket eder. Bu fiilî duruma, tekâmül etmeye muktedir bir varlık olarak insan kavramını da sokabilirsiniz, sınırlı bir varlık olarak insan kavramını da; veya ona insancıl iyimserlik ruhuyla da bakabilirsiniz, trajik kötümserlik ruhuyla da – bunların hiçbiri, belli bir tutumdan fazlasını ifade etmez. Bu tür tutumların her biri yorumlama açısından önemli olabilir, ama program bağlamında hiçbirinin işi yoktur. En kötü durumda böyle bir tutum, ortak insanlık durumunu aşmış olma, düşünceyi şu ya da bu yana çekerek insanlığı yönlendirebilme fantezisini rasyonalize etmeye yarar. Hulme, sağlam, yalın, duygusallıktan uzak bir düşüncenin peşindeydi ama ona ulaşamadı. Yazıları, bir rasyonalizasyonun yerine bir başkasının konmasına yaradı; ama kültür üzerine düşünmek istiyorsak her ikisinden de kurtulmamız şart. Fiilî deneyimin kabulü, hiçbir soyutlama hamlesiyle kaçınamayacağımız gerçek bir duruma bağlılık, Hulme'un sandığından daha zordur, ve doğrudan ardılları gibi kendisinin de fark edemediği sözde-kategorilerin yıkılmasını gerektirir. Bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] için hazırlık notlarından oluşan *Küller* derlemesinde açığa çıkan ruh hali,

Hulme'un deneyimin karşısına dikmek zorunda kaldığı duvarları gösterir.

Hulme, bu temel tutumdan hareketle politika konusunda kimi görüşlere, ve sanat konusunda kimi önemli görüşlere vardı. Politikada, "demokratik romantizm"in bir sonucu olarak gördüğü ilerleme fikrini reddediyor; bu fikrin, işçi sınıfı hareketiyle hiçbir zorunlu bağı olmayan "orta sınıfa ait bir düşünce bütününden"[7] türediğini ileri sürüyordu. Ona göre, "İnsanların eşitliğini kabul eden adalet anlayışından hareket etmeyen ve bütün insanlara bir şeyler sunmayan hiçbir teorinin geleceği olmaz, veya geleceği olmasını hak etmez".[8] Bu düşünceden hareketle, Sorel'in demokratik ideolojiye yönelik eleştirisini onaylıyor, ve onu diğer eleştiri türlerinden ayırıyordu: "Bunların bazısı, gerçeklik duygusundan nasiplenmemiş ilim heveslilerinin eseriyken, bazısı da eşitsizlik fikrine göz kırpmaları bakımından düpedüz tehlikelidir."[9] Bunlar bir noktaya kadar yararlıdır, ama Hulme hiçbir zaman iddialarını daha ileri götürmez ve pratikle bağ kurmaz. "Devrimci ekonomi"nin ahlaktaki "klasik" ruhla birleştirilmesinde özgürleştirici bir potansiyel görür, ama bu birleşim pratikte henüz gerçekleşmemiştir – faşizmin suretindeki alçaltıcı karikatürünü saymazsak, ki Hulme kimi yaklaşımları açısından faşizmle ilişkilendirilebilecek olsa da, bazı ardıllarının ya vazgeçtiği ya da hiç benimsemediği eşitlik düsturuna bağlılığı nedeniyle ayrı bir yere konmalıdır.

Hulme'un sanat üzerine görüşleri daha önemlidir, çünkü bunlar İngiliz eleştirisinin beylik görüşleri haline gelmiştir. Bu yalnızca dilde böyle değildir – "duygusuz bir gerçekçiliği" savunması;[10] romantik tavrı "kederli olmayan şiir, şiir değildir" şeklinde tanımlayışı,[11] ya da romantizmi "her zaman uçar, uçurumların üzerinde uçar, ezeli ebedi boşluklara doğru yükselir [...] iki dizede bir sonsuz kelimesi [karşımıza çıkar]"[12] diye tanımlaması, gibi. Artık karakteristik ha-

le gelmiş kimi doktrinler için de böyledir: natüralizmin reddi, "geometrik sanat" teorisi,[13] "temiz, düzgün ve mekanik çizgiler"e duyulan inanç,[14] sanat ile makineler arasında doğan ilişki hakkındaki görüş:

> Meselenin, makineleri güzelleştirmek gerektiği gibi yüzeysel bir anlayışla uzaktan yakından ilgisi yok. Mesele, makineleri sanatın ruhu ve mevcut yöntemleriyle ele almak değil; mesele, halihazırda makinelerin –amaçları bu olmadığı halde– örneğini verdikleri ilkeler etrafında düzenlenmiş ve bu ilkelere uyan yeni bir sanatın yaratılması."[15]

Hulme bu bağlamda gerçek bir öncüdür: ilk romantizm karşıtı eleştirmendir.

Kuşkusuz Hulme, bir toplumun temel aldığı ilkeler ile ürettiği sanatın mahiyeti arasında bağ olduğunu savunan 19. yüzyıl görüşünü bütünüyle kabul eder. Sanattaki yeni hareketleri, toplumun ilkelerindeki genel bir değişimin ilk emareleri olarak yorumlar, geçmiş dönemlerin sanatını da bu tür bir değişimle açıklamıştır. Hulme olağanüstü kışkırtıcı bir eleştirmendir, ve T.S. Eliot'la –ya da bir başka kategoride Herbert Read'le– özdeşleştirdiğimiz geleneğin başında yer aldığı teslim edilmeli ve vurgulanmalıdır. O zaman karşı karşıya kalacağımız sorular önemlidir: Sanattaki yeni ruh hali, romantizmin reddi, gerçekten de Hulme'un "klasik" insan anlayışına dayanıyor ve kaçınılmaz olarak onu beraberinde mi taşıyordu; yoksa bu ruh halini fark edip şekillenmesine yardım eden Hulme duruma doğru tepki gösteriyor, ama kendi "sözde-kategori"si içinde onu yanlış mı yorumluyordu? Bunlar, Hulme'un cevap vermemize yardımcı olacak kadar uzun yaşamış olmasını dileyeceğimiz sorular; 1917'de cephede ölümü her açıdan bir kayıptır. Ancak bu sorular aynı zamanda, bizi ara dönemin ötesine taşıyarak kendi dönemimize getiriyor.

Notlar

1 T. E. Hulme, *Speculations: essays on humanism and the philosophy of art*, ed. Herbert Read (Londra 1954, 2. baskı, tıpkıbasım) s. 116.

2 *A.g.e.*, s. 255-256.

3 *A.g.e.*, s. 32-34.

4 *A.g.e.*, s. 117.

5 *A.g.e.*, s. 118.

6 *A.g.e.*, s. 37.

7 *A.g.e.*, s. 254.

8 *A.g.e.*, s. 259, not.

9 *A.g.e.*, s. 259, not.

10 *A.g.e.*, s. 133.

11 *A.g.e.*, s. 127.

12 *A.g.e.*, s. 120.

13 *A.g.e.*, s. 77 vd.

14 *A.g.e.*, s. 97.

15 *A.g.e.*, s. 104.

ÜÇÜNCÜ KISIM

•

20. Yüzyıl Düşünceleri

D.H. Lawrence

Lawrence'ın toplumsal değerler konusundaki düşüncelerimiz üzerindeki büyük etkisinin farkında olmak kolaydır, ama onun gerçek katkısına ilişkin kesin bir açıklama yapmak, çeşitli nedenlerle zordur. Mesele yalnızca kamuya yansıyan Lawrence imgesinin eserlerinden çok farklı olması, bunun da önemli yanlış anlamalara sebep olması değil ("cinselliğin her şeyi çözeceğine" inandığı, ya da "faşistlerin kan vurgusuna öncülük ettiği" gibi). Bunlar sonuçta cehaletle ilgili meselelerdir ve cehalet de, her zaman ürkütücü olsa da, yüzleşilebilen bir şeydir. Bence Lawrence'ın doğru anlaşılmasını zorlaştıran iki temel sorun var. Bir kere, Lawrence'ın toplumsal değerler konusundaki tavrı, özgün fikirlerle başkalarından devşirdiği fikirlerin karışımından oluşur; ama devşirdiklerini de büyük bir güçle işlemiş olduğu için, pratikte ikisini ayırt etmek çok zordur. İkinci olarak, Lawrence'ın asıl özgün katkıları romanlarıdır; bununla birlikte, toplum üzerine düşüncelerini haliyle en açık şekilde ifade eden makale ve mektupları, romanlarından ayrılamaz ya da onlardan ayrı değerlendirilemez. Örneğin, top-

lum düşüncemize yaptığı özgün katkının temelini oluşturan, ilişkiler üzerine can alıcı irdelemeleri, doğal olarak roman ve öykülerinde ortaya konmuştur ve her ne kadar teknik nedenlerle bunları sadece kanıt olarak kullanmak çok zor olsa da, bunlara sürekli başvurmak gerekir. Keza, müspet biçimde ortaya konmuş olup genel argümanlarında merkezî yer tutuyor olmakla birlikte, yine romanlarını yazma sürecinde öğrendiği ve romanlarında gösterdiği kimi pozitif önermeleri vardır. Lawrence'tan sözgelimi canlılık, kendiliğindenlik, ya da ilişkiler üzerine alıntı yapabiliriz, ama bunları önemli meseleler olarak kavrayabilmek için –ki kendisi için öyleydiler– okurlar olarak yalnızca şu ya da bu romanına başvurabiliriz.

Lawrence'ın toplum üzerine yazılarını okurken insanın aklına en sık gelen düşünür Carlyle'dır. İki adam arasında, pek çok açıdan, tesadüfi bir benzerlikten fazlası vardır; nitekim Carlyle'ı okumuş olan herkes, aşağıdaki gibi bir yazım tarzının Lawrence'ta da devam ettiğini görecektir:

> Yalnız ruh, Pisga Dağı'ndaki* zirvesinden, sanayiciliğin iflah olmaz pisliğine, insan umutlarının büyük mezarlığına bakıyor. İşte, bizim Vaat Edilmiş Topraklarımız. [...] Uçak alçalıyor ve boş teneke kutulardan oluşan yumurtalarını Everest'in tepesine, Ultima Thule'ye ve Kuzey Kutbu'nun dört bir yanına bırakıyor; el değmemiş Sahra'nın derinliklerinde ve Arabia Petraea'nın uçlarında yalpalayarak ilerleyen traktörlerin, uygarlığımızın aynı çürük yumurtalarını, teneke kutuları, her oyuğa bırakmasından söz etmiyoruz bile...[1]
>
> [...] Bitmeyen neşe, bitmeyen ıstırap, ve hepsinden öte, bitmeyen kavga. Bütün evren, aynı kavga, aynı neşe ve aynı keder içinde yaşayıp çalkalanıyor. Uçsuz bucaksız ya-

* Tanrı'nın Musa'ya Vaat Edilmiş Topraklar'ı gösterdiği, Eriha kenti karşısındaki dağ (Tevrat, "Yasa'nın Tekrarı", 34) – e.n.

şamı iblisi, en kızgın arzu ve öfke ateşlerine maruz kalmadan kopmayacağı âdetler edinmiş kendine. Bilimsel evrenimizin yasalarıdır bu âdetler. Ama fiziğin, dinamiğin, kinetiğin, statiğin yasaları, hepsi de, yaşayan uçsuz bucaksız bir anlaşılmazlığın yerleşik âdetlerinden ibarettir ve hepsi de büyük bir aşırılık ânında yerlerinden edilebilir, aşılabilir.[2]

Sanayiciliğe yönelik eleştirideki bu amansız yakıcılık; "uçsuz bucaksız anlaşılmazlığa" ithaf edilmiş bu coşkun ilahinin tekrarı: Bunlar, aralarındaki 80 yıla rağmen, eşine sadece Lawrence ve Carlyle'da rastlanan unsurlardır ve taklitten ibaret olmayan bu benzerlik çarpıcıdır. Lawrence, 19. yüzyılın temel sanayicilik eleştirisini madde madde devralır, ama üslup bakımından, bu gelenekteki eski ya da yeni herhangi bir yazardan çok Carlyle'a bağlı kalır. İkisinde de aynı muhakeme, hiciv, yaftalama ve aniden beliren dizginsiz acımasızlık karışımı vardır. İddia, gerekçeleriyle birlikte ortaya konur ama gözü dönmüş bir reddetme tutkusu içinde, sadece olumsuz değil imha edici de olan bir söyleyiş biçiminde tekrar tekrar paramparça olur – olsa olsa insanın ifade yetisinin kıyısında paramparça olduğu o gizemin kuvvetinde ayırdına varılabilecek, gücün peşinde delice bir kıvranma. İki adamın da kendilerinden sonraki kuşak üzerindeki etkisi, nitelik bakımından şaşılacak kadar benzerdir: doktrinlerden ziyade, kapsayıcı, karşı konması zor, genel bir ifşaatın yarattığı etkidir bu.*

Lawrence'ın 19. yüzyıl geleneğinden devraldığı noktalara kısaca değinebiliriz. İlkin, bir zihniyet olarak sanayiciliğe yönelik genel bir yergi söz konusudur: "Sanayi sorunu, bü-

* Bu cümleleri yazdıktan sonra, Dr Leavis'in (*D. H. Lawrence, Novelist* kitabında) Lawrence ve Carlyle karşılaştırması konusundaki tenkidini okudum. Bu karşılaştırmanın Desmond MacCarthy'ye kadar uzandığını ve "yeniden ortaya çıkacağını" söylüyor. İşte burada çıktı, ama bildiğim kadarıyla Leavis'in bahsettiği kaynağa dayanmıyor. Karşılaştırmam geçerli olduğundan, geri çekmek için bir sebep görmüyorum – yazarın notu.

tün insan enerjisini salt kazanç rekabetine yönlendiren rezilce zorlamadan kaynaklanır."[3] Kazanç sağlama rekabetine indirgenmiş insan amacının, "katıksız mekanik materyalizme" dönüşerek değersizleştiği düşünülür:

> Saf makineleşme ya da materyalizm yerleştiğinde, ruh istemsizce yönlendirilir ve tüm varlıklar arasında en büyük çeşitliliği gösteren varlık aynı mekanik birörnekliğe uymaya başlar. Bunu Amerika'da görüyoruz. Üstelik bu, homojen, kendiliğinden oluşan bir bütünlük ve uyum değil, hepten mekanik bir uyuma teslim olmuş, dağınık bir şekilsizliktir.[4]

Mekanik, dağınık, şekilsiz: Sanayinin önceliklerinin bireyler ve toplumun bütünü üzerindeki etkilerini tanımlamaya devam eden kilit sözcükler bunlar. Sanayi toplumunun çirkinliğinin altında, bizzat sanayiden çok, bu kafa yapısının yattığı düşünülür; Lawrence bu çirkinliği sürekli vurgular:

> Gördüğüm kadarıyla İngiltere'nin asıl trajedisi, çirkinlik trajedisidir. Ülke çok güzel, buna mukabil insan eliyle yapılan İngiltere berbat. [...] 19. yüzyılda insan ruhuna ihanet eden, çirkinlikti. Paralı sınıfların ve sanayi müteşebbislerinin görkemli Viktorya günlerinde işledikleri en büyük suç, işçileri çirkinliğe, çirkinliğe, çirkinliğe mahkûm etmeleriydi: pespayelik, şekilsiz ve çirkin muhitler, çirkin idealler, çirkin bir din, çirkin umutlar, çirkin aşklar, çirkin giysiler, çirkin mobilyalar, çirkin evler, işçilerle işverenler arasında çirkin ilişkiler. İnsan ruhu gerçek güzelliğe ekmekten bile daha fazla ihtiyaç duyar.[5]

Keza:

> Kararmış tuğla meskenler, keskin kenarları parlayan kara kurşuni çatılar, kömür tozuyla kapkara olmuş çamur, ıslak ve siyah kaldırımlar. Sanki kasavet yağmuru her şe-

yi sırılsıklam edip içlerine işlemiş. Doğal güzelliğin tümden inkârı, hayatın mutluluğunun tümden inkârı, her kuşta ve her canlıda bulunan içgüdüsel şekil güzelliğinin tümden yokluğu, insanın sezgi yetisinin tümden ölümü, dehşet vericiydi...[6]

Lawrence burada bilinen bir yargıyı devam ettiriyor, ama kendine özgü kıvrak kavrayışı ve ayırt edici vurgusuyla. Bu tür bir gözlemin her nesilde tekrarlanması gerekir, çünkü sanayicilik ortamı alışkanlığı beslemekle kalmaz; sanayiciliğin çirkinliğini ve musibetlerini (protesto geleneğinin gücüne ironik bir saygı duruşuyla) bugünden alıp "eski kötü günler"e götürmek de yaygındır. Sorunun hâlâ mevcut olduğunu tekrar tekrar hatırlatmak gerekir. Lawrence, sanayiciliğin kökenleriyle tarihsel açıdan fazla ilgilenmez. Sanayicilik, bu yüzyılda, kabul edilmiş bir olgudur ve merkezinde de "bütün insan enerjisini salt kazanç rekabetine zorlamak" yatar – geleneği oluşturan bütün farklı yorumların ortak unsurudur bu.

O halde Lawrence, tanıdık bir zeminden yola çıkar. Yaşadığı ilk kriz duygusunu açıklığa kavuşturacağı fikirler elinin altındadır. Lawrence'ı değerlendirirken, anlaşılır sebeplerle, bütün o kabına sığmazlığı içindeki yetişkin hayatına yoğunlaşırız. Bir madencinin oğlu olduğu gerçeği, genellikle, ona yönelik ilgimize dokunaklı veya duygusal bir boyut katar; yetişkin hayatını, kişisel bir çerçevede, bu olguyla ilişkilendiririz. Ancak Lawrence'ın kökenlerinin gerçek önemi, yetişkin hayatından hareketle çocukluğuna bakarak ortaya çıkmaz, çıkamaz. Lawrence'ın ilk toplumsal tepkileri, sanayileşme süreçlerini dışardan gözlemleyen bir adamın değil, o süreçlerin içine çekilmiş ve hayatın normal seyri içinde endüstriyel işçi saflarına katılmaya mahkûm olan birinin tepkileridir. Böyle bir yazgıdan kurtulmuş olmasını o kadar

kanıksamışızdır ki, olayı kendi seyri içinde, yaşandığı haliyle kavrayabilmemiz zordur. Endüstriyel işçi sınıfı içinde doğan birinin, babasının bıraktığı yeri doldurma işlevinden kaçabilmesi ancak zorlu bir savaşla, üstelik doğru bir cephede savaşma fırsatı yakalamakla mümkün olabilir. Lawrence, temel toplumsal tepkileri oluşum aşamasındayken, yazgısından bu şekilde kurtulabileceğinden emin olamazdı. Olağanüstü yetenekli olması, sonradan çözüme katkıda bulunacak olsa da, başta sorunu daha da vahimleştiriyordu. Ancak, sanayiciliğin disiplinine, yalnızca gündelik meselelerde değil, gereken temel duygusal uyarlanmalarda da uyum sağlama sorunu yaygın ve geneldir. Uyum sağlamaktan kaçınabilmenin getirdiği kimi "zaferler", defalarca tekrarlanan sayısız yenilgiyi unutmamıza yol açar. Ama Lawrence bunları unutmuyordu, çünkü sürecin dışında değildi: Yazgısından kurtulanlarla karşılaşıp, sorunla ilgili değerlendirmesini bu son derece sınırlı kanıtlar üzerinden oluşturmuyordu. O, sürecin *tamamını* yaşamıştı, ve genel yenilginin, dolayısıyla da sistemin genel karakterinin herkesten fazla farkındaydı:

> Benim kuşağımdan, birlikte okuduğum ve şimdi madenci olmuş çocukların hepsinin başları, Yatılı Okulların, kitapların, filmlerin, din adamlarının patırtısıyla, maddi refahı her şeyin önüne koyan bir ulusal ve insani bilincin çekiçleri altında ezilmişti.[7]

Lawrence, baskıları o kadar yoğun ve kişisel düzeyde hissetmiş olmasa, bu durumu "başı ezilmek" gibi bir ifadeyle tarif edemezdi. Sanayi sisteminin dayatılma sürecindeki ilk aşamalara *dışardan bakan biri*, farklı bir yaşam biçimi altında yetişmiş olan insanların, yetişkinlik hayatlarında yeni işlevleri ve yeni duyguları benimsemeye zorlanarak "başlarının ezildiğini" gözlemleyebilirdi. Ama sanayicilik yerleştikten sonra, *dışardan bakan birinin* bunu görmesi çok zor-

du. Gerilimleri ancak, kaderinden kaçmış veya kısmen kaçmış olanlarda gözlemleyebilirdi. Geri kalanlar, "kitleler", genelde sürece tamamen uyum sağlayıp ona uygun olarak biçimlenmiş görünürlerdi – "başı ezilme" süreci çoktan yaşanıp bitmiş olur, dışardan bakan biri bunu göremezdi. Dolayısıyla da, böyle bir gözlemcilik konumundaki insanlar açısından, geriye kalan çoğunluğun, "kitleler"in, esasen kendi istedikleri, hatta hak ettikleri –onlara "en uygun"– yaşam biçimine sahip olduklarını düşünmek, ve görünürde makul gerekçelerle bunu iddia etmek mümkündü. Başka bir ihtimali ancak istisnai bir kişilik, bizzat kendi deneyimlerinden yola çıkarak tasavvur edebilirdi; bu bile, bir tasavvur olmak zorunda olduğu için, her zaman basitleştirme ya da duygusallaştırma tehlikesi içeriyordu. Lawrence'ın gelişim sürecinin olağanüstü önemi, yaşananları özel değil sıradan bir deneyim olarak bilecek bir konumda bulunmasından kaynaklanır. Dahası, bunu anlayıp ifade edecek kişisel kabiliyete de sahiptir. Bununla birlikte, süreci bizzat yaşarken, ve teorik değil gerçek baskılara maruz kalırken, miras aldığı sanayi sistemi eleştirisi besbelli ki onun için çok büyük önem taşıyordu. Bu eleştiri, aksi halde karmaşık ve kişisel bir mesele olarak kalacak şeyi netleştirip genelleştirmesine yardımcı olmuştu. Lawrence'ın bütün entelektüel hayatını bu geleneğin temelleri üzerine kurmuş olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

İnsan tek bir hayat yaşayabilir; Lawrence da gücünün büyük kısmını, fikirler bağlamında belki de başka yollardan elde edilenler kadar semere vermeyen bir çabaya hasretmişti. Sanayi sisteminden kurtulmakla o kadar meşguldü ki, onu değiştirme sorununa hiçbir zaman gelemedi, her ne kadar sorun ortak olduğu için bireysel bir çözümün okyanusta damla olacağını bilse de. Lawrence'ı buradan hareketle suçlamak saçma olur. Onun bir sanatçı olduğundan, dolayısıy-

la romantik teori çerçevesinde bireysel çözümlere mahkûm olduğundan bahsedilemez. Doğrusu, bildiğimiz gibi, Lawrence zorunlu ortak değişim hakkında genellemeler yapmaya epeyce zaman harcamış; hayatı boyunca toplumu yeniden biçimlendirme fikrine bağlı kalmıştı. Ama enerjisinin büyük kısmını –mecburen– sistemden kişisel olarak kurtulmaya vakfetmişti. Meseleyi gerçek derinliği içinde kavradığından, bu kurtuluşun sadece rutin bir sanayi işinden kaçınma, ya da eğitim görme, veya orta sınıfa yükselme meselesi olmadığını biliyordu. Bunlar Lawrence'ın koşullarında, nihayetinde yaptığı şeyler değil, birer kaçamaktı. Fiziki rahatsızlıkların, fiilî adaletsizliklerin ya da fırsatları kaçırma hissinin azaltılması, "bütün insan enerjisini salt kazanç rekabetine yönlendiren rezilce zorlamadan" kurtulmayı sağlayamazdı. Lawrence'ın amacı, insan enerjisinin yönlendirilebileceği başka hedefleri yeniden kazanmaktı. Yaşadığı deneyim, teorik bir kaçış ya da ütopyacı bir kurguya sığınmak değil, dolaysız koşulları içindeki imkânlar dahilinde, hem "zorlanma"ya hem de kendi zaaflarına karşı, firar etmekti. Kendi hayatında başardığı şey, önüne konmuş olan güçlü sanayi tezinin karşısına bir anti-tez koymak oldu. Ama bu, kimi açılardan, salt bir retten, bir kaçma alışkanlığından öteye gitmedi: Sanayi sistemi o kadar güçlüydü ve kendisi o sisteme öylesine şiddetle maruz kalmıştı ki, zaman zaman onun ya da herhangi birinin kaçmaktan başka yapabileceği pek bir şey olamazdı. Fakat işin bu yönü nispeten yüzeyseldir. Lawrence'ı sadece hayat hikâyesine bakarak değerlendirmenin, oradan oraya savrulması üzerinde durup yaşam biçimine odaklanmanın yetersiz olmasının sebebi, bu tür meselelerin sadece koşullara bağlı rastlantılar olmasıdır; oysa Lawrence'ın asıl amacı ve onu değerli kılan yanı, "bilincin derinliklerine inme teşebbüsü"dür – hem bir insan hem de bir yazar olarak eseri budur.

Lawrence çoğunlukla, "toplumun taleplerini reddeden" bildik romantik figür olarak dramatize edilir. İşin aslı, toplumu o kadar iyi ve o kadar yakından tanımaktaydı ki, böylesine aptalca bir şeye uzun süre kanması söz konusu olamazdı. Bireyciliğin bu türünü, sanayiciliğin yol açtığı sonuçların üzerini örten bir cila olarak görüyordu: "Bizleri rençperde değil, daha büyük yurttaşlık fikrinde gurur ve haysiyetle birleştirecek topluluk [*community*] içgüdüsünü boşa çıkardık."[8] "Topluluk içgüdüsü" Lawrence'ın düşüncesinde çok önemli yer tutuyordu; ona göre, cinsel içgüdüden bile daha derin ve daha güçlüydü. İngiltere'nin sanayi toplumuna, bireye topluluğu sunduğu için değil, onu boşa çıkardığı için saldırıyordu. Bu hususta da yine gelenekle bütünüyle uyum içindeydi. Kendi hayatında "toplumun taleplerini reddetmiş"se, bunun nedeni topluluğun önemini kavramaması değil, sanayi İngiltere'sinde böyle bir şeyi bulamamasıydı. Kuşkusuz, hazır bulabileceği topluluk düzeyini küçümsüyordu: Uzaklaşma dürtüsü çok şiddetliydi, kendisi ise kişisel olarak çok zayıf ve savunmasızdı. Ama o, toplumun taleplerini değil, sanayi toplumunun taleplerini reddediyordu. Kaçamak bir hayat süren bir aylak değil, kendini başka bir toplumsal ilkeye adamış bir sürgündü. Aylak, sistemin olduğu gibi kalmasını ister – yeter ki onun etrafından dolanmaya ve onun sayesinde hayatını idame ettirmeye devam edebilsin. Oysa bir sürgün, evine dönebilmek için sistemin değiştiğini görmek ister. Lawrence'ın tavrı, sonuçta, ikincisidir.

O halde Lawrence, kendi toplumsal deneyimini anlamlandıran ve ona "rezilce zorlanmayı" reddetme hakkı kazandıran sanayi toplumu eleştirisinden yola çıkmıştı. Ancak, bu onaylayıcı inkâr ilkesinin yanı sıra, bir işçi sınıfı ailesinde doğmuş olmanın getirdiği zengin bir deneyim birikimi de vardı, ki olumlu önermelerinin çoğunun dayanağı buydu.

Böyle bir çocukluk ona kuşkusuz huzur ya da güven kazandırmamıştı; hatta, sıradan anlamıyla mutluluk bile vermemişti. Ama Lawrence için bunlardan daha önemli olan bir şeyi vermişti: yakın ve canlı ilişki duygusu, ki ilerde her şeyden daha önemli olduğu anlaşılacaktı. Küçük bir evde, çocukların ebeveynlerden uzaklaşması için ne okula gönderme, ne yuvaya veya oyun evine bırakma gibi imkânların bulunmadığı bir ortamda geçen hayatın olumlu sonucu buydu. Böyle bir hayat hakkında (genellikle onu yaşamamış kişilerce) yapılan yorumlar, daha ziyade gürültü patırtıyı vurgulama eğilimindedir: kavgaların göz önünde edilmesi; kriz halinde hiçbir mahremiyetin olmaması; ihtiyaçların elde avuçtaki kısıtlı maddi kaynağı aşarak karşılıklı suçlama ve öfkeye neden olması, gibi. Kuşkusuz Lawrence da her çocuk gibi bu tür şeylerin sıkıntısını çekmiştir. Ama asıl mesele şu: Böyle bir hayatta, çekilen dertler ve yardımlaşmalar, ortak yoksulluk ve ortak çareler, göz önündeki kavgalar ve barışmalar, hep, devamlılık içindeki bir yaşamın parçasıdır ve bu yaşam, iyisiyle kötüsüyle, tam bir bağlılık oluşturur. Lawrence bu deneyimden, yazılarında her zaman yaşamın asli sürecini oluşturan o kesintisiz akış hissini ve duygudaşlık dürtüsünü öğrenmiştir. Onun yakın, kendiliğinden yaşam fikri bu temele dayanır, ve bu fikri mutluluk arayışı biçiminde idealize etmek gibi bir arzuya asla yenik düşmez: Her şey öyle içine işlemiştir ki, bu kadar soyut bir şeye kapılması söz konusu olamaz. Dahası, işçi sınıfı ailesi, hakları da sorumlulukları da dolaysızca barındıran, açık ve karşılıklı bir ekonomik birimdir. İnsani ihtiyaçları karşılamaya yönelik maddi süreçler, kişisel ilişkilerden ayrılmış değildir; Lawrence bu tecrübeden, yalnızca bu süreçlerin kabul edilmesi gerektiğini öğrenmekle kalmamıştır (daha sonraki hayatı boyunca, bu tür şeylerin normal olarak hizmetçilerin işi olduğunu düşünen arkadaşlarını şaşırtarak, bu konuda ısrarlı olmuştur); ortak

bir yaşamın, çalışma ilişkileri ile kişisel ilişkiler arasında bir mütekabiliyete dayanmak zorunda olduğunu da öğrenmiştir: Bu da yine, gördükleri ilk toplumsal modelde –ailelerinde– ev işlerinin ücretli çalışanlara havale edildiği –Carlyle'ın "para bağı" dediği şey– hiyerarşik ve ayrılmış ilişkileri deneyimleyen kişiler için ancak bir soyutlama olarak var olabilir. Dolayısıyla Lawrence için, bir sistem olarak sanayiciliğe yönelik entelektüel eleştiriler, birincil ilişkileri sayesinde zaten bildikleriyle pekişmiş ve hazırlanmıştır. *Oğullar ve Sevgililer*'in ilk bölümlerinin, hem bu yakın, etkin ve kendine yeten aile hayatının harikulade bir canlandırması olması, hem de genel çerçevede sanayiciliğin baskılarına yönelik bir suçlama teşkil etmesi rastlantı değildir. Lawrence'ın bu yolla öğrendiği hemen hemen her şey karşıtlıklara dayanıyordu, çocukluğunun hem sanayi hem de tarım İngiltere'sini görebileceği bir tür sınır bölgesine denk gelmiş olması bu karşıtlık öğesini daha da güçlendirmişti. Ailede ve aile dışında, Breach Evi'nde ve Haggs Çiftliği'nde,* sanayi İngiltere'sinin krizini bizzat görüp yaşayarak öğrenmişti. Annesinin ölümü üzerine aile parçalanınca, ve ailenin küçük dünyası yerini ücretin ve ücretli çalışmanın dünyasına bırakmak zorunda kalınca, bu Lawrence'a adeta kişisel bir ölüm yaşattı ve bundan sonra, hem ruhen hem de ilerde gerçek anlamda, bir sürgün oldu.

Kaçışında kullandığı köprü, en geniş anlamıyla, düşünseldi. Başkalarının yazdıklarında ruhen çıkış yolunu okuyabiliyor, kendi yazdıklarında da gerçek anlamda çıkış yolunu buluyordu. F.R. Leavis, yakın dönemde yaptığı çok değerli bir çalışmada, Lawrence'ın yaşadığı taşra kültürünün, bildik anlatımların gösterdiğinden çok daha canlı ve heyecan veri-

* Breach Evi, Lawrence ailesinin 1887-1891 yılları arasında kirada oturdukları, madenci köyü Eastwood'da bulunan işçi sınıfı konutudur. Haggs Çiftliği ise Lawrence'ın ilişki yaşadığı Jessie Chambers'ın ailesinin kiracısı oldukları çiftliktir. Her iki mekân da *Oğullar ve Sevgililer* kitabında başka adlarla anlatılır – e.n.

ci olduğunu vurgulamıştır. Şapel, ona bağlı edebiyat derneği, birlikte okuyup tartışabileceği gençlerden oluşan grup: Bunlar, taşra hayatına dışardan bakanların klişe tariflerindeki "sıkıcı, naif dernekler" değildi; faal, ciddi ve hepsinden önemlisi samimi bir hevesle işleyen yerlerdi. Çeşitlilikten ve farklı yaşam biçimleriyle temastan yoksun oluşları, büyük ölçüde, bizzat o naiflikle dengeleniyordu – naif olmaktan duyulan korkunun bu kelimeyi bir küçümseme jestine dönüştürdüğü düşünülürse, o korkudan çok daha büyük ve güzel bir vasıftır bu. Ayrıca Lawrence'ın formel eğitiminin de, hiçbir şekilde yabana atılır olmadığını hatırlatmak gerek.

Velhasıl, Lawrence'ın miras aldığı fikirlerin ve toplumsal deneyimin arka planı budur. Geriye, bu arka planın sonucu olan ve toplumsal değerlere ilişkin değerlendirmelerinin merkezinde yer alan, topluluk hakkındaki düşüncelerini incelemek kalıyor. Böyle bir inceleme, onun "bilincin derinliklerine inme teşebbüsü"nün ne olduğuna dayanıyor: insan enerjisinin, yaşamın, mevcut sistemce daraltılıp sakatlanmış çeşitliliğini kavrama girişimi. Temel düşüncelerinden birini şöyle ifade eder Lawrence:

> Yaşam iki türlü elde edilebilir. Ya her şey zihinde, yukardan aşağıya doğru yaratılır; ya da her şey yaratıcı özden dışarı doğru büyüyüp pul pul açılır ve çiçeklenir. [...] Gerçek canlı öz, yalnızca, yaratıcı gerçekliktir.[9]

Lawrence bu "yaratıcı gerçekliği" keşfetmeye çalışır, ama bir fikir olarak değil, fiilî süreci içinde: "Benliğin özü *orada.* Güneşin arkasına geçmeye çalışan yaprak gibi, onun arkasına geçmeye çalışmanız gerekmez."[10] Bu "benliğin özü", her canlıda, bireyselliğin temelidir:

> Unutmayın, bir insanın benliği, kendi yasasına uyar, *o insanın* yasasına değil. [...] Yaşayan benliğin tek bir amacı var-

dır: kendi varlık bütünlüğüne ulaşmak. [...] Ancak bu bütünlüğe, kendiliğinden varoluşa ulaşmak her şeyden zordur. [...] İnsanın kendi bütünlüğüne ulaşmak için güvenebileceği tek dayanağı arzu ve dürtüsüdür. Ama arzu da dürtü de, mekanik bir bilinçsizliğe düşme eğilimindedir: kendiliğinden gerçeklikten, ölü ya da maddi gerçekliğe düşüş. [...] Her türlü eğitim bu düşüşü engellemeye yönelmelidir; ve hayatımızdaki bütün çabamız, ruhumuzu özgür ve kendiliğinden tutmaya çalışmak olmalıdır. [...] yaşam etkinliği hiçbir zaman durağan bir faaliyet mevkiine düşürülmemelidir. İnsan hayatı için hiçbir ideal hedef olamaz. [...] Tomurcukları elinizle açıp çiçeğin neye benzeyeceğini göremezsiniz. Yapraklar kendiliğinden serilmeli, tomurcuklar şişip açılmalıdır, çiçeklere *ancak o zaman* gelir sıra. Bundan sonra bile, çiçek ölüp yapraklar döküldüğünde, *hâlâ* bilemeyiz. [...] Biz bugünün çiçeğini biliriz, yarının çiçeği bizden tamamen uzaktır.[11]

Lawrence, başka yerlerde farklı kelimeler ve yöntemler kullanarak farklı şekilde ifade ettiyse de, bundan daha önemli bir şey yazmadı. Tehlike, bunun "Lawrencevari" olduğunu çok çabuk görmemiz (Lawrence'ın ve yazdıklarının en kötü halini temsil eden "*ego* ve kişilik denen o göz kamaştırıcı tüylü solucan"),[12] ve üzerinde dikkatle durmadan kabul veya reddetmemizdir. Zira, bunu bir soyutlama olarak kavramak kolaydır, ama esasını kavramak çok zordur. Lawrence'ın bu türden bütün yazılarında, esasen çok farklı terimler kullanmasına rağmen aynı vurguyu yapan Coleridge akla gelir: sanayi sisteminin en etkili somutlaşmasını oluşturduğu o katı kategori ve soyutlamalara karşı "kendiliğinden yaşam etkinliğinin" korunması üzerindeki vurgu. Bu yaşam duygusu, kimi zaman iddia edildiği gibi kasıtlı bir anlaşılmazlık değildir. Özel bir hikmet, özel bir hürmettir ve yalnızca "bütün insan

enerjisini kazanç rekabetine yönlendiren rezilce zorlama"yı değil, bu enerjinin baskın biçimde yeni sabit kategorilere yöneltilmesini de reddeder. Bence bu, hem kendimize hem de başka insanlara yaklaşımımızda, deneyimle pratik olarak öğrenilip anlaşılabilecek ve bütün toplumsal önerilerin yargılanmasında başvurulacak bir standart oluşturuyor. Burke ve Cobbett gibi, Morris ve Lawrence gibi bambaşka düşünürlerde ortaya konan olumlu bir unsur olarak görülebilir bu. Düşüncelerimizde, üzerinde anlaşılmış bir sonuca ulaşma ihtimalimiz yok gibidir; ama işe başka nereden başlanacağını bilmek de zordur. Elimizdeki tek şey, başka yerlerden yola çıkmış güçlü ve çatışan hareketleri gösteren hazin kanıtlardır. Hal böyleyken, yenilenen her olumlama önemlidir.

Bu olumlama Lawrence'ı, demokrasiye karşı ilginç bir inanç beyanına sevk etti; ama bu, sözgelimi bir faydacının demokrasi anlayışından hayli farklıydı:

> Öyleyse, Demokrasi'nin ilk büyük amacını biliyoruz: her insan kendiliğinden kendisi olacak – her erkek, her kadın, işin içine eşitlik ya da eşitsizlik meselesi girmeden, kendisi olacak; ve hiçbir erkek başka bir erkeğin ya da kadının varlığını belirlemeye çalışmayacak.[13]

İlk bakışta bu, demokrasi değil de, bir tür romantik anarşizm gibi görünüyor. Ama özünde ondan daha fazlası – her ne kadar büyük ölçüde bir ilk koşul olarak kalsa da. Buna itiraz edecek olanlara yönelteceğimiz soru, "hiçbir erkek başka bir erkeğin [...] varlığını belirlemeye çalışmayacak" ifadesine dayanmalı. Toplum felsefesini bilen herhangi birine, bu ilkenin kabul edilip edilmediğini sormalı ve cevabını istemeliyiz. En yüce gönüllü toplumsal hareketlerin bazıları, içten içe bunu reddettikleri için başarısız olmuştur. Doğrusu, üretim veya hizmet, ırkın zaferleri ya da iyi yurttaşlık gibi soyutlamalarla insanların hayatlarını belirlemenin meşru-

laştırılıp meşrulaştırılmadığı sorusu için de aynı şey geçerlidir. Zira, "başka bir insanın varlığını belirlemeye çalışmak", gerçekten de, Lawrence'ın vurguladığı gibi kibirli ve rezilce bir zorlamadır.

Lawrence'a göre modern toplumsal hareketlerin zaafı, hepsinin, insan için "durağan bir faaliyet" varsayması, "yaşam etkinliğini" sabit ideallere sıkıştırmasıdır. Lawrence'a göre bu:

> modern demokrasinin dehşet verici bir gerçeğidir – sosyalizm, muhafazakârlık, bolşevizm, liberalizm, cumhuriyetçilik, komünizm: hepsi aynı. Bütün *–izm*'lere aynı ilke hâkim: idealleştirilmiş birim, mülk sahibi ilkesi. Aslında hepsi aynı şeyi söylüyor: İnsan en tatmin edici varoluşa mülk sahipliğinde kavuşur.[14]

Lawrence buradan hareketle şu sonuca varır:

> İster bireyin, ister grubun, isterse Devlet'in mülkiyeti olsun, mülk sahipliği konusundaki tartışmanın ve bunun idealize edilmesinin vardığı tek yer, kendiliğinden benliğe vahim bir ihanettir. [...] Mülk yalnızca kullanılmak içindir, sahip olunmak için değil. [...] mülkiyet ruhun bir tür hastalığıdır. [...] İnsanlar mülk sahibi olma arzusundan, ya da buna koşut olarak kendini gösteren, başka birini mülk sahibi olmaktan alıkoyma arzusundan ne zaman kurtulur, işte ancak o zaman, mülkiyeti seve seve Devlet'e devrederiz. Bizim Devlet-mülkiyeti biçimimiz lafügüzaftan ibaret.[15]

Lawrence bu noktada, Morris gibi bir adamın sosyalizm anlayışına çok yakındır; Morris de o da, daha sonra sosyalizm diye yutturulanları görseler kuşkusuz aynı şeyleri düşünürlerdi.

Lawrence'ın eşitlik konusundaki tutumu da aynı duygu yapısından kaynaklanır. Şöyle yazıyor:

> Toplum, insanların birlikte yaşaması demektir. İnsanlar birlikte *yaşamalıdırlar*. Birlikte yaşamak için de bir Standart'ları, bir tür *Maddi* Standart'ları olmalıdır. Ortalama'nın devreye girdiği yer burasıdır. Sosyalizm ve Modern Demokrasi'nin devreye girdiği yer de burasıdır. Çünkü Demokrasi ve Sosyalizm, İnsanın Eşitliği'ne dayanır ki bu da Ortalama'dır. Ortalama, insanlığın temel maddi ihtiyaçlarını temsil ettiği sürece, bu yeterince makuldür: temel maddi ihtiyaçlar – bunun üzerinde defalarca duruyoruz. Çünkü Toplum ya da Demokrasi, ya da herhangi bir Siyasal Devlet ya da Topluluk, birey için var olmaz, asla birey için var olmamalıdır da; onun tek varlık amacı, birlikte yaşamayı mümkün kılabilmek için Ortalama'yı oluşturmaktır: yani, her insanın ortak bir birim, bir ortalama olarak ihtiyacı doğrultusunda, giyinmesi, beslenmesi, barınması, çalışması, uyuması, sevişmesi, oynaması için uygun imkânları sunmak. Bu ortak zaruri ihtiyaçların ötesindeki her şey yalnızca bireyin kendisine bağlıdır.[16]

Bu eşitlik düşüncesi "yeterince makul"dür. Ancak mesele maddi ihtiyaçlar değil de insan varoluşunun bütünlüğü olduğunda:

> bütün insanların eşit olduğunu söylemeyiz. *A=B* diyemeyiz. İnsanların eşit olmadıklarını da söyleyemeyiz. *A=B+C* diyemeyiz. [...] Bir insanın, başka bir insana ne eşit olduğu söylenebilir, ne de eşit olmadığı. Başka bir adamla, tamamen kendim olarak karşı karşıyayken, bir eşitimin, ya da bir astımın, veya bir üstümün karşısında olduğumun mu bilincine varırım? Hayır. Tamamen kendisi olan bir adamla, tamamen kendim olarak karşı karşıya geldiğimde, sadece bir Mevcudiyetin, ve Ötekiliğin garip gerçekliğinin bilincine varırım. Bir yanda ben varımdır, öte yanda *başka bir varlık*. [...] Karşılaştırma veya ölçme yok. Sadece bu *mevcut ötekiliğin* tuhaf idraki var. Başkasının mevcudiyeti beni memnun

da edebilir, kızdırabilir de, üzebilir de. Ama yine de karşılaştırma devreye girmez. Karşılaştırma ancak, ikimizden birinin kendi bütünlüklü varlığından ayrılıp maddi mekanik dünyaya adım atmasıyla devreye girer. İşte o zaman eşitlik ve eşitsizlik derhal başlar.[17]

Bence bu, bizim dönemimizde eşitlik üzerine yazılmış en iyi pasaj. Maddi eşitsizliğe herhangi bir savunma hakkı tanımıyor, ki aslında genellikle savunulan budur. Ama eşitlik fikrinden, çoğunlukla bu kavramda var olduğu hissedilen o mekanik soyutlama unsurunu çıkarıyor. İlişki üzerindeki, "mevcut ötekiliğin" idraki ve kabul edilmesi üzerindeki vurgu, belki de ancak Lawrence gibi "bilincin derinliklerine inme teşebbüsü"nde bulunabilmiş biri tarafından yapılabilirdi. Lawrence'ın, sürgün hayatının yarattığı gerilimler yüzünden, Carlyle'ın son dönemlerindekine benzer bir tavra yenik düşerek, "daha üstün" varlıkların tanınıp onlara tabi ve teslim olunması gerektiği üzerinde durduğunu hatırlamak gerekir. Carlyle'ın deyişiyle bu "güce tabiiyet", her zaman, Lawrence'ın burada tanımladığı ilişki türünün eksikliğinden kaynaklanır: hayal kırıklığı ve yenilgiye uğramışlık duygusuyla, "başka bir insanın hayatını belirleme" girişimine geri dönmek. Lawrence'ın nerede hata yaptığını bize en iyi gösterecek kişi, gene Lawrence'ın kendisidir.

Sürgün hayatının yarattığı gerilimlerden bahsettim; son olarak, Lawrence'ın eserlerinin bu yönü üzerinde durmamız gerekiyor. Temel tavırlarında Lawrence, burada incelediğimiz gelenekle o kadar uyum içindedir, Morris gibi bir sosyalistle o kadar çok ortak noktası vardır ki, bıraktığı etkinin neden başka istikametlere yöneldiğini ilk bakışta anlamak zordur. Bunun bir nedeni, daha önce de değindiğimiz gibi, Lawrence'ın romantik bir asi, bir "özgür birey" tipi olarak sulandırılmış olmasıdır. Kuşkusuz hayatında ve eserlerinde

böyle bir sulandırmayı makul göstermeye yetecek malzeme bulunur. Ama bu yaklaşım aslında mesnetsizdir. Şu satırları hatırlamamız yeter: "İnsanlar ancak canlı bir memlekette yaşarlarsa özgür olurlar, başı boş kalıp ondan kaçtıklarında değil."[18] Keza, "İnsanlar, organik, inançlı bir topluluğun parçası olup, daha önce gerçekleştirilmemiş, belki de hiç farkına varılmamış bir amacı gerçekleştirme konusunda etkin olduklarında özgür olurlar."[19] Gelgelelim bu, pratikte, bir sürgünün çığlığıdır: bağlanmak isteyen, ama halihazırdaki bağlanma koşullarını reddeden bir adamın çığlığı. Lawrence'ın reddi, eğer kurtulmayı başaracaksa, o kadar güçlü olmak zorundaydı ki, sonunda kendi kendini haklılaştıran bir zayıflığa yenik düştü. Toplumda bir değişim görme arzusundan vazgeçmedi, ama ancak şu sonuca varabildi:

> Yeni bir maddi dünyayı önceden takdir etme yönündeki her girişim, zaten nice insanın belini bükmüş olan ağır yüke daha fazlasını ekler. Belimiz bükülsün istemiyorsak, sırtımızdaki bütün mülkiyet yükünü yere bırakmalı ve onsuz yürümeyi öğrenmeliyiz. Mülkiyetten uzaklaşıp kenara çekilmeliyiz. Çok sayıda insan kenara çekildiğinde, durdukları yer yeni bir dünya olur; insan için yeni bir dünya meydana gelir.[20]

Gökkuşağının sonudur bu, sorunlardan kaçmaya yönelik girişimler silsilesinden biri olan *Rananim*'in neticesi: *Pantisocracy*, *New Harmony* ya da St. George Loncası,*

---

* *Rananim*: İngiltere Oxfordshire'da D.H. Lawrence'ın da çalışmalarına katıldığı, savaşsız ve kavgasız ütopik bir toplum özlemini dile getiren dernek. *Pantisocracy*: İngiltere'de herkesin toplumsal konum ve rütbece eşit olduğunu ve herkesin yönetime katılması gerektiğini savunan ütopyacı dernek. *New Harmony*: İngiliz reformcu Robert Owen'ın ütopyacı görüşlerinin ürünü olan, erkek kadın herkesin eşit olduğu bir topluluk kurma konusunda Amerika'daki deneyim ve bunun uygulandığı köy. *St. George's Guild*: İngiltere'de toplumu yeniden örgütlemeye yönelik bir deney olarak John Ruskin tarafından 1870 yılında kurulmuş vakıf – ç.n.

adı ne olursa olsun, idealize edilmiş bir ikame topluluk. Lawrence'ın iddiası, değişimin önce duygularda başlaması gerektiğiydi; ama tanıklık ettiği hemen hemen her şey, vardığı bu sonucun ne denli "zihinde" tasarlanmış olduğunu gösterebilirdi ona. "Ezilme"nin ne demek olduğunu gayet iyi biliyordu. İnsan bilinci ile yetiştiği çevre arasında nasıl bir bağ olduğunu, ve müstesna bir insanın bile o korkutucu kaçışı gerçekleştirmek için ne bedeller ödediğini herkesten iyi biliyordu. Sonuçta, maddi meseleler ile duygu meselelerini ayırmaya çalışmasında yanlış olan bir şey vardı, zira bu meselelerin nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğunu öğrenme fırsatı olmuş, nitekim bunu öğrenmişti de. Mesele, hangi koşulların birincil belirleyici olduğu yolundaki eski tartışma değildir. Mesele, fiilî baskıların, ve yeni baskılar yaratan tepkilerin, başlı başına bir süreci meydana getirmesidir; ve bu süreç "oradadır. Güneşin arkasına geçmeye çalışan yaprak gibi, onun arkasına geçmeye çalışmanız gerekmez".

Lawrence nihayetinde kendi zorunlu sürgünlüğünü meşrulaştırıp genelleştirmeye, ve ona özgürlük görünümü vermeye çalışmıştır. Maddi meseleleri bilinç meselelerinden ayırması, kendi geçici koşullarının bir analojisidir. Bunda, kelimenin tam anlamıyla banliyöye özgü bir yan vardır. Maddi ihtiyaçları ve bunların karşılanma yollarını, insani amaçlardan, varlığın gelişiminden ve ilişkiden ayırma girişimi, banliyöye özgü "çalışma" ile "hayat" ayrımıdır ve sanayiciliğin zorlukları karşısında gösterilmiş en yaygın tepkidir. Maddi amaçların peşinde koşulurken bilinç meselelerinin bir kenara konması gerektiği değildir mesele. Mesele, süreç bir bütün olduğu için, değişimin de bütün olması gerektiğidir: tasavvurda bütün, çabada ortak. "Yaşayan, organik, inançlı topluluk", kenara çekilerek yaratılamaz, her ne kadar bilincin buna yönelik çabası en az maddi çabalar kadar önemli olsa da. Lawrence'ın, işçi sınıfı çocuğunun tra-

jedisi, bunu anlayacak kadar uzun yaşayamamış olmasıdır. Dahası bu trajedi, Lawrence'ı yersiz kişisel suçlamalardan muaf tutmaya yetecek kadar yaygındır.

Bilincin derinliklerine inme teşebbüsü, bir ömrü vakfetmeye değer bir iştir. Sonlara doğru, Lawrence sanayiciliğin baskılarının en aşikâr ve belirgin olduğu madenci köyüne yeniden gittiğinde, yaratıcı bir tepki olarak, *Lady Chatterley'nin Âşığı*'na temel oluşturan ve daha önce *Gökkuşağı, Âşık Kadınlar ve St. Mawr*'da keşfe çıktığı yakın ilişki duygusunu biçimlendirdi. Bu onun, "rezilce zorlama"nın insanın elinden aldığı, ama yine de bu zorlamayı alt etme gücüne sahip insan enerjisi unsurlarını inceleyişinde yalnızca bir zirveydi. Lawrence'ın cinsel deneyime yönelik incelemelerinin, hep bu bağlam içinde yapılmış olduğunu anlamak son derece önemlidir. Kimi okurları açısından bunları yalıtmak cazip görünmüş olsa da, böyle bir ayrım yalnızca Lawrence'ı yanlış anlamak değil, onu kendi hayatında küçük düşürücü bir şekilde maruz kaldığı iftiralar karşısında savunmasız bırakmak anlamına gelir. "Başka bir varlıkta vücut bulabilmemiz için, olduğumuz varlığın son bulması gerekir":[21] Baştan sona vurgu budur. İnsan ruhunun sanayiciliğin rezilce zorlamasından kurtulmasının "yaratıcı gerçekliğin, yaşayan gerçek özün" yeniden kazanılmasına bağlı olması gibi, bu yeniden kazanım, söz konusu gerçekliğin en dolaysız biçimde algılanabileceği yollara dayanmalıdır: "bütün hayatın ve bilginin kaynağı erkekte ve kadındadır, ve bütün yaşamın kaynağı bu ikisinin etkileşimi, buluşması ve birleşmesinde yatar".[22] Burada öne sürülen, sanayiciliğe ya da onun düşünce ve duygu biçimlerine verilecek "cevabın" cinsel deneyim olduğu değil; aksine, Lawrence "rezilce zorlama"nın zehrini bu alana da akıtmış olduğunu iddia eder. Bu konudaki en sarih genel açıklamayı, John Galsworthy üzerine yazdığı makalede yapar: "İhti-iras" [*Pa-as-*

sion] ve onunla bağlantılı rastgele ilişki anlayışının, insanın "yalnızca maddi ve toplumsal bilince sahip olduğu"ndan hareket eden para ve mülkiyet vurgusuna alternatif olarak sunulmasını hor görür. Cinselliğin bir nevi yedek duygu alanı olarak görülmesi, ya da yerleşik para ve mülkiyet kalıplarına karşı Byronvari bir isyan aracı yerine konması (Forsyte'ın karşıtına dönüşen bir Forsyte),* Lawrence'a tamamen itici gelir. Bu şekilde hareket eden insanlar, "aslında hiç de isyan filan etmeyen, sadece anti-sosyal bir şekilde davranan sosyal varlıklar olan modern orta sınıf asilerinden farksızdır".[23] Lawrence'a göre cinselliğin gerçek anlamı, "bir insanın varlığının bütününü kapsamasında" yatar. Para ve mülkiyet rekabetine "rezilce zorlanma"nın alternatifi, ne cinsel maceradır, ne de cinsellik üzerindeki halihazırdaki vurgu; çare, cinsel ilişki de dahil bütün ilişkilerin gelişmesini sağlayacak "benlik özü"ne dönmektir. Lawrence'ın "benliğin özü" hakkındaki bütün ikna edici irdelemelerinin hem aydınlattığı hem de gerçekleştirdiği son vurgu, sanayi uygarlığına yönelik eleştirisidir:

> Şayet uygarlığımız bize [...] cinsellik ateşini parlak ve canlı tutmayı, farklı derecelerdeki güç ve temasıyla bu ateşin titrek, parlak veya alevli kalmasını sağlamayı öğretseydi, hepimiz hayatımızı aşk içinde sürdürebilirdik; o zaman her şeyde, her yaptığımızda, şevk ve heyecanla dolu olurduk.[24]

---

* Forsyte, John Galsworthy'nin *Forsyte Ailesinin Destanı* başlıklı roman dizisinde anlatılan üst orta sınıf ailedir. D.H. Lawrence, burada bahsedilen "John Galsworthy" başlıklı makalesinde, Galsworthy'nin maddiyatçılığı temsil eden Forsyte'ların karşısına Irene ve Bosinney adlı karakterler arasındaki tutkulu yasak ilişkiyi koyduğunu söyler: "Uçsuz bucaksız insan dünyasında Forsyte'lardan *başka* ne vardı? Mr. Galsworthy etrafına baktı ve başka hiçbir şey bulamadı. Korku dolu arayışları sonunda, hakikaten hiçbir şey bulamadı. Ama yanında Irene ve Bosinney'yi getirdi ve önümüze onları koydu. İşte, der gibiydi. İşte, Forsyte'ın karşıtı bu! İşte aşk! İhtiras! İhti-iras!": D.H. Lawrence, "John Galsworthy", *Study of Thomas Hardy and Other Essays* içinde, s. 214 – e.n.

Keza, "bilincin derinliklerine inme teşebbüsü"nü özlü bir biçimde ortaya koyan şu satırlar: "Uygarlığımız [...] erkekle erkek, erkekle kadın arasındaki ortak duygudaşlığın doğal akışını neredeyse tamamen yok etmiştir. İşte benim yeniden hayata iade etmek istediğim şey, bu."[25]

Notlar

1 "Climbing down Pisgah", *Selected Essays* (Penguin) s. 50.
2 *A.g.e.*, s. 53.
3 "Nottingham and the Mining Country"; *Selected Essays*, s. 120.
4 "Democracy"; *Selected Essays*, s. 94.
5 "Nottingham and the Mining Country", s. 119.
6 *Lady Chatterley's Lover*; *Works*, yeni baskı 1950; s. 173-174.
7 "Nottingham and the Mining Country", s. 119.
8 *A.g.e.*, s. 121-122.
9 "Democracy"; *Selected Essays*, s. 88
10 *A.g.e.*, s. 89.
11 *A.g.e.*, s. 91-92.
12 *A.g.e.*, s. 89.
13 *A.g.e.*, s. 93.
14 *A.g.e.*, s. 94.
15 *A.g.e.*, s. 95.
16 *A.g.e.*, s. 76.
17 *A.g.e.*, s. 92-93.
18 *Studies in Classic American Literature*, s. 12.
19 *A.g.e.*
20 "Democracy"; *Selected Essays*, s. 95
21 *Letters*, s. 286.
22 *A.g.e.*, s. 196.
23 "John Galsworthy"; *Selected Essays*, s. 227.
24 "Sex versus Loveliness"; *Selected Essays*, s. 18.
25 "The State of Funk", *Selected Essays*, s. 100-101.

R.H. Tawney

Din ve Kapitalizmin Yükselişi'nin yazarı, 19. yüzyıl peygamberlerinin ve eleştirmenlerinin riayet etmedikleri kural ve sınırlara tabi olan, profesyonel bir tarihçidir. Fakat şu da bir gerçek ki, yüzyılımızdaki ekonomi ve toplum tarihçileri okulunun çalışmaları, esas itibarıyla, 19. yüzyıldan miras aldıkları genel yargıların ayrıntılı incelemesine yönelmiştir. Temel çerçeve olduğu gibi alınmış, profesyonel araştırmacılar alanın ayrıntılarına, kimi zaman da gözden geçirilmesine yönelmiştir.

Tawney, belki de bu yüzyıldaki herhangi bir tarihçiden daha açık bir şekilde, genel kabul görmüş çerçeveden işe başlamak yerine (zira bu pek de ayırt edici bir nitelik olmayacaktır), devralınan yargı ve sorunlardan yola çıkar. Özellikle Ruskin ve Arnold'ın etkisini fark etmemek zordur; ve bu etkinin arkasında, görmüş olduğumuz gibi, bütün bir 19. yüzyıl geleneği vardır. *Din ve Kapitalizmin Yükselişi* gibi bir eser, profesyonel tarihçi ile genel eleştirmen arasındaki farkı çok açık bir şekilde gösterir. Bununla birlikte, bu kitabı, geleneğin başlarında yer alan Southey'nin *Diyaloglar*'ı gibi

bir eserle karşılaştırırsak, yalnızca ilkinin artısını –dağınık iddialara karşılık, ayrıntılı bir serimleme ortaya koymuş olduğunu– görmekle kalmaz, ikisi arasındaki ahlaki devamlılığı da fark ederiz. Ahlaki koşullar üzerine yapılan bu vurgu Tawney'nin eserindeki en önemli ve olumlayıcı niteliktir. Formel tarih araştırmalarının yanı sıra *Eşitlik* ve *Mal Düşkünü Toplum* gibi eserler yayınlamış olması rastlantı değildir: Bunlar, kuşkusuz tarihsel perspektifle yazılmış olmakla birlikte, kişisel deneyimin izlerini ve ahlakın olumlanmasının damgasını taşırlar – bu eserleri, gelenek içindeki büyük tartışmanın kategorilerine sokan özel niteliklerdir bunlar. Tawney'nin önemi, toplum eleştirmenliği ve ahlakçılık işlevlerini profesyonel bir tarihçiye has donanımla yerine getirmesinden ileri gelir.

Eşitlik ve *Mal Düşkünü Toplum*, geleneğe yapılmış önemli katkılardır. *Eşitlik* daha önemlidir, ama *Mal Düşkünü Toplum*, geleneksel bir davanın incelikli bir yeniden ifadesi ve yeniden değerlendirilişidir. *Mal Düşkünü Toplum*'un ikinci bölümünden bir cümle, her iki kitapta da yapılan vurguyu gösteriyor:

> İnsan insan olduğu sürece, ne yoksul bir toplum doğru hayat düzenini bulamayacak kadar yoksul olabilir, ne de zengin bir toplum doğru hayatı arama ihtiyacından azade olacak kadar zengin olabilir.[1]

Böyle bir tavrın altında her zaman köklü bir meydan okuma yatar.

Mal Düşkünü Toplum'daki en önemli iki unsur, toplum kuramındaki değişimlere dair genel değerlendirme ile sanayicilik fikrinin analizidir. İlki şöyle özetlenir:

> Ortaçağ hayaletlerinin hâlâ musallat olduğu Shakespeare'in İngiltere'si ile, 1700'de, son iki neslin ateşli polemiklerin-

den doğan İngiltere arasındaki fark, anayasal ve siyasal düzenlemelerden çok, toplum ve siyaset kuramı farkıydı. Yalnızca olgular değil, onları değerlendiren zihinler de büyük ölçüde değişmişti. [...] Her ne kadar eksikleri olsa da, toplumsal örgütlenmede ortak bir amaç güden otoritelerin iktidardan çekilmesinin doğal sonucu, toplum düşüncesinde bizzat amaç fikrinin yavaş yavaş ortadan kalkması oldu. 18. yüzyılda onun yerini mekanizm fikri aldı. İnsanların birbirlerine, ve bütün insanlığın Tanrı'ya, ortak bir erekten kaynaklanan karşılıklı yükümlülüklerle bağlı oldukları anlayışı, zihinlere nakşedilmiş olmaktan çıktı.[2]

Buraya kadar söylenenler, özü itibarıyla Southey, Coleridge ya da Arnold'a tanıdık gelecektir; Burke'ün belagatli itirazlarının altındaki dipdalga da budur. Fakat Tawney, sözünü ettiği süreç yaşanmasa mümkün olmayacak yeni liberalizmi överek devam eder sözlerine:

> Günümüzde ekonomik istibdata karşı duyulan nefrette, kapitalist sanayi çağının eşiğinde duran yazarları, her türlü insanca arzuyu zenginlik uğruna feda eden kaba bir materyalizmin peygamberleri gibi sunma eğilimi var. Bundan daha yanlış bir yorum olamaz. [...] Çağın en büyük düşmanı tekeldi; Aydınlanma'nın ona karşı seferber olurken attığı savaş narası, ayrıcalığın kaldırılmasıydı; onun ideali, her insanın, kendi çabalarıyla yarattığı zenginliği kullanabilecek ve ondan yararlanabilecek ekonomik fırsatlara serbestçe eriştiği bir toplumdu. O düşünce okulu, çağın zihninde insancıl ve makul olan ne varsa hepsini, ya da hemen hemen hepsini temsil ediyordu. Bireyciliği savunuyordu, ama zenginliği insanın temel amacı olarak gördüğünden değil, insan onuru konusunda yüksek bir duyarlılığı olduğundan ve insanların kendilerini gerçekleştirmek için özgür olmalarını arzu ettiğinden.[3]

Tawney'ye göre liberalizm ve Aydınlanma hareketleri tümüyle gerekliydi; ama savundukları doktrinler, tarihsel açıdan bakıldığında, "yeni sanayi düzeni henüz çok tazeyken, ne gibi etkiler yaratacağı bilinmiyorken biçimlenmişti". Bu mirasın ardından gelen 19. yüzyıl bireyciliği ise farklı bir durumdaydı:

> Miadını doldurmuş bir çağın sözlerini, farkında olmadan, tekrarlar gibi görünüyor. Zira bunlar büyük ustalar tarafından ortaya atıldıktan sonra, ekonomi toplumunun çehresini değiştiren tufan onları içi boş sözlerden ibaret hale getirmiştir...[4]

Eski özgürleştirici fikirler, sorgusuz sualsiz yeni bir topluma taşınmış, o toplumun dogmaları haline gelmiştir:

> Onların siyaset kuramının arkasında; her zaman yapıldığı gibi, bir kuramı, düşünce dünyasında itibarını kaybettikten çok sonra bile ifade etmeyi sürdüren pratik tutumlarının arkasında, toplumsal örgütlenmenin tartışmasız merkezi olarak mutlak mülkiyet ve ekonomik özgürlük hakkının kabulü yatıyordu.[5]

Tawney bundan sonra tamamıyla bu dogmaların eleştirisine geçer. "Mutlak mülkiyet hakkı"nı, tam bir Tory romantiğinin tutumuyla eleştirir: Mülkiyet hakkının, hizmet yükümlülüğü şartına bağlı olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, mevcut mülk sahiplerinde bu ilkeyi uygulamanın makul bir değişiklik getireceği konusunda o kadar ümitli değildir. Bunun yerine sosyalizmi savunmak zorunda kalır, çünkü toplumsal mülkiyeti hem düşüncede hem uygulamada yeniden yürürlüğe koymak için ufukta görünen yegâne seçenek odur. Tawney'nin öne sürdüğü bütün ilginç tavsiyelerin temelinde bu ilke yatar.

Diğer dogmaya, ekonomik özgürlüğe yönelik eleştirisi de

sosyalist mahiyet taşır. Ama bu eleştiriyi, şimdi bakıldığında sosyalist politikaların çoğuna yönelik köklü bir eleştiri olarak görülmesi gereken "sanayicilik" eleştirisiyle birleştirir. "Sanayicilik" eleştirisi büyük ölçüde Ruskin ve Arnold'a dayanır, ve çoğunlukla onlarınkiyle aynı çerçevededir. Tawney sanayiciliği bir fetiş olarak görür: Toplumun idamesi için zorunlu araçlardan bir tanesi, diğer her şeye ağır basan merkezî bir amaca dönüştürülmüştür. Bunu, Prusya'nın militarizm fetişiyle karşılaştırır ve şöyle devam eder:

> Askerî güce sahip bir ülkenin zorunlu karakteristiğinin militarizm olmaması gibi, sanayicilik de ekonomik açıdan gelişmiş bir toplumun zorunlu karakteristiği olmaktan çıkar. [...] Sanayiciliğin özü [...] belirli bir sanayi yöntemi değil, sanayinin önemine dair belirli bir değerlendirmedir; bu da onun önem arz eden tek şey olduğu düşüncesine, böylelikle insan çıkarları ve faaliyetleri arasında işgal etmesi gereken ikincil konumdan alınıp, bütün çıkar ve faaliyetlerin ölçüldüğü standart mertebesine yükseltilmesine yol açar.[6]

Mal Düşkünü Toplum 1921 yılında yazılmıştı; Tawney'nin bu "tahrifata" verdiği örneklerin, tam bir nesil sonra, büyük siyasal partilerimizin uygulamalarına şaşılacak derecede uygun düşmesi, onun derin kavrayışının (ve aynı zamanda "bir kuramı, düşünce dünyasında itibarını kaybettikten çok sonra bile ifade etmeyi sürdüren pratik tutumların") göstergesidir:

> Kabineden bir Bakan'ın, bu ülkenin ihtişamının ihracat hacmine bağlı olduğunu, daha az ihracat yapan Fransa'nın ve hemen hiç ihracat yapmayan Elizabeth İngiltere'sinin acınacak kadar düşük uygarlıklar olduğunu ilan etmesi: işte Sanayicilik budur. Hayatın küçük bir bölümünün, hayatın bütünüyle karıştırılmasıdır bu. [...] Basın, bu ülkeyi Cennet yapmak için gereken tek şeyin üretim, daha faz-

> la üretim ve daha da fazla üretim olduğunu haykırdığında, işte Sanayicilik budur. Bu, araçlarla amaçların birbirine karıştırılmasıdır.[7]

Tawney'nin bu noktada Arnold'a olan borcu gözden kaçmayacaktır; aynı şekilde, bir başka örnekte Ruskin'e olan borcu da kayda geçmeli:

> O zaman, şimdi pek çoklarının yaptığı gibi, "Üret! Üret!" diye yaygara koparanlara tek bir basit soru yöneltilmeli: "Ne üretelim?" Gıda mı, giyim mi, konut mu, sanat mı, bilgi mi? Memnuniyetle! Ama eğer ülkede bu şeylerin eksikliği çekiliyorsa, Regent Street'teki dükkânların vitrinlerini dolduran başka şeyleri üretmekten vazgeçmek daha iyi olmaz mı? [...] Halihazırdaki üretim gücünün bir kısmı yanlış kullanılıyorsa, üretim gücünü artırma çağrısında bulunmaktan daha çocukça bir şey olabilir mi?[8]

Bu gözlem kısmen, "İllet"i* reddetmeyi savunan geleneksel çağrıya dayanıyor – Ruskin ile Morris'in onaylayacağı bir tavır bu. Ama Tawney iddiasına önemli bir aşama daha ekler. İnsan faaliyetlerini çarpıtan tek şey, toplumdaki amaç yokluğu değildir; aynı zamanda eşitsizliğin varlığı ve onaylanmasıdır. Tawney bu ikinci sorunu tüm yönleriyle 1929'da, *Eşitlik* adıyla yayınlanan konuşmalarında ele alacaktır.

Burada Tawney yine Arnold'dan yola çıkar, ama daha önce de olduğu gibi, ahlaki bir gözlemi genişleterek ayrıntılı ve pratik bir teze dönüştürür. Tawney, temel olarak, ekonomik krizin varlığından hareket eder ve bu krizi kalıcı bir şekilde aşmaya yönelik çabaların toplumsal eşitsizlik olgusu nedeniyle sürekli boşa çıktığı sonucuna varır. Yabancı gözlemci-

---

* İng. *illth*: Ruskin'in "hasta(lık); bela, dert" anlamlarına gelen *ill* sözcüğünden türetip, "servet" anlamındaki *wealth* kelimesinin zıttı olarak kullandığı kelime. Bkz. bir önceki bölüm – e.n.

lerin İngiltere'deki sınıf vurgusuna şaşırdıklarına dikkat çeker ve şöyle devam eder:

> Onlara [gözlemcilere] bakarsanız, bu topraklarda, ortak bir kültüre başka herhangi bir ulustan çok daha fazla ihtiyaç duyan insanlar var, çünkü her adımında karşılıklı anlayış ve sürekli işbirliğini gerektiren bir ekonomik sisteme başka herhangi bir ulustan çok daha bağımlılar ve tarihlerinin bir sonucu olarak böyle bir kültüre esin verebilecek malzemeye başka herhangi bir ulustan çok daha fazla sahipler. Ama öyle görünüyor ki, bunu istemek şöyle dursun, bundan daha az istedikleri başka bir şey yok.[9]

Tawney, ortak bir kültürün ekonomik temellere dayandığını, geniş ölçüde eşitliği gerektirdiğini vurgular. Ama İngiltere'de eşitlik sorununu ortaya atmak, bir anda "kasvetli seslerle ve telaşlı saldırılarla" karşılaşmak demektir. Bu sorunu ortaya atan kişiye, derhal, eşitlik ilkesinin yalnızca tehlikeli, zararlı ve uygulanamaz olmakla kalmadığı, her halükârda "bilimsel açıdan olanaksız" olduğu söylenir. Tawney şöyle devam eder:

> "Eşitlik" sözcüğünün birden fazla anlam içerdiği, etrafında dönen tartışmaların da, en azından kısmen, aynı terimin farklı yananlamlarla kullanılmasından doğduğu açık. [...] [Bu sözcük] bir yandan, insanların genel itibarıyla yaratılıştan sahip oldukları mizaç ve zekâ özellikleri bakımından birbirlerine çok benzediklerini söyler. Öte yandan, kapasite ve karakter bakımından bireysel anlamda büyük farklılıklar gösterseler de, birer insan olarak itibar ve saygıyı eşit biçimde hak ettiklerini söyler. [...] Birinci anlamıyla insanların eşit olduğu iddiası, açıktır ki savunulamaz. [...] Fakat bu sonucun kabulü, eşitlikçi doktrinlerde kimilerinin sandığından daha küçük bir gedik açar, zira bu doktrinlerin bü-

> yük kısmı bu sonucu zaten inkâr etmiyor. [...] Sömürgelerden ya da yabancı ülkelerden gözlemciler, eşitsizliğin İngiliz toplum hayatının özel ve öne çıkan bir niteliği olması karşısında şaşkınlıklarını ifade ettiklerinde, başka ülkelerde kişisel nitelik farklarının İngiltere'deki kadar önemli olmadığını söylemek istemiyorlar. Aksine, başka ülkelerde bu farkların daha önemli olduğunu, ama İngiltere'de genelde mülkiyet ve gelir farklarının arkasına gizlendiklerini, kendi toplumlarına nazaran çok daha tabakalı ve hiyerarşik görünen karmaşık bir toplum çehresinin arkasında saklanma veya üstü örtülme eğiliminde olduklarını kastediyorlar.[10]

Bununla birlikte, İngiltere'de eşitlik tartışması çoğunlukla, sanki insanların karakter ve yetenek bakımından eşit oldukları öne sürülüyormuş gibi devam etmektedir. Oysa:

> Bütün bu düşünürlerin makbul bir şey olarak vurguladıkları eşitlik, yeti ya da hünerlerde değil, koşullarda, kurumlarda ve yaşam biçiminde eşitliktir. Kınadıkları eşitsizlik, kişisel yeteneklerde değil, toplumsal ve ekonomik çevrede eşitsizliktir. [...] Onlar, [...] insan insan olduğu için, toplumsal kurumların –mülkiyet haklarının, sanayi örgütlenmesinin, halk sağlığı ve eğitim sistemlerinin– olabildiğince, insanları birbirinden ayıran sınıf farklılıklarını değil, onları birleştiren ortak insanlığı güçlendirip pekiştirecek şekilde planlanması gerektiğini savunurlar.[11]

Tawney iki iddia daha ekler. Birincisi, insanların farklı ihtiyaçlara sahip olmalarına dayanarak eşitliğin reddedilemeyeceğidir: "ihtiyaçların karşılanmasında eşitlik, ihtiyaçların aynı olduğu anlamına gelmez". İkincisi (ki bu bence çok önemli): "Kişisel nitelik farklılıklarına atıfla koşullarda ya da fırsatlarda eşitsizliği meşrulaştırabilmek için [...], söz konusu farklılıkların eşitsizliklerle alakalı olduğunu göster-

mek gerekir."[12] Kadınların erkeklere göre fiziken zayıf olması, kadınların oy hakkına karşı çıkmak için bir gerekçe oluşturmaz, insanların zekâ yönünden farklı olmaları da kölelik lehine bir gerekçe oluşturmaz. Dahası, "her annenin, çocuklarının eşit olmadığını bilmesi", ekonomik eşitsizlik için gerekçe olamaz; bunu iddia eden birine, "annelerin, güçlü çocuklarına ihtimam gösterip kırılgan olanlarını ihmal etmek gibi bir alışkanlığı mı vardır?" diye sormak gerekir. Son olarak, "ekonomik yasalar"ca destekleniyor olması da, eşitsizliği savunmak için bir gerekçe olamaz; bu "yasalar" koşullara ve kurumlara göre değişir, bunlar da "belirli bir toplumda herhangi bir zamanda egemen olan değerlere, tercihlere, çıkarlara ve ideallere" göre belirlenir.

Tawney, *Eşitlik*'in geri kalan kısmını büyük ölçüde kendi önerdiği çözümleri savunmaya ayırır; özellikle de sosyal hizmetlerin yaygınlaştırılması, ve çalışmanın, mesleki statü ve standartlara sahip bir toplumsal işleve dönüştürülmesi üzerinde durur. Tawney'nin öne sürdüğü iddiaların insancıllığına katılmamak zor; ama bu gelenekte yazılanların çoğunda olduğu gibi, Tawney'yi okurken de, kendi deyişiyle "yolun üzerindeki aslanın"* varlığını kabul etmesine rağmen hem yolcuyu hem de aslanı ortak bir insanlığa döndürerek yolun sonuna kadar gidilebileceğini umduğunu hissediyorsunuz. Kuşağının en asil ruhlu adamlarından biri olan Tawney için bu, belli ki mutat bir tutum. Çağdaş toplumdaki eşitsizlik ve önlenebilir acılar, "insan insan olduğu sürece", ahlaki bir seçime tabidir; seçim yapıldıktan sonra, geriye yalnızca iyi planlanmış bir örgütlenme ve ortak çaba kalır. Tawney'nin başka bir metaforla söylediği gibi, "sahte tanrılar aramızdan ayrılınca, en azından gerçeklerinin gelişi için bir nebze umut

---

* "The Lion in the Path": Tawney'nin, İşçi Partisi Eğitim Danışmanlık Komitesi için 1922'de yazdığı *Secondary Education For All* (Herkes İçin Orta Öğretim) başlıklı kitabın bölümlerinden birinin başlığı – e.n.

olur". Tawney, her şeyden önce sabırlı bir şeytan çıkarıcıdır; sahte tanrıları ironiyle karşılar ve onları aşıp, kendinden emin bir hümanizm diliyle cemaate seslenir. Ama ironi, kimi zaman rahatsız edici olur – her ne kadar Tawney'nin yazılarındaki çekicilik büyük ölçüde buna dayansa da:

> Nasıl ki kralı altından bir oturağa ve bir köle ordusuna sahip diye Dahomey uygar bir krallık olmadıysa, veya Süleyman'ın bin karısı var diye ve uzak ülkelerden maymunlarla tavuskuşları getirtip Molek ve Aştoret putları etrafında göz kamaştırıcı tapınç törenleri düzenledi diye Yahudiye uygar olmadıysa, hiçbir ülke, sırf bir avuç vatandaşı büyük miktarlarda para elde etmeyi başardı ve hemcinslerini de aynısını yapmamaları halinde felaketin geleceğine ikna etti diye uygar olmaz.[13]

Tawney'nin genel çalışmalarında bu üslup çok tipiktir ve kimi zaman, rasyonel önerme ile ince süsleme arasında zorlama bir karışım izlenimi bırakır. İroninin, Arnold'da olduğu gibi Tawney'de de savunmaya yönelik olduğu hissedilir, zaten esasen Arnold'dan devşirilmiştir. İroni, kimi İngilizler'in, toplumlarındaki yaygın eğilime ters düştüklerini hissettiklerinde, hoş bir tebessümle onaylanmak için başvurmaları gereken bir edebi araç değildir yalnızca. İnsan ironinin aynı zamanda, tam da gerilimin gerekli olduğu yerlerde gerilimi azaltmanın bir yolu olduğunu düşünmeden edemiyor. Gelecek itirazlara yönelik belirli bir tür çıkarımdır bu, ve tabii ki esas itibarıyla onları hafife alır. Herhangi bir tanrıya inanan hiç kimse, tanrının gerçek adının Laga-Luga olduğunu söyleyen bir misyonerin güleryüzlü kinayesinden etkilenmez; iltifatı aynen iade etmesi çok daha muhtemeldir. Tawney'nin başrahipler karşısındaki tavrı rahatsız edicidir. Arnold gibi, onların kendi türünden insanlar olduğunu, ve konuştuğu dili anlayacaklarını hissediyor gibidir: Anla-

mazlarsa tek yapması gereken bir kez daha söylemektir. Bu manzara, Tawney'nin onları aşarak yaptığı dolaysız çağrıyla –çağdaş toplumun, hem değerlerini hem de o değerleri somutlaştıran sistemi değiştirmediği sürece bir krizden ötekine sürükleneceği iddiasını açıklayışındaki dengeli üsluplarahatsız edici bir tezat oluşturur. Neyse ki eserlerinin büyük kısmında açıklayıcı üslup ağırlıklı yere sahiptir.

"Eşitlik ve Kültür" konusundaki değerlendirme kuşkusuz çok önemlidir; Tawney bu tartışmayı her iki üsluba da başvurarak yürütür, ama maymunlarla tavuskuşlarını es geçersek haksızlık etmiş olmayız. Daha en baştan koyduğu tavır, gelenekseldir:

> Bir toplum için önemli olan, neye sahip olduğu değil, ne olduğu, ve sahip olduklarını nasıl kullandığıdır. Tutumları manevi amaçların adilce değerlendirilmesine uyduğu; maddi kaynaklarını, onu oluşturan tek tek insanların onuru ve gelişmesi adına kullandığı sürece uygardır.[14]

Buraya kadar Tawney, Coleridge ya da Ruskin'in onaylayacağı şeyler söylüyor. Fakat devamında şöyle diyor:

> Servet ve güç konusundaki vahim zıtlıklar, ve böylesi zıtlıkların korunup artırıldığı kurumlara karşı ayrım gözetmeyen bağlılık, bu tür amaçlara ulaşmayı teşvik etmez, aksine engeller.[15]

Bu yeni farkındalık haklıdır ve döneme uygundur. Tawney, sanayiciliğe karşı kültürü savunmaktan çok, "ortak bir kültür"ün inşa edilmesiyle ilgilenmektedir. Buna yönelik temel itiraz, Clive Bell'in temsil edici nitelikteki itirazıdır: Bell, kültürün standartlara, standartların da kültürlü bir azınlığa dayandığını söyler; ona göre, kültürlü bir azınlık, eşitlik arayışıyla bağdaşmaz, eşitlik arayışı olsa olsa herkesin vasatlık seviyesinde eşitlenmesinden ibaret olacaktır.

Tawney'nin bu itiraza verdiği cevap ilginçtir, gerçi "vasatlık seviyesinde eşitlenme" iddiasına karşılık olarak, konudan uzaklaşmaya yönelik bir tartışma aracına başvurmaktan daha fazlasını yaptığını söylemek zor. İngiltere'nin halihazırda "tam seviye bir kamu düzenine" sahip olduğuna ve bunun genel kabul gördüğüne işaret etmek, doğrusu konuyla alakasız. Tawney şu gözleminde haklı: "Üzerine metafor giysisi geçirmiş hayaletlerin hepsi eşit derecede gerçek değildir, ve bir seviyenin esef verici olup olmadığı, netice itibarıyla, neyin tesviye edildiğine bağlıdır."[16] Fakat tartışma, standartların eşitlenmesiyle ilgili, ve bu noktada Tawney'nin esas itibarıyla söyleyecek bir şeyi yok.

Tawney'nin verdiği cevap özünde daha genel. Ekonomik eşitsizliğin sürdürülmesinin, "Mr. Bell'in değer duygusu dediği şeyi" çarpıtma eğiliminde olduğunu ileri sürüyor:

> insanları, Eski Ahit'in etkili diliyle "başka ilahlara gönül verme"ye* sevk etmek: günümüz koşullarına uyarlarsak, onlara başı havada, gözleri belermiş, ağzı bir karış açık halde, üçüncü sınıf bir Cennet Bahçesi'nin tuhaflıklarını seyrettirmek ve sürüne sürüne oraya girebilecekleri ümidiyle mutsuz ruhlarına –veya bu koşullarda ruhlarından geriye kalan şeye– işkence etmek.[17]

Ekonomik eşitsizliğin, gerçek anlamda kültürlü bir azınlığı beslerken, aynı zamanda ve bundan çok daha fazla, "sahte bir seçkinlik ölçütü"nü de besleyeceği yolundaki bu ek iddia geçerlidir. Tawney'nin Arnold'dan alarak tekrarladığı bir diğer savı da kabul edebiliriz:

> modern İngiltere'de *Privatim opulentia, publice egestas*** şiarına bağlı kalan plütokrasinin, bu tür [sanatçı ya da öğren-

* Tevrat, "Mısır'dan Çıkış", 34:15 – e.n.

** Lat. "özel bolluk, kamusal yokluk" – ç.n.

ciye has] faaliyetlerin bekçisi olduğunu, ya da daha ılımlı bir ifadeyle, sanat, eğitim ya da tine ait şeyler için serbetçe harcama yapmak konusunda geniş nüfus kitlesine nazaran daha hevesli olduğunu [gösteren hiçbir tecrübemiz yok].[18]

Bununla birlikte, önermeyi tersine çevirip, "kitle"nin bu faaliyetlere bekçilik etme ihtimali olup olmadığını sormak, (Arnold'da olduğu gibi) aynı derecede ikna edici olacaktır. Kültür hakkındaki savın kendi içinde ekonomik eşitsizlik lehine bir iddia teşkil etmediğini söyleyebiliriz, ama ortak bir kültürün önerilmesi de, karşı tarafın hatasına dikkat çekmekten daha fazlasını gerektirir.

Son olarak, Tawney'nin kültür hakkındaki temel iddiasına bakarsak, aynı türde bir sorunu göreceğiz. Şöyle yazıyor:

> Kazanım ve değerlendirme konusunda ciddi ve kesin standartlar olmadan mükemmelliğe ulaşılamayacağı doğrudur. [...] Bununla birlikte, bir yanılsamadan kurtulmak için bir başkasını benimsemek zorunda değiliz. Uygarlık bostanda yetişen bir şey değilse, serada büyütülecek egzotik bir bitki de değildir. [...] Kültür titizlik isteyen bir şey olabilir, ama titizlik kültür değildir. [...] Kültür, titiz damaklara layık hoş görünümlü bir şekerleme paketi değildir; kültür ruhun enerjisidir. [...] İnsanlığın ortak yaşamından beslenmek yerine, kendinden beslendiği zaman gelişmesi durur, gelişmesi durunca da yaşamı sona erer. Kültürün ilginç bir müzelik numuneden ibaret olmayıp, bayağılıkları eleyen ve kabalıkları düzelten etkin bir zekâ ve incelmişlik ilkesi olmasını istiyorsak, mevcut mükemmellik standartlarını olduğu gibi koruyup etkilerini yaygınlaştırmakla kalmamalı, sürekli büyüyen duygusal deneyim ve düşünsel ilgi yelpazesiyle bu standartları daha da genişletip zenginleştirmeliyiz. Kültürün, serveti sayesinde yaşama sanatını yüksek bir mükemmellik seviyesine çıkarmış dar bir sınıfla özdeşleştirilmesi,

> birinci amaca ulaşabilir, ama ikincisine, kendi başına ulaşamaz. Toplumun kimi kesimlerine incelik kazandırabilir, ya da kazandırmış gibi görünebilir, ama diğer kesimleri kabalaştırır ve sonunda inceliğin kendisini bile kısırlıkla mahvedebilir. Kültürü koruyabilir ama yaygınlaştıramaz; oysa uzun vadede kültürün korunması günümüz koşullarında ancak yaygınlaştırılmasıyla mümkün olabilir.[19]

Bir azınlık kültürünün savunulmasına karşı bu makul bir cevap. Kullanılan dil her yönüyle takdire değer olmasa da: şekerlemeler, maymun ve tavuskuşlarıyla aynı üslubun parçası; "sera", "müzelik numune", "kısırlık" ve benzerleri ise, bugün aşina olduğumuz bir gazetecilik türünün kilit unsurları durumunda. Aslında dildeki kararsızlık, önemli bir duygu kaçamağının göstergesi. Kültürü yaygınlaştırmak (tamamen uygun bir sözcük) gerektiği iddiası gayet sağlam; kültürün sınırlanmasının içerdiği tehlikeler de kuşkusuz gerçek ve mevcut. Ancak sorunu, "müzeleri açmak" ya da kültür numunelerini piyasaya çıkarmak çerçevesinde düşünmek, çok yetersiz bir kültür fikrine teslim olmak demek. Tawney'nin tavrı olağan olduğu kadar insancıl da. Ancak, genişletme ve zenginleştirme bahislerinin bulanıklaştırdığı, çözülmemiş bir çelişki var: bir kültürün büyümesi gerektiği kabulü ile, "mevcut mükemmellik standartlarının" olduğu gibi korunabileceği ümidi arasındaki çelişki. Başkalarının yanı sıra, eşitsizliği savunanların da derhal yararlanacağı bir çelişki bu. Yüzleşilmesi gereken soru, şimdilik Tawney'nin analojilerinden biri çerçevesinde ifade edecek olursak, şu: Altın daha geniş kesimlere mi yayılacak, yoksa mevcut para birimi mi değiştirilecek? Tawney'nin önerdiği toplumsal ve ekonomik değişimler gerçekten yürürlüğe konursa, mantıken beklenebilecek olan, ikincisi, yani para biriminin değişmesi olur. Bunun korkutucu bir felaket olacağını düşünenler, Tawney'nin

verdiği güvenceleri muhtemelen ikna edici bulmayacaktır. Tawney'nin istikrarlı insancıllığından etkilenen ve köklü bir toplumsal değişimin gerekliliğine inananlarsa, analizi uygun bulmakla birlikte muhtemelen derinlikten yoksun olduğunu düşüneceklerdir. Tawney, modern toplum sistemini kendi içindeki en iyi koşullar çerçevesinde insanileştirmeyi amaçlayan geleneğin son önemli sesiydi. Bu onun hem neler başardığını, hem de hangi noktalarda eksik kaldığını gösteriyor. Yine de bu bölümü onun başarısını vurgulayarak bitirebiliriz, çünkü Tawney, saygınlık, adanmışlık ve cesaret nitelikleri bakımından 19. yüzyıldaki selefleriyle boy ölçüşebilecek, bu yüzyıldaki ender düşünürlerden biridir.

Notlar

1 R. H. Tawney, *The Acquisitive Society* (Londra, 1921) s. 7.
2 *A.g.e.*, s. 12-14.
3 *A.g.e.*, s. 19-20.
4 *A.g.e.*, s. 21.
5 *A.g.e.*, s. 19.
6 *A.g.e.*, s. 47-48.
7 *A.g.e.*, s. 48-49.
8 *A.g.e.*, s. 42.
9 R.H. Tawney, *Equality*, (Londra, gözden geçirilmiş baskı 1931) s. 30-31.
10 *A.g.e.*, s. 46-60, *passim*.
11 *A.g.e.*, s. 50.
12 *A.g.e.*, s. 53.
13 *A.g.e.*, s. 103.
14 *A.g.e.*, s. 103.
15 *A.g.e.*, s. 103.
16 *A.g.e.*, s. 112.
17 *A.g.e.*, s. 113.
18 *A.g.e.*, s. 116.
19 *A.g.e.*, s. 116-117 ve 106.

T.S. Eliot

Mill'in Coleridge için söylediklerini biz de Eliot için söyleyebiliriz: "Aydın bir Radikal ya da Liberal'in, böyle bir Muhafazakâr görmekten mutluluk duyması gerekir".[1] Üstelik bizim kuşağın irfanında "aydın" kelimesinin bir tür hakaret gibi algılanmasına rağmen... Çünkü mesele yalnızca, Mill'in dediği gibi "Muhafazakâr bir felsefe[nin], saçmalıktan ibaret bile olsa, kendisinden daha beter yüzlerce saçmalığı safdışı edecek kadar iyi tasarlanmış" olması; ya da muhafazakâr bir düşünürün "Tory'lerin ihmal ettiği, egemen Liberalizm okullarınınsa zaten hiçbir zaman öğrenmediği gerçekleri unutuluştan kurtarmanın doğal aracı" olması değil.[2] Eliot, dikkatle okunursa görülecektir ki, siyaseten kendisinden farklı görüşte olanların cevap vermelerini, veremiyorlarsa da alandan çekilmelerini gerektiren sorular ortaya atmıştır. Özellikle kültür üzerine değerlendirmeleri, sorunu öylesine yeni ve önemli bir aşamaya taşımıştır ki, eski teranelerin tekrarı usandırıcı olmaktan öteye gidemez.

Eliot, *Hıristiyan Toplum Anlayışı*'nda Coleridge'in vurguladığı bir noktayı benimser:

> Hıristiyan toplum "anlayışı" derken, esasen Hıristiyan diye adlandırmayı tercih edebileceğimiz herhangi bir toplumu inceleyerek ulaşılmış bir kavramı kastetmiyorum: yalnızca, bir Hıristiyan Toplumun, bu adla anılmaya layık olmak için gözetmesi gereken ereği anlayarak ulaşılabilecek bir kavramı kastediyorum. [...] Beni ilgilendiren [...] soru şu: içinde yaşadığımız toplumun –eğer varsa– gayesi nedir? Hangi erek doğrultusunda düzenlenmiştir?[3]

Ardından, korkunç bir umumi basmakalıbı eleştirmeye geçer:

> Halihazırda toplumumuzu tanımlarken kullandığımız terimler, başka toplumlara bakıp kendimizinkine –"Batı Demokrasileri"ne– övgüler düzmemizi sağlayan karşıtlıklar, yalnızca kendimizi aldatmaya ve şaşırtmaya yarıyor. Alman ya da Rus toplumuna karşılık kendi toplumumuzdan Hıristiyan bir toplum olarak söz etmek, terimleri kötüye kullanmaktır. Aslında bizler yalnızca, *Hıristiyanlığa inancını resmen* açıkladığı için kimsenin cezalandırılmadığı bir topluma sahip olduğumuzu söylemek istiyoruz; ama bağlı kaldığımız gerçek değerlerle ilgili nahoş bilgiyi kendimizden saklıyoruz.[4]

Bu satırlarda varılan sonuç, Coleridge'in Ulusal Kilise fikri üzerine yazdıklarında vardığı sonuca çok benziyor. Böylesi bir sarihlik sayesinde, safdışı edilen "yüzlerce saçmalık" ayan beyan görülebilir.

Yukardaki yorum, Eliot'ın bütün eserlerine egemen olan anlayışın tipik unsurudur. Eliot'ın sorgulaması, 1938 Eylül'ünde yaşadığı bir duygu krizinden kaynaklanmaktadır:

> Yaşanan şey, kavrayışta bir sarsıntı değildi: Olayların kendisinde şaşırtıcı bir taraf yoktu. Giderek açıklık kazandığı gibi, sıkıntımızın kaynağı, o anki politika ve davranışlara

> katılmıyor olmamız da değildi yalnızca. Yeni ve beklenmedik olan duygu, kişisel bir vicdan azabı, teslimiyet, nedamet ve islahat gerektiren bir mahcubiyet duygusuydu; yaşanan şey, insanı her bakımdan ilgili ve sorumlu kılan bir şeydi. Tekrar ediyorum, bu bir hükümet eleştirisi değildi, bir uygarlığın geçerliliğinden duyulan kuşkuydu. [...] Kendi üstünlüğünden ve faziletinden daima emin olan, sorgulanmamış varsayımlarına bunca güvenen toplumumuzu birarada tutan, bankalar, sigorta şirketleri ve sanayi tesisleri yığınından daha istikrarlı bir yapı var mıydı? Bileşik faiz ve kâr payının korunması ilkesine duyulan inançtan daha temel bir inanca sahip miydi toplumumuz?[5]

Bu sorunun altındaki tutum, bariz bir şekilde, geleneğin parçasıdır. Mahcubiyet ve sorumluluk duyguları da, başka bir kriz altında hissedilen duygulardan birini hatırlatıyor: 1830'larda ve 1840'larda Çartizm'e gösterilen tepki.

Eliot'a göre Hıristiyan bir toplum, "birleşik bir dinsel-toplumsal davranış normuna göre hareket eden" bir toplumdur.[6] Toplumun Hıristiyanca örgütlenmesi, "insanın doğal ereğinin –toplumda erdem ve esenliğin– herkese teslim edildiği; doğaüstü ereğin –uhrevi mutluluğun– ise onu görecek gözü olanlara teslim edildiği bir toplumdur".[7] Oysa mevcut durumda:

> modern hayatı işleten aygıtların büyük kısmı, gayri Hıristiyan hedefler için birer dayanaktan ibarettir. [...] [Bu işleyiş] Sadece dünyadaki az sayıda insanın bilinçli bir şekilde Hıristiyanca yaşama çabasına değil, *dünyanın* herhangi bir Hıristiyan toplumunun idamesine de karşıttır.[8]

Hıristiyan bir toplum, sadece bu "aygıtlar"ın değiştirilmesiyle hayata geçirilemez, ama böyle bir topluma dair her türlü tasavvur:

> Kâr saikinin aşırı büyüyerek bir toplumsal ideale dönüşmesi; doğal kaynakların *kullanılması* ile sömürülmesi, emeğin kullanılması ile sömürülmesi arasındaki fark; birincil üretici karşısında tüccara sağlanan haksız avantajlar; mali mekanizmanın yanlış yönlendirilmesi; fahiş faizin yol açtığı adaletsizlik gibi sorunları ve ticarileşmiş bir toplumun Hıristiyan ilkelerine göre dikkatle gözden geçirilmesi gereken diğer bütün özelliklerini [ortaya çıkarmalıdır]. [...] Toplumun özel kâr ilkesi çerçevesinde örgütlenmesinin, ve kamu yararının imha edilişinin, hem kuralsız sanayileşme yüzünden insanlığın sakatlanmasına, hem de doğal kaynakların yok edilmesine yol açtığının bilincine varıyoruz; maddi ilerlememizin önemlice bir kısmının da, gelecek kuşakların bedelini ağır biçimde ödeyeceği bir ilerleme olduğunu anlıyoruz.[9]

Sanayicilik, düzenlemeye tabi kılınmadığı zaman, bir toplum değil bir güruh yaratma eğilimindedir. Hıristiyan toplum örgütlenmesinin üzerine inşa edilebileceği dinsel-toplumsal yapı, böylelikle zayıflamakta ya da yok olmaktadır:

> İngiltere'deki gibi sanayileşmiş bir toplumda, insanların bir nebze de olsa Hıristiyan kalabilmelerine şaşıyorum. [...] Hıristiyanlığın, dinsel örgütlenmesi bakımından, tarıma ve balıkçılığa dayanan basit bir topluma uygun düşen bir gelişme düzeyinde kalmış olduğunu söyleyebiliriz; modern maddi örgütlenme de –"örgütlenme" kelimesi fazla methedici geliyorsa "çapraşıklık" diyelim– Hıristiyan toplum biçimlerinin yarın yamalak uyarlandığı bir dünya yaratmıştır.[10]

Böylesi bir çözülme ya da dengesizlik durumunda, maddi ya da fiziki gelişme ancak ikincil olabilir: "Bir güruh, iyi beslense, iyi giyinse, iyi evlerde otursa ve iyi disipline sokulsa bile güruh olmaktan çıkmaz."[11]

Buna göre, liberalizmden miras alma ihtimalimiz olan tek şey onun düzensizliği iken, toplumsal amaçlarımızı tanımlayan demokrasi de, bir toplumun bütün hayatını yönlendirebilmesine imkân vermeyecek kadar fazla anlamı barındırmaktadır. Eliot, bu liberalizm ve demokrasi eleştirisinde esas itibarıyla Carlyle'ı tekrarlar: yani, her ikisi de bir şeyden *uzaklaşmaya* yönelik hareketlerdir, ve varacakları yer ya amaçlanandan çok farklı bir yer olacaktır, ya da toplumsal açıdan hiçbir olumlu yanı olmayan bir yer.

Hıristiyan Toplum Anlayışı, genel neticesi açısından, program mahiyetinde bir şey ortaya koymaktan ziyade, Hıristiyan toplum anlayışını iç içe geçtiği veya açıkça reddedilmesinde kullanılan başka fikirlerden ayırır. Eliot'ın derdi bir tutumu ifade etmektir, ve program oluşturmanın öncelikli yere sahip olamaması bu tutumun ayrılmaz parçasıdır. Örneğin, doğrudan *Kültür Tanımı Üzerine Notlar*'da yaptığı türde bir irdelemeye götüren bir pasajda şöyle diyor:

> Toplumun ıslahına yönelik hiçbir tasarıda, sanatların serpilip gelişeceği bir koşulu doğrudan hedefleyemezsiniz: bu faaliyetler muhtemelen, meydana gelme koşullarını önceden tasarlayamayacağımız birer yan üründür. Diğer taraftan, bu faaliyetlerdeki bozulma, her zaman, araştırılması gereken bir toplumsal rahatsızlığın belirtisi olarak görülebilir.[12]

Ardından şöyle yazar:

> kâr amacıyla örgütlenmiş her kitle toplumunda, sanatın ve kültürün standartlarının düşürülmesi yönünde durmadan sessiz sedasız çalışan bir güç vardır. Giderek daha da örgütlü hale gelen reklam ve propaganda –ya da insan kitleleri üzerinde, kendi zekâlarından başka araçlarla etkide bulunulması– bu standartların tamamen aleyhine işler. Eko-

nomik sistem bu standartların aleyhine işler; geniş ölçekli kitlesel eğitimimizdeki idealler kaosu ve düşünce karmaşası onların aleyhine işler; ayrıca, yapılan ya da yazılan en iyi şeyleri himaye etme yönünde özel ve kamusal sorumluluk üstlenen herhangi bir grup insanın ortadan kalmış olması da onların aleyhine işler.[13]

Fakat Eliot, bu durum karşısında, daha önce bahsettiği nedenlerle, öneri denebilecek bir şey sunmaz. Ama bir sonraki kitabında kültür fikrini derinlemesine incelerken bu noktadan hareket eder. *Kültür Tanımı Üzerine Notlar*'da Eliot'ın temel muhafazakârlığı çok daha belirgindir; ama bence şöyle bir şey varsayabiliriz, ki bugün ondan medet uman çoğu kişi de bu noktayı hatırlayacaktır: Bu kitap, Eliot'ın *Hıristiyan Toplum Anlayışı* kitabında çok açık biçimde somutlaşan kapsamlı çağdaş toplum ve toplum felsefesi eleştirisinin bakış açısından kaleme alınmıştır.

Kültür Tanımı Üzerine Notlar, değerlendirilmesi zor bir çalışma. Kısa olmakla birlikte, kendi içinde hem yöntem hem de ağırlık bakımından geniş farklılıklar gösteriyor. Yer yer, özellikle de "Giriş" ve "Eğitim Üzerine Notlar" bölümlerinde kullanılan yöntem, Eliot'ın saçma ya da nahoş bulduğu birtakım cümleleri, birdenbire iddia niteliğine bürünen kısa yorumlar eşliğinde sunmasından ibaret. Kitabın bu bölümleri, düşünce yazısından ziyade, okur mektupları sütunlarına özgü o üstü kapalı homurdanmalara benziyor. Ana bölümler çok daha ciddi, ve bazı yerlerinde Eliot'ın edebiyat eleştirisini ayırt eden o pırıltıyı ve tanımlar ortaya koyarken sergilediği o olağanüstü enerjiyi görmek mümkün. Bununla birlikte bu yazıların edebiyat eleştirisinden önemli bir farkı var: Eliot'ın edebiyat eleştirilerindeki asıl başarısı, sadece tanımları değil örnekleri de açıklıkla ortaya koymasına dayanır, oysa bu yazılarda tanımlar hep işlerliğini kay-

betme tehlikesiyle karşı karşıya, çünkü Eliot örnekle açıklama yapmak istemez veya bunu yapamaz. Tartışmasının seyri içinde, tarihsel nitelikli bir dizi önemli genelleme yapar; ama bunlar en iyi ihtimalle keyfîdir, çünkü onları açıklama yönünde herhangi bir girişim yoktur. Kısa bir örnek olarak şu satırlara bakabiliriz:

> Gelişmenin tüm evrelerinin aynı anda var olmasını bekleyemezsiniz [...] bir uygarlık aynı zaman dilimi içinde, bir kültürel düzeyde yüksek nitelikli bir halk şiirini, bir başka kültürel düzeyde *Kayıp Cennet*'i yaratamaz.[14]

Bu satırlarda ortaya konan genel iddia şüphesiz çok önemlidir, ve Eliot'ın bunu izleyen teorisinin büyük kısmına işlemiştir. Fakat tarihsel açıdan, bu iddianın doğru olup olmadığına karar verebilmek için gerçek örnekler üzerinden yapılmış çok daha kapsamlı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyarsınız. Eliot'ın verdiği örnek tam da böylesi kuşkuları uyandırmak için adeta özellikle seçilmiş; zira, aynı kuşak içinde sözgelimi *Kayıp Cennet* ile *Hac Yolunda*'nın birarada var olduğu gerçeği, kültür düzeyleri üzerine düşünen herhangi biri için hem çok bariz hem de bariz derecede zor bir meseledir. Eliot'ın haksız olduğundan emin olunabileceğini söylemek istemiyoruz, ama haklı olduğundan emin olmak daha zor. Genel tezleri esas bakımından geçici ve rastlantısaldır, ama aktarılma biçimlerinde çoğunlukla küstahlık derecesinde bir dogmatiklik vardır. Örneğin, "Giriş" bölümünde şöyle yazar: "Demek istediğim şu: kültürün gelişmesi ve hayatta kalması için zorunlu olduğuna inandığım koşullar bunlardır."[15] Bu hakça bir iddia, üslup da önerilen şeyle bağdaşıyor. Ama hemen ardından şu cümle geliyor:

> Eğer bu [koşullar], okurun hararetle inandığı herhangi bir ilkeyle çatışıyorsa –eğer okur, örneğin, kültür ile eşitlikçili-

ğin bağdaşmayacağı iddiasını dehşet verici buluyorsa, herhangi bir kimsenin "doğuştan üslünlükler"e sahip olması fikri ona korkunç görünüyorsa– ondan inancını değiştirmesini istemeyeceğim, yalnızca kültürü destekliyormuş gibi görünmekten vazgeçmesini isteyeceğim.[16]

Demek istediğim ve *inandığım* gibi ifadelerden, birdenbire bambaşka bir şeye geçiliyor: *hararetle, dehşet verici, korkunç* ve *gibi görünmek* türü duygusal araçlarla desteklenen, Eliot'ın öne sürdüğü koşulları kabul etmezsek kendimizi kültüre kayıtsız kalmaya mahkûm edeceğimiz iddiası. Bu, en hafif tabirle, kanıtlanmamış bir iddiadır; akademi üslubundan okur mektubu üslubuna geçen bu ani sıçrayış –ki Eliot bunu yaptığını bilecek kadar deneyimli ve iyi bir yazardır– bu kitabın arkasında, sebatlı bir tanımlama girişiminden daha başka saiklerin bulunduğunu gösteriyor: Kendi önyargılarını haklı çıkarmaya çalışmak gibi yaygın bir çabanın emareleri diyebiliriz bunlar için. Mr. Laski, Mr. Dent, Clement Attlee* ve teşhir cezasına çarptırılmış diğerleri, böyle zamanlarda, Eliot'ı mahkeme salonunun olduğu yerde aramak yerine kendi yanlarında taşlanmayı beklerken gördükleri için suçlanamazlar.

Kitaptaki bu kusurların yarattığı en önemli sakınca, farklı önyargılara sahip olanlarımızın kitabı makul gerekçelerle reddetmesine zemin oluşturmaları, bu yüzden de gerçekten önem taşıyan noktaların ihmal edilmesidir. Bence kitabın asıl önemi, barındırdığı iki tartışmada yatıyor: birincisi, kültürün "bütünlüklü bir yaşam tarzı" anlamına geldiği kabulü ve buradan hareketle kültürün içindeki farklı "düzey"lerle

* Harold Laski, 1945-46 döneminde Britanya İşçi Partisi genel başkanlığını yürütmüş, devrimci şiddeti savunan sözleri nedeniyle muhafazakârlar kadar kendi partisi tarafından da hedef alınmıştır; genellikle çalışmalarında derinlemesine analizden çok polemiğe giriştiği için eleştirilir. Clement Richard Attlee (1. Earl Attlee diye de anılır), 1935-1955 arasında İşçi Partisi Başkanı, 1945-1951 arasında da Birleşik Krallık Başbakanı olarak görev yapmıştır – e.n.

ne kastettiğimize dair değerlendirmeler; ikincisi, "elit tabaka" ile "sınıf"ı birbirinden ayırma çabası ve "elit tabaka"yla ilgili kuramlara yönelik keskin eleştiri. Daha önce söz ettiklerimize benzer fevri çıkışların ardından bu tür değerlendirmelere ulaşmak insanda neredeyse fiziksel bir rahatlama yaratıyor; buna rağmen bu değerlendirmelerin pek dikkate alındığı söylenemez.

"Kültür"ün "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak kavranışı 20. yüzyıl antropoloji ve sosyolojisinde çok belirgindir ve Eliot, tıpkı bizler gibi, bu disiplinlerden en azından yer yer etkilenmiştir. Bu kavrayış, aslında, edebiyat geleneğine dayanır. Toplumsal antropolojinin gelişimi, daha önce genel sanayicilik deneyiminden çıkarsanmış toplum ve ortak hayat görüşlerini miras alma ve sağlamlaştırma eğiliminde olmuştur. "Bütünlüklü bir yaşam tarzı" üzerine yapılan vurgu Coleridge ve Carlyle'dan itibaren sürüp gider, ama onlarda kişisel bir değer kabulü konumunda olan şey, genel bir entelektüel yönteme dönüşmüştür. Bunun olağan düşünme biçimi üzerinde belli başlı iki sonucu olmuştur. Birincisi, değişim hakkında yeni bir şey öğrenmiş olmamızdır: Alternatif kurumların ve farklı enerji vurgularının uygulanabilir ve tatmin edici olduğu gösterildiğinden, değişimin muhakkak korkutucu olması gerekmediğini; dahası değişimin hiçbir zaman parçalı olamayacağını, yani karmaşık bir sistemdeki bir öğenin, bütün üzerinde ciddi bir etki yaratmadan değiştirilemeyeceğini görmüş olmamız. İkincisi (ki belki değer bakımından daha kuşkuludur), bize başka bir yaşam tarzına dair yeni örnekler sunulmuş olmasıdır. Yaygın düşünme biçiminde, alternatif bir yaşam tarzının örnekleri olarak verilen ortaçağ kasabası ile 18. yüzyıl köyünün yerini, daha yakın zamanlara ait değişik türdeki basit toplumlar almıştır. Bu örnekler, sanayiciliğin dayattığı yaşam şeklinin evrensel veya kalıcı olmadığı konusunda bize güvence verebilir; ama

bunun yanında, hayatta da tıpkı tarihsel belgelerde yaptığımız gibi içinden tercih yapabileceğimiz koca bir insani olanaklar dizisi olduğunu düşünmemize yol açarlarsa, zayıflatıcı bir bolluğa da dönüşebilirler. Dikkate alınabilecek alternatifler ve çeşitlemeler, kendi kültürümüzde hayata geçirilme ihtimali olanlardır; disiplin, doğru vurgulandığında, bizi bunları başka yer ve zamanlarda değil, kendi yapımız içinde aramaya sevk eder.

Eliot'ın bütünlüklü bir yaşam tarzı olarak kültür üzerindeki vurgusu yararlı ve önemli. Ayrıca, vurguyu yaptıktan sonra onunla oynaması da önemli. Örneğin:

> Kültür [...] bir halkın kendine özgü bütün etkinliklerini ve ilgilendiği her şeyi içerir: Derbi Günü, Henley Regetta, Cowes, 12 Ağustos,* kupa finali, köpek yarışları, topyuvar, dart tahtası, Wensleydale peyniri, parçalara ayrılmış haşlanmış lahana, sirkeye yatırılmış pancar, 19. yüzyıl Gotik kiliseleri ve Elgar'ın müziği.[17]

Bu hoş seçki, besbelli ki kendisinden önce gelen tanımdan çok daha dar. "Bir halkın kendine özgü bütün etkinlikleri ve ilgilendiği her şey", çelik yapımını, motorlu taşıtlarla gezmeyi, karma tarımı, Borsa'yı, kömür işletmeciliğini ve Londra Toplu Taşıma sistemini de içerir. Her liste eksik olacaktır elbette ama Eliot'ın seçtikleri esasen spor ve mutfak, çok azı da sanat kategorisine ait – bu da İngilizlerin boş zaman faaliyetleri konusunda tipik bir gözlem. Bu örnekler, Eliot'ın "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak kültür kavrayışını tam benimsemediğini, daha ziyade eski "kültür" kavrayışını (sanat, felsefe odaklı uzmanlaşmış bir faaliyet) "popüler kültür"e (spor, mutfak, Gotik kiliseler) dönüştürdüğü-

* Henley Regatta: 1839'dan beri Thames Nehri üzerinde yapılan geleneksel kürek yarışları. Cowes: 1826'dan beri Cowes sahil kasabasında yapılan açık deniz tekne yarışları. 12 Ağustos: Kral IV. George'un doğum günü – ç. n.

nü düşündürüyor. Kitabın başka yerlerinde de bu eski kavrayışa geri döndüğü belli oluyor. Bir yerde, gelecekte "*hiçbir* kültürün bulunmadığı"[18] bir dönem tasavvur etmenin mümkün olduğunu söylüyor; bu ifadelerle kuşkusuz, ancak "din, sanat, bilim anlamında kültür olarak tanımlanabilecek hiçbir şeyin bulunmadığı" demek istiyor olabilir; zira kültürü "bütünlüklü bir yaşam tarzı" anlamında kullansa, bu cümle, hiçbir düzeyde ortak bir yaşamın bulunmadığı bir dönemin yaşanabileceği anlamına gelirdi. Kitapta bu tür tanım kaymalarına sık rastlanıyor.

Eliot, kültürün üç farklı anlamını birbirinden ayırır: "bir *bireyin* mi, *grubun* ya da *sınıfın* mı, yoksa *bütün toplumun* mu gelişiminden bahsedildiğine bağlı olarak" değişen anlamlardır bunlar.[19] Ona göre "edebiyatçılar ve ahlakçılar" genellikle ilk iki anlamı, özellikle de birincisini, üçüncü anlamla ilişkisini dikkate almaksızın tartışırlar. Bu iddia, sözgelimi Coleridge, Carlyle, Ruskin ve Morris için kesinlikle geçerli değil, ama Arnold söz konusu olduğunda muhtemelen doğru, veya kısmen doğru – nitekim Eliot'ın kafasında da aslen Arnold vardır ve ismen zikrederek ondan alıntı yapar. Fakat formülasyonun önemi burada değil, ondan yapılan iki çıkarsamada yatıyor. Birincisi:

> ancak bireyin amacı olabilecek bir şeyi grubun önüne; ancak bir grubun amacı olabilecek bir şeyi de bütün olarak toplumun önüne koymaktan kaçınabilsek, ciddi ölçüde kafa karışıklığını engellemiş olurduk.[20]

İkincisi:

> bireyin kültürü grubun kültüründen yalıtılamaz, ve [...] grubun kültürü de toplumun bütününün kültüründen soyutlanamaz; [...] "tekâmül" kavramımız, "kültür"ün her üç anlamını da aynı anda dikkate almalıdır.[21]

Bu sonuçların, her şeyden önce, önemli bir negatif değeri var. Kabul edildikleri takdirde, bireyin tekâmül arayışını makul bir toplumsal ideale dönüştürme yolundaki her türlü girişimi devre dışı bırakıyorlar. Ayrıca, bir grubun kültürünün, o grubun dahil olduğu toplumun kültüründeki gelişmeden bağımsız, kendi koşulları ve kendi seyri içinde korunabileceğini varsayan "azınlık kültürü" fikrinin aşırı biçimlerini de devre dışı bırakıyorlar. Reddedilen bu unsurların birer fikir olarak yetersizlikleri aşikâr, ama hissiyat bağlamında nedense kalıcı olmuşlardır ve günümüzde bunları temel alan sayısız girişim vardır. Bunların yetersizliğini göstermek esasen ve ideal olarak muhafazakâr bir düşünürün görevidir.

Ancak, Eliot için bu sonuçların hayati anlamı şu cümlede yatmaktadır: "ancak bir grubun amacı olabilecek bir şeyi bütün olarak toplumun önüne koymaktan kaçınabilsek, ciddi ölçüde kafa karışıklığını engellemiş olurduk". Bu yorum, Eliot'ın sınıf teorisinin tamamının hem ilk adımı hem de dayanağıdır:

> Daha ilkel toplumlarda, yüksek kategoridekiler düşük kategoridekilere kıyasla kendi üyeleri arasında daha belirgin işlev farklılıkları sergilerler. Daha da yüksek bir düzeyde, bazı işlevlere diğerlerine göre daha fazla paye verildiğini görürüz ve bu ayrım *sınıfların* gelişmesini teşvik eder; artık kişilere yalnızca işlev sahibi olarak değil sınıfın bir mensubu olarak daha yüksek paye ve ayrıcalık verilir. Ve sınıfın kendisi de, toplumun tüm kültürünün o sınıfa ait olan kısmını muhafaza etmek gibi bir işleve sahiptir. Şunu unutmamalıyız ki, sağlıklı bir toplumda belirli bir kültür düzeyinin bu şekilde muhafaza edilmesi, yalnızca onu muhafaza eden sınıfın değil, toplumun bütününün yararınadır. Bu gerçeğin bilincinde olmak, bizi, "daha yüksek" bir sınıfın

> kültürünün toplumun bütünü ya da çoğunluk için gereksiz olduğunu zannetmekten ve diğer bütün sınıflar tarafından eşit olarak paylaşılması gerektiğini varsaymaktan alıkoyar.[22]

Bu açıklama, kültürün "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olduğu vurgusuyla birlikte, daha önce değindiğim iki önemli değerlendirmenin temelini teşkil ediyor: biri kültür "düzeyleri", diğeri de "sınıf"ın mahiyeti ve "elit tabaka"dan farkı konusundaki değerlendirme. Bu aşamada bile, Eliot'ın sınıfların gelişimi konusundaki açıklamasının, tarihsel açıdan bakıldığında, bunu izleyen akıl yürütmelerine tam bir güven duymamızı sağlamadığını belirtmek yerinde olabilir. Eliot, ilkel toplumdaki işlev farklılaşmasından bildiğimiz anlamda *sınıflar* dediğimiz şeye geçişi ustalıkla becermiş olabilir, ama pek çok şeyi dışarıda bırakmıştır. Özellikle ekonomik etkenin –işlevin mülkiyete dönüşme eğiliminin– dışarıda bırakılması, sınıf görüşünü dar ve yanıltıcı hale getiriyor. Eliot'ın kafasında hep, değerlendirmelerinin uygun düşemeyeceği kadar istikrarlı ve basit bir toplum düzeni var gibidir. Tüccarlar gibi, ardından sanayi kapitalistleri ve onları izleyen finansçılar gibi "işlevsel" grupların ortaya çıkışı, Eliot'ın temel aldığı düzeni çok bariz bir şekilde değiştirmiştir. Zira işlevin, bir aşamada yaratmış olduğu mülkiyetten ayrılması; dahası, mülkiyetin ya da daha dar anlamda paranın korunmasının yeni bir "işlev" haline gelmesi mümkündür, nitekim bu yaygın biçimde yaşanmıştır. Nesiller boyu süren miras ve birikim yoluyla karmaşıklaşan bu durum, sürekli yeni ekonomik işlevlerin ve bunlara uygun düşen sınıfların ortaya çıkmasıyla kökünden ve derinlemesine değişmişken, değil sınıf ile işlevi eşitlemek, ikisi arasında tutarlı bir ilişki olduğunu öne sürmek bile yanıltıcı olur. Eliot'ın bu gelenek içindeki seleflerini değişim taleplerine sevk eden, tam

da yeni sanayi toplumunun karmaşası içinde bu gerçeği idrak etmiş olmalarıydı. Coleridge, Southey, Carlyle, Ruskin, ve hatta Arnold'ın, her şeyden önce, "sınıf"ı "işlev"e dönüştürmeye çalıştıkları söylenebilir. Yeni sanayi toplumuna yönelik eleştirilerinin temelinde, sınıf ile işlev arasında hiçbir tutarlı ilişkinin bulunmaması yatıyordu. İnsan bazen Eliot'ın, içinde yaşadığı toplumu idealize eden ve basitleştiren Burke'ün çağdaşı olduğunu düşünüyor. Daha geç tarihli bu eserinde –ama görmüş olduğumuz gibi, *Hıristiyan Toplum Anlayışı*'nda değil– Eliot gerçekten de soyutlamanın en kötü türünü ortaya koymuş ve yanlış gözlemlerde bulunmuştur.

Bununla birlikte, bahsettiğimiz kusurlar, kültür "düzeyleri" konusundaki iddiaları beklenebileceği kadar etkilememiştir. Eliot kültürü "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak düşünmekle, bir yaşam tarzının büyük kısmının zorunlu olarak bilinçdışı olduğunu vurgulamış oluyordu. Yaygın inançlarımızın büyük kısmı aynı zamanda yaygın davranışlarımızı oluşturur, "kültür"ün iki anlamı arasındaki en temel farklılık da budur. Kimi zaman "kültür" diye adlandırdığımız şey –bir din, bir ahlak kuralı, bir hukuk sistemi, bir grup sanat eseri– bütünlüklü bir yaşam tarzı olan "kültür"ün sadece bir parçası –bilinçli parçası– olarak görülmelidir. Bu bakış açısı, her ne kadar benimsendiği anda zor birtakım sorunları ortaya çıkarsa da, kültür üzerine düşünmek için çok ufuk açıcı bir yol şüphesiz. Zira, işlev ile sınıf arasında bir mütekabiliyet varsayamayacağımız gibi, bilinçli kültür ile bütünlüklü yaşam tarzı arasında da bir mütekabiliyet varsayamayız. Eğer basit ve istikrarlı bir toplumsa söz konusu olan, mütekabiliyet genellikle açık olur; ama karmaşıklığın, çelişkinin ve değişimin olduğu yerde iş artık düzeylerle ilgili bir mesele olmaktan, yekpare bir bütün içindeki belirli bir oran olmaktan çıkar. Bilinç, yanlış veya kısmen yanlış bir bilinç olabilir, ki bence Eliot da *Hıristiyan Toplum Anlayışı*'nda bu-

nu göstermişti. Hal böyle olunca, çoğunlukla belirli bir sınıfın dolaysız çıkarı olan bu bilincin korunması, olumlu anlamda bir işlev olamaz. Dolayısıyla, bilinçli kültür ile bütünlüklü yaşam tarzı arasındaki genel, teorik ilişki ile, toplumda herhangi bir zamanda mevcut olan gerçek ilişki ya da ilişkileri birbirinden ayırmaya dikkat etmeliyiz. "Düzey" metaforu teoride aydınlatıcı olabilir; ama yalnızca bir kültüre değil bir toplumsal sınıf sistemine ilişkin gözlemlerden türetilmiş olduğu için, dahası bilinçli kültür derecesi toplumsal ayrıcalık derecesiyle çok kolay karıştırıldığı için, pratikte yanıltıcıdır.

Bununla birlikte, düşünülebilecek herhangi bir toplumda ortak kültürdeki bilinçlilik derecelerinin bile geniş ölçüde değişiklik göstereceği aşikâr. Eliot'ın bu noktadaki vurgusu şu açıdan önemli: kültürün demokratik biçimde yayılması konusundaki daha basit tezlerden bazılarını gözden geçirmeyi gerekli kılıyor. Burada üç husus var. Birincisi, kültürde ortaklık değil de eşitlik –eşit olarak dağılmış birörnek bir kültür– anlayışının, esasen, yeni sanayi toplumunun çetin zorluklarına karşı gösterilmiş önemli bir tepki olan ilkelciliğin (ki genelde ortaçağcılık biçiminde ifade edilir) bir neticesi olduğu artık açık görünüyor. Böyle bir anlayış, gelişmiş endüstriyel ve bilimsel teknikleri kullanan herhangi bir topluluktaki *zorunlu* karmaşıklığı göz ardı eder; nitekim Morris gibi yazarlar için büyük bir duygusal cazibesi olan, koşullarda ve duygularda özdeşlik arzusu, daha basit, sanayileşmemiş bir topluma duyulan geriletici bir arzudan ibarettir. Şurası açık ki, bizim ilerleme ihtimalimiz olan herhangi bir toplum biçiminde, basit bir kültür eşitliği (özdeşlik anlamında) değil, uzmanlaşmış gelişmelerden oluşan çok karmaşık bir sistemin bulunması gerekecektir: Bu gelişmelerin tamamı kültürün bütününü oluşturacak, ama sistem bir bütün olarak, onun içinde yaşayan herhangi birey ya da gru-

bun erişiminde ya da bilincinde olmayacaktır. (Bu karmaşık sistemin, kuşkusuz, ekonomik ayrımlara dayanan toplumsal sınıf sistemiyle zorunlu bir ilişkisi yoktur.) Bu gerçeğin idrak edildiği noktada, kültürün eşit biçimde yayılması fikri, genellikle yerini, kültürün birkaç seçilmiş unsuruna –genellikle sanatlara– bırakır. Sanatla uğraşmanın ve ilgilenmenin çok daha geniş kesimlere yayıldığı bir toplum hayal etmek bence kesinlikle mümkün. Ancak, kültürün bu yalıtılmış kısmının yaygınlaştırılması, ayrı bir işlem olarak tasarlanıp düşünülürse, bunun hem sanat hem de kültürün tamamı üzerinde tehlikeli sonuçları olur.

Bu tehlikelerin bir boyutu, ikinci hususta görülebilir: Kültürün yayılmasına ilişkin düşünceler çoğunlukla tahakkümcü mahiyettedir ve halihazırdaki bir sınıfa ait özel ve tamamlanmış ideali esas alır. Kültürdeki Fabiancı anlayış diyeceğim bu düşüncenin en açık tezahürü, eğitim sistemimize büyük ölçüde işlemiş bir idealdir: aydınlanmamış olanların, önderlerin kendileri için tatminkâr buldukları özel türde bir ışığa doğru yönlendirilmesi. Belirli türde bir eser daha fazla sayıda insana yayılacaktır; halbuki o eser, anlamlı/önemli bir şey olarak, içinde üretildiği durumda bir bütün halinde var olmaktadır. Tahakkümcü unsur, ürünün değişmesi gerekmediği, eleştirinin yalnızca yanlış anlamadan arta kalan bir şey olduğu, ve son olarak da genel durumda köklü bir değişim yapmadan bütün bu işlemi yürütüp ürünü geniş kesimlere yaymanın mümkün olduğu inancında yatar. Bu, (uzmanlaşmışlık anlamında) bir kültürün, içinde var olduğu ("bütünlüklü bir yaşam tarzı" anlamındaki) kültürü değiştirmeden geniş çapta yaygınlaştırılabileceği inancı olarak özetlenebilir.

Eliot'ın tezleri, her ne kadar tartışmayı sonuna kadar götürmüyorsa da, bu düşüncelerin sınırlılıklarını görmemize yardımcı olur. Onun tezleri daha çok, ikinci hususun sonu-

cu olan üçüncü noktayla ilgilidir, yani uzmanlaşmış kültürün değiştirilmeden yaygınlaştırılamayacağı teziyle. Tabii o, "değişim" yerine "bozulma" ve "değersizleşme" sözcüklerini kullanır; sonuçta Eliot'ın kendi amaçları doğrultusunda yaptığı kendi değerlendirmelerini teslim etmemiz gerekir. Ancak, bizim değerlendirmelerimiz farklı olsa da, "çeşitlenme" ve "zenginleşme"nin de en az Eliot'ın öngördükleri kadar ihtimal dahilinde olduğunu düşünsek de, kültürü yaygınlaştırma yönündeki her adımın değişim içereceğini vurgulaması önemlidir. Bir yaşam tarzına ait değerlerin, hiçbir değişim geçirmeden başka bir yaşam tarzına aktarılabileceğini varsayarak hiçbir yere varılamaz. Değerler arasından bilinçli bir seçme yapılabileceğini –kötü olanların bırakılıp iyilerinin aktarılabileceğini– varsaymak da pek gerçekçi olmaz. Eliot, bu tür tavırlara sevk eden kültür düşüncesinin muğlak ve sığ olduğunun altını çizmekte haklıdır.

Eliot, "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak kültürü vurgulayarak, kültürün yaygınlaştırılmasıyla ilgili ortodoks teorilere önemli bir eleştiri getirmiştir; ona göre kendi genel görüşünün kabul edilmesinin önünde tek bir engel vardır. Bu engel, esas itibarıyla Mannheim'la ilişkilendiren, sınıfların elit tabakalarla ikamesine ilişkin teoridir. Mannheim'ın tezi, temelde, 19. yüzyıl boyunca ortaya konan, sınıfı yeniden işlevle özdeşleştirmeye yönelik girişimlerin sonsözü olarak görülebilir. Bu çabalar, ya miadı dolmuş sınıfları diriltme (Coleridge'in aydınlar sınıfı fikrinde olduğu gibi), ya mevcut sınıfların işlevlerini üstlenmeleri çağrısında bulunma (Carlyle, Ruskin) ya da uygarlaştırıcı bir azınlık biçiminde yeni bir sınıf oluşturma (Arnold) gibi hamlelerle tezahür etmiştir. Mannheim, doğru bir bakışla, bu girişimlerin büyük ölçüde başarısız olduğunu kabul eder. Ayrıca, doğum ya da para temeline dayanan sınıflar fikrini reddeder ve modern toplumdaki zorunlu uzmanlaşmayı ve karmaşıklığı vurgula-

yarak, eski sınıfların yerine, para ya da doğuştan ayrıcalığa değil başarıya dayanan yeni elit tabakanın geçirilmesini önerir. Uygulamada bizim toplumumuz, sınıflarla ilgili eski fikirler ile elit tabakaya ilişkin yeni fikirlerin bir karışımı olarak görebilir: tabiricaizse, karma bir ekonomi olarak. Elit tabaka fikrinin kabulüne yönelik gelişmeler, kuşkusuz, eğitim fırsatı ve liyakatin rekabetçi biçimde ölçülmesi doktrinleriyle güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Zorunlu uzmanlaşmanın derecesi ve bunun kaçınılmaz olarak içerdiği nitelik şartı da, güçlü ve pratik bir baskı oluşturmuştur.

Eliot'ın Mannheim'ın teorisine itirazları, şu cümlesiyle özetlenebilir: "[Mannheim'ın teorisi] *atomcu* bir toplum görüşü ortaya koyar".[23] Bu cümlenin gelenekle bağı hemen fark edilebilir: *atomcu*'nun karşıtı *organik*'tir – Eliot'ın (yaygın tanımını genişletmeksizin) büyük ölçüde kullandığı bir kavram. Bu konudaki sezgilerinde haklıdır: Elit tabaka teorisi, esas itibarıyla, toplumsal *laissez-faire* anlayışının inceltilmesinden ibarettir. Eğitim fırsatı doktrini, rekabet ve "ilerleme" üzerindeki vurgusuyla ekonomik bireycilik doktrininin gölgesinden başka bir şey değildir. Bu anlayışa bir çerçeve çizen fırsat *eşitliği* ilkesi, teoride cömert olmakla birlikte pratikte aynı toplumsal amaca bağlıdır. Kültürün "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak tanımlanması bu noktada çok önemlidir; zira Eliot, kültürün aktarımını formel eğitim sistemiyle sınırlandırmanın –veya sınırlama girişiminin– bütünlüklü bir yaşam tarzını belirli uzmanlıklarla sınırlandırmak anlamına geleceğine işaret etmekte haklıdır. Bu sınırlı program etkili bir şekilde uygulamaya konduğunda parçalanmadan başka ne getireceği gerçekten de belli değildir. Tabii program (şimdi büyük ölçüde yapıldığı gibi) fırsat doktriniyle birleştirildiğinde pratikte yaşanacak şey, yeni bir tabakalaşmış toplum türünün kurulması ve yeni ayrım türlerinin ortaya çıkması olacaktır. Ortodoks yaklaşım bu

konuda artık o kadar yaygın ve kendinden emindir ki, liyakate dayalı tabakalaşmış bir toplumun en az para ya da doğuştan ayrıcalığa dayalı tabakalaşmış toplum kadar sakıncalı olduğunu söylediğinizde ne kastettiğinizin anlaşılması bile zordur. Böyle bir toplum anlayışı, miras alınmış bir ekonomik sistem içerisinde geliştiği biçimiyle işlevsel açıdan otoriter olmuş, hatta (kriterlerinin doğum ya da paradan daha mutlak olduğu ve bu yüzden de aynı şekilde karşı çıkılmalarının mümkün olmadığı zannedildiği için) eleştiriyi güç ya da olanaksız kılan ütopyacı bir onaya sahip olmuştur.

Eliot'ın elit toplumuna yönelik ilk itirazı, böyle bir toplumda ortak kültürün yetersiz olacağı yönündedir; ikincisi ise, elit tabaka ilkesinin her nesilde kişilerin değişmesini gerektirdiği ve bu değişimin, elitlerin kendi uzmanlıklarından daha geniş bir süreklilik güvencesi olmadan hayata geçmek zorunda olduğudur. Bu iddia da yine, kültürün, uzmanlaşmış birtakım becerilerdense "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olduğu vurgusuna dayanır. Eliot, bir elit tabakanın bir sınıfa kıyasla daha fazla zorunlu beceriye sahip olabileceğini, ama sınıfın sağladığı o daha geniş toplumsal süreklilikten yoksun olacağını söyler. Mannheim'ın kendisi de bu sürekliliğin önemini vurgulamıştır, ama elitlerin seçilmesi ve yeniden seçilmesi fikri bununla çelişir – meğerki yeni bir ilke devreye sokulsun. Eliot'ın vurgusu, bir kültürün bütün muhteviyatı üzerindedir – uzmanlaşmış beceriler, sağlam kalabilmeleri için, onun sınırları içerisinde barınır. Kuşkusuz eğitim ve öğretim sistemimizde, incelikli özel becerilerle daha vasat genel becerilerin birarada bulunduğunu gösteren pek çok kanıt bulunabilir: Bu yalnızca elit tabaka üzerinde değil, ortak yaşam tarzının bütünü üzerinde de önemli etkileri olan bir durumdur.

Eliot elitlere, daha doğrusu, bir elit tabakaya ihtiyaç olduğunu kabul eder ve genel sürekliliği temin edebilmek için

toplumsal sınıfları korumamız, özellikle de elitin örtüşeceği ve sürekli etkileşim içinde olacağı yönetici bir toplumsal sınıfı sürdürmemiz gerektiğini savunur. Eliot'ın vardığı bu sonuç temelde muhafazakârdır, çünkü soyutlamalar tercüme edildiğinde, önerdiği şeyin, esas itibarıyla şimdiki toplumsal durum olduğu açıktır. Tabii ki bu yaklaşım, onu kaçınılmaz olarak, sınıfsız bir toplum ve ulusal bir eğitim sistemi yönündeki talepleri mahkûm etmeye sevk etmiştir. Hatta bu taleplerin ulusal hayatı ve bu hayatın desteklediği değerleri çoktan çarpıttığına inanmaktadır. Bugün Eliot'ın gördüğü kayda değer ilgi ve destek de, büyük ölçüde (kimi zaman farklı yollardan varılan) bu önerilere dayanıyor.

Eliot'ın bazı ortodoks "kültür" anlayışlarına yönelik eleştirisini önemli bulduğumu daha önce belirtmiştim, ve bence bildik sosyal demokrasi savunusunu da pek çok anlamlı cevaptan yoksun bırakmıştır. Muhafazakâr bir düşünür olarak, fazla yaygın ve kendinden emin biçimde kabul gören ortodoks "liberalizm"in sınırlılıklarını sergilemeyi başarmıştır. Eliot'tan farklı düşündüğüm noktalar (ki aramızda köklü farklılıklar var) esasında onun bu "liberalizm" eleştirisiyle ilgili değil; daha ziyade, kültürü "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olarak düşünmenin halihazırda ne anlama geldiğiyle ilgili. Bana öyle geliyor ki, Eliot'ın bu görüş üzerindeki teorik ısrarı, gözlem yapmaya yanaşmayan pratik tutumuna koşuttur (*Hıristiyan Toplum Anlayışı* kitabının bazı noktalarında bu kadar belirgin olmayan bir tutum bu). Zira yeni muhafazakârlıkta gayet açık biçimde görülen şey (ki bu özellik onu eski muhafazakârlıktan, bir Coleridge veya bir Burke'ün muhafazakârlığından çok farklı –ve çok daha aşağı– kılıyor), "atomize" olmuş, bireyci bir toplum ilkesine ve sonuçlarına karşı hakiki bir teorik itirazın, tam da bu "atomize", bireyci görüşe dayanan bir ekonomik sistemin ilkelerine bağlılıkla birleştirilmiş ve birleştirilmek zorunda ol-

duğudur. Çağdaş muhafazakârlığın temel kabulü olan "serbest ekonomi", Eliot'ın ileri sürdüğü toplumsal ilkelerle çelişmekle kalmaz (yalnızca bu olsa, Eliot'ın ortodoks olmayan bir muhafazakâr olduğu söylenebilirdi); serbest ekonomi aynı zamanda –esas karışıklık da buradadır– Eliot'ın, değerlerinin bağlı olduğuna inandığı çıkar ve kurumları koruyan bir toplum düzeni oluşturmanın yegâne mevcut yöntemidir. Toplumsal sınıfları koruyan fiilî ve güçlü program karşısında, ve Eliot'ın insanlar arasında var olması gerektiğini savunduğu ayrımları fiilen sürdüren sanayi kapitalizmi karşısında, sömürünün ya da tefeciliğin ahlaksızlığına dair yer yer sarf edilen sözler, ne kadar içten olsalar da, çok cılız kalıyor. Kültür yalnızca uzmanlaşmış bir ürün olsaydı, korunaklı bir alanda, günümüz toplumunun gerçek dürtülerinden uzakta tutulabilirdi. Ama kültür, Eliot'ın ısrar ettiği gibi "bütünlüklü bir yaşam tarzı" olmalıysa, o zaman sistemin tamamı bir bütün olarak ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Prensipte vurgu bütünlük üzerindedir; oysa pratik parçalıdır. Günümüz toplumunda, muhafazakârların pratiğinin bugün kayda değer ölçüde desteklediği muzaffer liberalizm, "bütünlüklü bir yaşam tarzı" konusunda düşünen herkesin göreceği üzere, her türlü geleneksel değeri çarpıtacaktır. Eliot'ın yakındığı ilerleme, aslında, kendi değerlerini devşirdiği geleneksel toplumdan arta kalan her şeyin neticesidir. Eliot'ın toplum üzerine yazılarının bütün gücüyle aktardığı kasvetin kökeninde de şüphesiz bu var. Başka muhafazakâr düşünürlerin yaptığı gibi, 1788 nostaljisine, Burke'ü mezarından diriltmeye gönül indirmeyecek kadar katı standartlara sahiptir o. Bir nevi disiplin olan kasvet her bakımdan yararlıdır; moda olan "yeni muhafazakârlık" fazlasıyla kolay olmuştur. Eliot dikkatle okunduğunda liberalizmin kibrini düzeltmek gibi bir etkiye sahipse, eleştirel bakışla okunduğunda da kibirli bir muhafazakârlığı olanaksız

kılar. Bu meseleler üzerine düşünmek için atılacak bir sonraki adım, artık farklı bir yönde olmak zorundadır, zira Eliot mevcut yolların neredeyse tamamını kapatmıştır.

Notlar

1 F. R. Leavis, "Giriş", *Mill on Bentham and Coleridge* (Londra 1950) s. 140.
2 *A.g.e.*, s. 167.
3 T.S. Eliot, *The Idea of Christian Society* (Londra 1939) s. 8.
4 *A.g.e.*, s. 9.
5 *A.g.e.*, s. 64.
6 *A.g.e.*, s. 34.
7 *A.g.e.*, s. 34.
8 *A.g.e.*, s. 33.
9 *A.g.e.*, s. 33 ve s. 61-62.
10 *A.g.e.*, s. 30-31.
11 *A.g.e.*, s. 21.
12 *A.g.e.*, s. 39.
13 *A.g.e.*, s. 39-40.
14 T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Londra, 1948) s. 25.
15 *A.g.e.*, s. 16.
16 *A.g.e.*, s. 16.
17 *A.g.e.*, s. 31.
18 *A.g.e.*, s. 19.
19 *A.g.e.*, s. 21.
20 *A.g.e.*, s. 22.
21 *A.g.e.*, s. 24.
22 *A.g.e.*, s. 35.
23 *A.g.e.*, s. 37.

İki Edebiyat Eleştirmeni

I.A. Richards

I.A. Richards'ın 1924'te yayınladığı *Edebiyat Eleştirisinin İlkeleri* başlıklı kitabının, bir kuşağın eleştirel çalışma programını oluşturduğunu söylemek abartılı olmaz. Kitabı yeniden okuduğunuzda, kimi paragrafların, genellikle başka yazarlar tarafından geliştirilip başlı başına birer kitaba dönüştürülmüş olduğunu görünce şaşırıyorsunuz. Richards'ın kendisi, bu kitapta işaret ettiği noktaların yalnızca bir kısmını geliştirmiştir: Daha sonraki çalışmaları neredeyse tamamen dil ve iletişim üzerinedir ki bu alanda da baştan sona bir öncü olmuştur. Ancak *Edebiyat Eleştirisinin İlkeleri* ve 1926'da yayınlanan daha kısa bir kitap olan *Bilim ve Şiir*, esas itibarıyla sanatın uygarlıktaki önemini yeniden tanımlayan belirli bir kültür fikrini sunar ve temel alır.

1920'lerdeki eleştirel isyan, romantik kurama karşı bir isyan olarak tanımlanagelmiştir. Ancak, ondan ziyade, daha yakın ve daha baskıcı bir şeye karşı isyanın ifadesidir: Romantik kuramın kendisine değil, uzmanlaşmış sonuçların-

dan birisi olan estetik kuramına karşı bir isyandır bu. Estetik deneyimi ayrı bir alan olarak yalıtma anlayışı, ki İngiltere'de Pater'den Clive Bell'e kadar belirgin olmuş ve 1920'lere gelindiğinde bir tür ortodoksi haline gelmiştir, bu dönemde birkaç farklı cepheden saldırıya uğrar. Eliot, geleneği ve inancı yeniden öne çıkarır; Leavis, Arnold'ın kültüre kazandırdığı genişliği yeniden keşfeder; Marksistler topluma ilişkin yeni bir bütüncül yorumu uygulamaya sokarlar. Richards ise, eserlerine bir bütün olarak baktığımızda göreceğimiz gibi, kuramsal saldırısını dil ve iletişimin toplumsal gerçeklikleri üzerinden geliştirir. Ama bu saldırının dayanağını oluşturan yargı (Leavis'te olduğu gibi, ve benzer şekilde Arnold'a dayanılarak) kültürün bütünlüğü meselesidir:

> İnsanın koşulları ve olanakları, son yüz yılda, daha önceki on bin yılda geçirdiğinden daha fazla değişime uğramıştır, ve koşullara daha iyi uyum sağlayacak bir ahlak anlayışı geliştiremediğimiz takdirde önümüzdeki elli yıl bizi mahvedebilir. [...] Genel olarak, haklarında hiçbir bilgimizin olmadığı yollarla, kaotik bir devletten daha iyi örgütlenmiş bir devlete geçiyoruz. Tipik olarak, başkalarının düşüncelerinin etkisi aracılığıyla... Edebiyat ve sanat bu etkilerin yayıldığı başlıca araçlar. Kalabalık bir toplumda yüksek uygarlığın, başka deyişle özgür, renkli, ve yıkıcı olmayan bir hayatın bunlara ne derecede bağlı olduğunu vurgulamaya gerek bile yok.[1]

"Kalabalık" sözcüğü, Richards'ın koşullarda yaşanan büyük değişimlerden biriyle ilgili tespitine işaret ediyor:

> Nüfusun artışıyla birlikte, çoğunluğun tercihleri ile en yetkili görüşün mükemmel addettikleri arasındaki uçurum biçiminde tezahür eden sorun son derecede vahim hale gelmiştir ve yakın gelecekte tehlikeli sonuçlar doğuracak gi-

bi görünmektedir. Standartlar, pek çok nedenle, eskisinden çok daha fazla savunulmaya muhtaçtır.[2]

Nüfus artışı, Richards'ın tespit ettiği bir diğer değişim unsuruyla etkileşim içindedir: "doğanın nötrleştirilmesi" dediği olguyla:

> dünyaya yönelik Büyülü Bakış'ın yerini bilimsel bakışın alması. [...] Bilim bize insanın evrendeki yerini ve olanaklarını öğretebilir. [...] Ama kim olduğumuzu ve bu dünyanın ne olduğunu söyleyemez; bunlar herhangi bir anlamda cevaplanamaz sorular olduğu için değil, daha baştan soru olmadıkları için. Ve bilim bu sözde-soruları cevaplayamıyorsa, felsefe ve din de cevaplayamaz. Dolayısıyla, asırlardan beri bilgeliğin anahtarı olarak görülmüş onca farklı cevap, şimdi hep beraber yok olmaktadır. Sonuç, sorunsuzca çözüme ulaştırılması mümkün görünmeyen bir biyolojik krizdir.[3]

Bir düzeyde sorun, standartların savunulmasıdır: çoğunluğun beğenisini kontrol eden ticari zihniyetin tahribatına karşı azınlığın standartlarını destekleyecek yeterli nedenleri bulmak. Bir diğer düzeyde, eski yönelimler ortadan kalktığı için, bu nedenlerin keşfi insanın kendi kaderine sahip çıkmak için bilinçte gerçekleştirmesi gereken zorunlu ilerlemedir: "bu çalkantılı değişim hengâmesi, artık bir kayanın altına sığınarak veya bir taşa tutunarak değil, hızlı bir uçağa binerek" atlatılabilir. Richards "Psikolojik Değer Kuramı" başlıklı çalışmasında bu sorunlara anahatlarıyla bir çözüm önerir. Arnold gibi o da kültürü anarşiye karşı bir alternatif olarak sunar, ama bir fikir olarak kültür, geçmişin "bilgelik anahtarları"na dayanan değil, yeni bilinçte keşfedilen bir değer kavramı üzerine kurulmalıdır.

Richards bundan sonraki iddialarında, bilgimizin mevcut durumunu göz önüne alarak böyle bir keşfin geçici mahiyet

taşıyacağını vurgulamaya dikkat eder. Ama daha sonraki çalışmalarının çoğuna temel oluşturacak bir yorum ya da formül sunmaya da hazırdır. Ona göre, hayatın idaresi, "[dürtülerin] çoğunluğu ya da hepsi için, en önemli ve ağırlıklı olanları için başarı sağlanacak şekilde dürtüleri düzenleme çabası"dır.[4] Dürtüleri "arzular" ("istemeler") ve "kaçınmalar" olarak ikiye ayırmak mümkündür, bunların ikisi de bilinçsiz olabilir. O zaman, "eşit önemde veya *daha önemli* bir arzunun engellenmesi söz konusu olmaksızın bir arzuyu tatmin eden her şey değerlidir".[5] Önemlilik şöyle tanımlanır: "bir dürtünün engellenmesinin, bireyin faaliyetlerindeki diğer dürtüleri sekteye uğratma derecesi".[6] Böylesi bir sekteye uğrama, düzensizlik demektir. Dürtülerin ayarlanması, düzenleme sürecidir. O zaman, doğru davranış, böyle bir ayarlama ve böyle bir düzenleme meselesidir. Değer, düzenin artmasıyla ilgili bir sorudur. Soru bireyden topluluğa aktarıldığında, cevaplar benzer bir çerçevede olacaktır. Bentham'ın terimleriyle "çoğunluğun azami mutluluğu", "dürtülerin tatminini sağlayan en yüksek düzenleme derecesi" olur. Ortak bir standarda göre kimi bireyler bunun altında, kimileri ise üstünde olacaktır. Bu durumda oluşan gerilimler, çoğunluklar çerçevesinde değil, "dürtülerle ilgili kurulabilecek farklı sistemleştirmelerin vereceği fiilî tatminin kapsamı ve derecesi"[7] üzerinden belirlenecektir. Herhangi bir kamusal sistemin tehlikesi, mevcut enerjiyi heba edip engellemesidir. Toplumsal reform, tanımlanan türde bir düzenleme yoluyla özgürleşme meselesidir, her ne kadar süreç esas itibarıyla bilinçli ya da planlı olmasa da. Edebiyatın ve sanatın önemi, böyle bir düzenleme için en mükemmel örnekleri sunması ve bunu yaparak "değerleri" (reçeteler ya da mesajlar değil, zorunlu bir ortak sürecin örneklerini) ortaya koymasıdır. Daha geniş çaplı ortak yeniden düzenleme, bu tür değerlerin deneyimlenmesi ve öğrenilmesiyle başlatılıp

sürdürülebilir. "Şiir bizi kurtarabilir" cümlesinin anlamı da budur: "[Şiir,] kaosu yenmenin yolu olabilir pekâlâ."[8] Böylelikle Arnold'ın anarşiye karşı kültürü önerdiği reçetesine geri dönüyoruz, ama hem "kültür" hem de "tekâmül süreci" yeniden tanımlanıyor.

Richards, bu değer kuramından, sanatçının psikolojisini tanımlamaya geçiyor. Temelde sanatçının önemi, sıradan insanlara göre çok daha geniş bir deneyim alanının *elinin altında* olmasıdır. Başka şekilde ifade etmek gerekirse, sanatçı, tanımlanan türde bir düzenleme konusunda daha yeteneklidir, dolayısıyla da "şaşkınlık yaşamadan çok daha fazlasını bünyesine almaya muktedirdir". Yine de, sanatçının bu noktadaki yararlılığı, görece normalliğine bağlı olacaktır:

> Sanatçının ortalamadan farklılıkları [...], kural olarak, muazzam bir benzerlik derecesini gerektirir. Onlar, çoğunlukta zaten epeyce ilerlemiş olan düzenlemenin daha ileri aşamaları olacaklardır. Sanatçıdaki farklılıklar, zihnin en yeni, en kolay işlenebilen, değişime en açık kısmıyla, yani yeniden düzenlemenin en kolay olduğu kısımlarla sınırlı olacaktır.[9]

Bu tür farklılıların hepsi çoğunluk tarafından izlenmek zorunda değildir. Ama çoğu, genel bir ilerleyişe model oluşturabilecek önemli ilerlemeler olacaktır. Üstelik, sanatlarda ince bir şekilde düzenlenmiş tepkilerin varlığı, Richards'ın "beylik tepkiler" dediği şeylerin ölçülüp değerlendirilmesini sağlayacak sürekli bir standart sunacaktır. Tam gelişmemiş kimi değişiklikler, henüz olgunlaşmamış ve uygulanabilir olmayan kimi tutumlar, her zaman, değişmez formüller biçimine sokulup yaygın biçimde önerilebilir ve yayılabilir:

> Bu tutumların yapay olarak sabitleştirilmesinin yol açabileceği kayıplar aşikârdır. Bunlar, ortalama bir yetişkinin, hayatın barındırdığı olanaklara, bir çocuktan daha iyi de-

ğil daha kötü uyarlanmasına sebep olur. Öyle ki, en önemli şeylerde bile gerçeklerle yüzleşmekte işlevsel olarak başarısız olacaktır; ne yaparsa yapsın yalnızca hayal mahsulü şeyleri, kendi beylik tepkilerinin yansıttığı kurguları görecektir. Sanatçının içsel ve dışsal çatışmaları bu beylik tepkilerle savaşır, popüler yazar ise zaferlerine bunlarla ulaşır.[10]

Bu beylik tepkilerin ticari sanat ve edebiyat –ve sinema– tarafından istismar edilmesi, kültürümüzün dikkate değer bir olgusudur. İyi sanat, daha iyi düzenleme yönündeki ortak sürece hizmet edebilirken, kötü sanat buna hizmet etmemekle kalmayacak, bu süreci bilfiil engelleyecektir:

> Ele aldığımız etkiler, yalnızca deneyimlere sunulan düzenlemenin türüne ve derecesine bağlı olacaktır. Eğer bu [düzenleme], bizim en iyi girişimlerimizle aynı düzeyde ya da onun üzerinde ise (tabii ulaşamayacağımız kadar üzerinde olmamalı) kendimizi iyi hissederiz. Ama kendi düzenimiz bozuluyor, daha kaba, daha tahripkâr bir düzeye itiliyorsa, kendimizi kötü hissederiz ve yalnızca kısmen değil genel olarak bir süreliğine güçsüzleşiriz [...] meğerki eleştirinin üstleneceği teşhis, sükûneti ve dinginliği yeniden kurmayı başarabilsin.[11]

İyi ve kötü edebiyata yönelik bu tutum, başlı başına bir eleştiri ve eğitim programının temelini oluşturacaktır.

Richards'ın sanatın toplumsal işlevi konusunda öne sürdüğü son bir noktayı daha ele almak gerekiyor. Richards, sanatı oyun olarak kuramlaştıran bildik kuramı ele alır ve oyun kavramını yeniden tanımlayarak, sanatı, oyun tanımının ima ettiği marjinal "boş zaman" konumundan alarak merkezî bir yere taşır. Bu yeniden tanım, yine düzenleme kriterine dayanır. Sanatın oyun olması şu anlamdadır: "tam olarak gelişmiş bir insanda, eylem için tümüyle uygun bir

durum mevcut olmadığında, eyleme hazır olma durumu eylemin yerini alacaktır."[12] Oyun, özel veya genel bir alanda, eyleme hazır olma eğitimidir. Sanat, bir durum yaratıp bize sunmasıyla, bu anlamda deneyseldir.

> Normal hayatta çoğumuz binlerce kaygı yüzünden herhangi bir tepkimizi tam olarak ortaya koyamayız; devreye giren dürtü sistemlerinin karmaşıklığı ve kapsamı daha azdır;eylem ihtiyacı, durumun görece belirsizliği ve muğlaklığı, araya giren bir yığın ilgisiz şey, zaman aralığının elverişsizliği –olayın çok yavaş ya da çok hızlı olması– bütün bunlar meseleyi bulanıklaştırır ve deneyimin tam olarak gelişmesini engeller. Önümüze çıkan ilk kaba çözüme atlamak zorunda kalırız. Ama "imgelemsel deneyim"de bu engeller ortadan kalkar. Dolayısıyla burada ne meydana geliyorsa; hangi vurgular, yoğunluklar, çatışmalar, çözülüşler ve karşılıklı durgunluklar, farklı dürtü sistemleri arasında hangi uzak ilişkiler ortaya çıkıyorsa; daha önce kavranamamış ve gerçekleştirilememiş hangi bağlantılar kuruluyorsa, bunların hayatın geri kalanını değiştirebilecek güçte olduğunu açıkça görürüz.[13]

Dolayısıyla edebiyat deneyimi, genel deneyim için bir tür eğitimdir: esas itibarıyla, insanın bozulmuş ve tehlikeli durumuna vereceği yegâne yararlı cevap olan o düzenleme yetisinin eğitilmesidir.

Richards'ın temel tavrının bu özeti, öncelikle, onun genel geleneği ne ölçüde miras aldığını gösteriyor; ikinci olarak da, olumlu bir açıklama sunmakla, geleneğe ait çağdaş meselelere ne ölçüde açıklık kazandırdığına işaret ediyor. Açıklık kazandırma kısmı, bir dereceye kadar, gerçektir ve eleştiri alanındaki uygulamaları son derece değerli olmuştur. En önemli hususlardan biri, Richards'ın sanatçının görece normalliği fikrine geri dönmesi olmuştur: Wordsworth'ün ta-

nımladığı, fakat daha sonra romantik yazında reddedilen bir fikirdir bu. Herbert Read de sanatı bir "bilgi tarzı" olarak tanımlar ve sanatın toplumsal işlevini Richards'ınkine çok benzer bir çerçevede tarif eder; ama Freud'dan destek alan Read, her şeyden önce sanatın toplumsal dayanaklarını reddeden bir görüşü, sanatçının esasen anormal olduğu görüşünü tekrarlar. Read, üç katmanlı bir zihin modeli önerir; burada sanatçı, olağandışı düzeylerde katmanları birbirlerine teşhir eden bir nevi "fay" örneğidir. Sanat kuramlarımıza, kanıtlarla desteklenen bir psikoloji bağlamında baktığımızda, bunların neredeyse tamamının hâlâ spekülatif nitelik taşıdığı görülecektir, ama Freud'un sanatçıyı "nevrotik" diye tarif ettiği temelsiz yorumunun hamlığı da ortada. Read'in öne sürdüğü, "fay" aracılığıyla zihnin derin katmanlarıyla temas kurma modeli ve sanat üretme sürecini "çıplak hakikatler bizi irkiltmesin diye [...] [bu temasa] yüzeysel hoşluklar"[14] katma işi şeklinde tarif etmesi de aynı ölçüde yetersiz. "Zihnin düzeyleri" fikri, sadece bir model olarak düşünülse bile, deneyimin gerektirdiğinden çok daha durağandır. Zihni daha ziyade devinen örüntü ve ilişkiler şeklinde düşünürsek, "değerli dengesizliğin", hatta "normalliğin" bile sınırlayıcı bir terim olduğunu görürüz. Yaratma ile icrayı birbirinden ayırmak, "sanat"ı "imgelemsel hakikat" ile "beceri" gibi birbirinden ayrılabilir niteliklere bölen romantik bir anlayışın izlerini taşır. Bütün olarak bakıldığında, Richards'ın bir "düzenleme" olarak sanat görüşü, hem kavrayış ve icra birliğini yeniden sağlamakta, hem de yararlı bir şekilde irdelenebilecek bir vurgu sunmaktadır. Bununla birlikte, Sanayi Devrimi'nden bu yana sanat üzerine yapılan kuramsal tartışmaların hemen hemen tümünün, toplumun fiilî örgütlenişi ile sanat arasında varsayılan bir karşıtlıkla malul olduğunu da eklemek gerekiyor: burada izini sürdüğümüz bir tarihsel olgu olarak önemli olmakla birlikte, bir

mutlak gözüyle bakılması mümkün olmayan bir karşıtlıktır bu. Bireysel psikoloji de aynı şekilde birey ile toplum arasında bir karşıtlık olduğu varsayımıyla sınırlanmıştır, ki bu aslında toplumun geçiş evresindeki düzensizliğinin bir belirtisidir yalnızca. Bu evreyi sonuna kadar yaşayıncaya dek sınırlı bir sanat kuramının ötesine geçme ihtimalimiz yok, ama en azından bunca zamandır bizi yanıltan hareket noktasının –sanatçının zorunlu anormalliği– kuramda yavaş yavaş reddediliyor olması, gerçek sanatçıların büyük kısmı arasında da pratik hissiyat bağlamında neredeyse tümden reddedilmesi sevindiricidir. Vurgunun yeniden iletişime kayması, topluluk mefhumunu yavaş yavaş geri kazanıyor olduğumuza işaret eden önemli bir göstergedir.

Richards'ın iletişim hakkında söylediği çok önemli şeyler var, ama bunların parçası olduğu genel tavırda bence üzerinde durulması gereken iki nokta bulunuyor. Birincisi, Richards'ın düzenlemenin yaygınlaştırılması ve yetkinleştirilmesi üzerine söyledikleri açıkça yararlı iken, ve genel itibarıyla edebiyatla ilgili fiilî deneyimimize denk düşerken, okur ile eser arasındaki ilişkiye yaklaşımında, nihayetinde sakatlayıcı olabilecek bir edilginlik unsuru vardır. Bu süreç hakkında en çok merak uyandıran nokta, en yüksek ve en zor düzeylerde, pratikte nasıl işlediğinin ayrıntılarıdır. Bu noktayı, her ne kadar kendi içinde kuramı etkilemese de, Richards'ın kendi eleştiri metinleri üzerinden gösterebiliriz. Richards, gerçekten ham bir düzenlemenin neye benzediğini örneklerle ortaya koymada her zaman çok başarılı olmuştur, *Edebiyat Eleştirisinin İlkeleri*'nde ele aldığı Wilcox sonesi bunun iyi bir örneği. Fakat genel çerçevede sık sık tanımladığı o zengin ya da karmaşık düzenlemenin güçlü bir şekilde icra edilmesini gösteren yeterince ikna edici örnek sunmaz. Çoğunlukla karmaşıklığa işaret eder, ama ardından gelen değerlendirme, Richards'ın en olumlu genel de-

ğeri olan o nihai yetkinlik ve uyumu göstermek yerine, genellikle kendi içine, yine "karmaşıklık" kategorisine geri döner. Sanki okurdan ayrı olan, çevrede *bir yerlerde* bulunan nesnelerin manipüle edildiği izlenimine kapılırsınız. Dahası –belki de bunun bir sonucu olarak– zaman zaman yerleşik edebiyat kurumuna yönelik bir tür yaltaklanma söz konusudur. *Uygulamalı Eleştiri* kitabında, edebiyatta akademizmin kayıtsızlığını ortaya çıkarabilmek için herkesten çok daha fazlasını yapmış bir yazar hakkında bunu söylemek şaşırtıcı bulunabilir. Richards'ın bu konudaki çabalarını seve seve ve minnetle teslim ederim. Ama edebiyatın, hayata hazırlık yapılan bir eğitim alanı olduğu fikri *düpedüz* yaltaklanmadır. Richards'ın, edebi tepkinin yeterliliğiyle karşılaştırıldığında sıradan tepkinin yetersizliğine dair açıklamaları, bir teşhisten ziyade kültürel bir belirtidir. Büyük edebiyat gerçekten zenginleştirir, özgürleştirir ve incelik kazandırır; ama insan her zaman ve her yerde bir okurdan fazlasıdır, donanımlı bir okur olabilmek için bile bir okurdan çok daha fazlası olmak zorundadır, yoksa kendini gerçekten de, daha yüksek bir yaşamın ideal alanı olarak edebiyatın belli koşullar altında hayatın yerini tutacağına inandırabilir. "O zaman [...] bizim için geriye yalnızca şiir kalır. Şiir bizi kurtarmaya muktedirdir." Bu cümlelerin bizzat biçimi, endişe verici bulduğum o temel edilginliğe işaret ediyor. Bu kurguda şiir, yeni insan formudur (*anthropomorph*). Richards'ın genel açıklaması gerçekten de insanın edebiyattan en iyi şekilde *yararlanma* biçimini ifade ediyor olabilir ve böyle bir kullanım, eğer eklemli hale getirilirse, eleştiride kendini gösterecektir. Ama insan, yılgınlığa kapılan Richards'ın, genel itibarıyla hasmane bir çevreden telafi edici bazı unsurları seçmiş olduğu, sonra da bu unsurları, kullanılmak yerine, kendisi ve başkaları üzerinde *işler* hale getirebilecek bir teknik geliştirmeye çalışmış olduğu hissine kapılıyor.

Bu nokta ikinci sorumla bağlantılı; bu soru, Richards'ı okurken vardığım bir gözlem biçiminde oluştu kafamda: Richards, çarpıcı bir şekilde, dost çevresinden mahrumdu. Dost çevresinden mahrum olmaktan kastım, öncelikle şu: Richards'ın tipik ilişkisi, yalnız bir adamın bir çevreyle olan ilişkisidir ki bu çevreye de *bir yerlerde* bulunan bir şey, bir nesne gibi bakar. Değer kuramı açıklaması, bireysel ahlakın "topluluğu ilgilendiren konuları" da içine alacak şekilde genişletilmesi konusunda söyledikleri, karakteristik biçimde, Bentham'da olduğu gibi, kendini korumaya yönelik asgari bir soyutlamaya dayanmaktadır. Göreneğe yönelik akılcı eleştirisi, faydacılarınki gibi, çoğunlukla yararlıdır. Ama göreneğe karşı temel tutumu olumsuzdur; eleştirmen kendini tam olarak işin içinde hissetmez. Şimdi küresel sorunlar olarak adlandırılabilecek meselelere Richards kadar sıklıkla atıfta bulunan çok az yazar vardır, ve "Temel İngilizcenin Sunduğu Dünya Çapında İletişim Olanakları" konusunda yaptığı çalışma bu sorunların çözümüne yönelik bir katkı olarak görülebilir. Yine de bu türden bir ilginin kelimenin tam anlamıyla toplumsal olduğunu söylemek zor. Aklın egemenliğini savunması (*Bir Sayfa Nasıl Okunur*'un sonuç bölümünde), kendisinin ve başkalarının çözümlediği karmaşaya karşı kuşkusuz olumludur. İyi ama, akıl ve karmaşa nerede, hangi yapılarda işlemektedir? Nerede, hangi ilişkiler içinde reddedilmekte ya da onaylanmaktadırlar? Bu sorular, ki kuşkusuz her ikisi de cevaplandırılmalıdır, hayat pratiğini oluşturan ve "çağdaş durum" gibi bir soyutlamaya indirgeyemeyeceğimiz bütün o eylem ve etkileşim bütününe götürmek zorundadır bizi. Richards'ın, sorunlarımızın kaynağı hakkında söyledikleri, belirli ürünler arasından yapılmış bir seçmedir – sadece bilim değil, değerlendirmenin çerçevesi içinde, artan nüfus da bir üründür. O zaman Richards'ın derdi, telafi edici başka bir ürün bulmak olur. Ne var ki, dost

çevresinden mahrum olmanın doğal sonucu olarak süreçten de bu şekilde mahrum olmak sakatlayıcıdır. Karşımızda yalnızca ürünler değil, yapan, koruyan, değiştiren veya yok eden bir nefes, bir el de vardır. Parlak bir muhalif olmasına rağmen Richards'ın da miras aldığı o Estetik İnsan –hasmane bir çevrede tek başına kalmış, maruz kaldığı deneyimlere düzen veren insan– fikrinin son kalıntılarından da kurtulabildiğimizde, Richards'tan dil ve iletişim konusunda öğrendiğimiz her şeyi yeniden gözden geçirmemiz gerekir.

F.R. Leavis

F.R. Leavis, 1930'da yayınlanan *Kitle Uygarlığı ve Azınlık Kültürü* adlı risalesinde, sonradan çok etkili olacak özel bir kültür görüşü ortaya attı. Edebiyat eleştirilerinde olduğu gibi, burada da ayrıntılı yargıların yanı sıra bir de tarihî çerçeve vardır. Denys Thompson'la birlikte yazdıkları, 1933'te yayınlanan *Kültür ve Çevre*'de ayrıntılı yargılar tekrarlanmış, tarihî çerçeve önemli ölçüde genişletilmiştir. Bu metinlerde ortaya konan iddia, bundan sonra, esasen *Scrutiny* dergisindeki yazılar aracılığıyla sunulmaya devam eder. Q.D. Leavis'in *Kurmaca ve Okur Kitlesi*, Denys Thompson'ın *Satır Araları* ve *Uygarlığın Sesi*, L.C. Knights'ın *Jonson Döneminde Tiyatro ve Toplum* ile *Araştırmalar* kitaplarındaki çalışmalarını bununla ilişkilendirmek doğaldır. Leavis'in bu alanda kendi yazdığı daha sonraki yazıları, ki hep edebiyat eleştirisiyle etkileşim içindedirler, *Eğitim ve Üniversite* ile *Ortak Gaye* kitaplarında rahatlıkla incelenebilir. Başka yazarların çok sayıdaki küçük çaplı çalışmasını da eklememiz gereken bu eserler bütünü, önemli "iddia"yı olanca açıklığıyla gözler önüne serer.

İddianın temeli ve edebiyat incelemeleriyle olan asli bağlantısı, *Kitle Uygarlığı ve Azınlık Kültürü*'nün ilk sayfalarında görülür:

> Her dönemde sanatın ve edebiyatın idrak kabiliyetiyle değerlendirilmesi çok küçük bir azınlığa bağlıdır: (basit ve bildik örnekler dışında) kendiliğinden, dolaysız bir yargıya varabilecek olanlar yalnızca birkaç kişidir. Bu türden dolaysız yargıları içten gelen bir kişisel duyarlılıkla destekleme kabiliyeti olanlar da, biraz daha geniş olmakla birlikte yine küçük bir azınlıktır. Kabul gören değerlendirmeler, çok küçük bir altın oranına dayanan bir tür kâğıt akçe gibidir. Böyle bir akçenin durumu ile, belli bir dönemdeki iyi yaşam olanakları yakın ilişki içindedir. [...] Sadece (önemli örnekleri sayacak olursak) Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire veya Hardy'yi takdir etmeye değil, onların en son haleflerini anlamaya da muktedir olan azınlık, insan türünün (ya da onun bir bölümünün) belli bir zamandaki bilinç durumunu oluşturur. Zira böyle bir kabiliyet yalnızca yalıtılmış bir estetik alanına ait değildir: insanın sanat, bilim ve felsefe kadar kurama duyarlılık gösterme yeteneğine işaret eder ki bunlar insanlık durumuna ve yaşamın mahiyetine ilişkin kavrayışlar üzerinde etkili olabilir. Geçmişin en güzel insani deneyimlerinden yararlanma gücümüz bu azınlığa bağlıdır; geleneğin en narin, en kırılgan kısımlarını onlar canlı tutarlar. Bir çağın, iyi yaşam ölçütlerini, neyin daha değerli olduğunu, hangi yöne gitmenin daha iyi olacağını, neyin merkeze alınması gerektiğini belirleyen örtük standartları onlara bağlıdır. İyi bir yaşamın bağlı olduğu ve onsuz ruhun seçkinliğinin bozulup bütünlüğünü kaybedeceği dil, değişen lehçe [...] onların koruması altındadır. "Kültür" kelimesinden kastım, böyle bir dilin kullanımıdır.[15]

Kültür fikrinin gelişimi içinde bu, belirli açılardan yeni bir tavır. Yine de büyük ölçüde, Leavis'in de çıkış noktası olduğunu kabul ettiği Arnold'dan devşirilmiştir. Arnold'a kadar uzanan unsur, aynı zamanda Coleridge'e de uzanıyor, ama

yol üzerinde önemli değişikliklere uğramış. Coleridge'e göre azınlık, bir sınıf olmalıydı: kültürü genele yaymakla görevli, bütün bilim dallarına bağlılık gösteren, doğuştan meziyetli bir aydınlar sınıfı. Arnold'a göre azınlık "geri kalanlar"dı ve bütün toplumsal sınıflarda bulunabilecek bireylerden oluşuyordu; onları diğer bireylerden ayıran ana özellik, alışılmış sınıf duygularından uzak durabilmeleriydi. Leavis'e göre ise azınlık, esas itibarıyla, edebiyat geleneğini ve dilin en gelişmiş imkânlarını canlı tutan bir edebiyat azınlığıydı. Coleridge'den Leavis'e yaşanan bu gelişme aydınlatıcı, zira bir "merkez" olma iddiasının ne kadar mesnetsiz olduğu maalesef gittikçe daha da açık hale geliyor. Leavis, kısa bir süre sonra şöyle yazacaktır: " 'uygarlık' ve 'kültür' birbirinin karşıtı terimler haline geliyor".[16] Coleridge'in yaptığı ünlü ayrım bu, ve söz konusu kültür fikrinin bütün gelişimi bu ayrıma dayanıyor. Kültür, tam da "uygarlığın ilerlemesi"nin getirdiğinden çok daha üstün bir yaşam tarzını ifade etmek üzere, kendi içinde bir varlığa, kazanımların ve alışkanlıkların oluşturduğu olumlu bir bütüne dönüştürülmüştü. Coleridge'e göre bu standardın korunması, "her mezhepten âlimler"in de dahil olacağı bir Ulusal Kilise'ye emanet edilmeliydi. Böyle bir kurum oluşturulamadığı için, Coleridge'in takipçileri, koruyucu azınlığın mahiyetini sürekli yeniden tanımlamak zorunda kaldılar. Arnold'ın "kültür"ü neredeyse "eleştiri" ile eşitleyerek başlattığı süreci, Leavis tamamladı; ondan kısa bir süre önce de, benzer bir çerçevede, I.A. Richards tamamlamıştı. Leavis, "geleneğin en narin, en kırılgan kısımları"nın büyük oranda edebiyatımızda ve dilimizde içerildiğini söylerken kuşkusuz haklıydı. Ama Coleridge'in bütün bilimlere olan bağlılığından sapıldığı da bir gerçek. "[...] bilim ve felsefe[ye] duyarlılık gösterme yeteneği [...] ki bunlar insanlık durumuna ve yaşamın mahiyetine ilişkin kavrayışlar üzerinde etkili olabilir" cüm-

lesinde biraz isteksizlik olduğu muhakkak. İnsanın kendi dolaysız ve çağdaş deneyimi dışında hiçbir şeye sahip olmadığında fukara bir hayatı olacağı konusunda Leavis'e katılıyorum – Coleridge'e, Arnold'a, ve bu noktayı ısrarla vurgulayan Burke'e katıldığım gibi. Ama farklı deneyimlerden feyzalmanın edebiyattan başka yolları da var. Formel olarak kayda geçmiş deneyimleri öğrenmek istediğimizde yalnızca edebiyata değil, aynı zamanda tarihe, mimariye, resme, müziğe, felsefeye, ilahiyata, siyaset ve toplum kuramına, fizik ve tabiat bilimlerine, antropolojiye, işin aslı ilim [*learning*] denen şeyin tamamına bakarız. Eğer aklımızı iyi kullanırsak, başka şekillerde kaydedilmiş olan deneyimlere de bakarız: kurumlara, âdetlere, göreneklere, aile hatıralarına. Edebiyatın can alıcı önemi, hem formel bir deneyim kaydı olmasından, hem de her eserde farklı biçimlerde idame ettirilen ortak dille bir kesişme noktası oluşturmasından ileri gelir. Kültürün, hem bu faaliyetleri, hem de onların idame edip ortak hayatımıza girme yollarını kapsayan bir bütün olarak kabul edilmesi, son derece önemli ve yerinde bir yaklaşımdı. Ama bu kabulün yalnızca bir soyutlama değil, gerçek anlamda bir yalıtma haline gelme tehlikesi de her zaman mevcuttu. Kişisel ve toplumsal deneyimin alanına giren her şeyin niteliğini belirleme sorumluluğunu edebiyata, daha doğrusu eleştiriye yüklemek, can alıcı bir iddiayı son derece zararlı yanlış anlamalarla karşı karşıya bırakmak demektir. İngiliz dili, elbette ki her türlü eğitimin temel bir meselesidir, ama eğitimin tamamı olmadığı açıktır. Benzer şekilde, örgün eğitim, ne kadar insancıl olursa olsun, geçmişle ve günümüzle ilgili toplumsal deneyimlerimizin tümünü edineceğimiz kanal değildir. Leavis, eğitimle ilgili önerilerinde (*Eğitim ve Üniversite* kitabında) ilk iddiayı büyük bir açıklıkla öne sürer, ve edebiyat çalışmalarının kapsamını ve derinliğini artırıp bu çalışmaları başka ilgi alanları ve başka disiplinlerle

ilişkilendirmek konusunda onun kadar emek sarf etmiş çok az insan vardır. Ama azınlığın mahiyetine ilişkin yıkıcı formülasyon varlığını korumaktadır. Leavis, kendi yazdığı satırlar yerine* şunları yazabilirdi:

> Sadece (önemli örnekleri sayacak olursak) Shakespeare'i, İngiliz örfî hukukunu, Lincoln Katedrali'ni, komisyonların çalışmasını, Purcell'i, ücretli-emeğin doğasını, Hogarth'ı, Hooker'ı, genetik kuramını, Hume'u takdir etmeye değil; onların haleflerini, veya çağdaş çeşitlemelerini ve içerimlerini de anlamaya muktedir olan azınlık, insan türünün (ya da onun bir bölümünün) belli bir zamandaki bilinç durumunu oluşturur.

Şayet böyle yapmış olsa (tabii, sunduğu seçmenin keyfîliğini de teslim ederek), "geçmişin en güzel insani deneyimlerinden yararlanma gücümüz bu azınlığa bağlıdır" iddiası biraz daha temel kazanmış olurdu. Burada tezin kendisinden ziyade bir vurgu meselesi söz konusu. Ancak, böyle tehlikeli listelere girişmiş olsaydı, azınlığın mahiyeti, toplumdaki konumu ve başka insanlarla ilişkisi gibi meseleler, çok daha büyük bir açıklıkla ortaya çıkmak zorunda kalabilirdi. Kültür fikrindeki sorun, onu sürekli genişletmek zorunda kalmamızdır – ta ki ortak hayatımızın tamamıyla neredeyse özdeş hale gelinceye kadar. Bunun farkına varıldığında, Coleridge'den bu yana önümüze koyduğumuz problemler de dönüşüm geçirecektir. Bu problemlerle dürüstçe yüzleşmek istiyorsak, çok incelikli ve çok zor değişiklikler yapmamız gerekiyor. Bir azınlığın bulunduğunu varsaymak, ardından bu azınlığı kendi uygun gördüğünüz çerçevede tanımla-

* Yukarda alıntılanan şu sözler kastediliyor: "Sadece (önemli örnekleri sayacak olursak) Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire veya Hardy'yi takdir etmeye değil, onların en son takipçilerini anlamaya da muktedir olan azınlık, insan türünün (ya da onun bir bölümünün) belli bir zamandaki bilinç durumunu oluşturur." – e.n.

mak, pratikte, problemleri dönüştürmekten ve buna uygun değişiklikleri hayata geçirmekten imtina etmeye denk düşer. Deneyimde neyin değerli olduğuna ilişkin belirli bir görüş, bir bütün gibi alınır; tayin edici nokta belirlenir; ve, edebiyat eleştirisinde olduğu gibi, bir mit, anlamlı bir kurgu, ikna edici bir şekilde aktarılır. Leavis'in miti bence rakiplerinin çoğununkinden daha güçlü, ama onu yayma biçiminde, keskin kenarlarını görmeye başladığımız bir nokta var ki o noktada, tam da miti hafife alma tehlikemiz baş gösteriyor.

Zira aslında, ve daha önce söylenenlere rağmen, bu mit, Leavis'in fiilen seçtiği amaçlar için önemli ölçüde yeterlidir. Çünkü o, Arnold'dan farklı olarak, basın, reklamcılık, popüler roman-öykü, sinema, radyo-televizyon yayıncılığı gibi gelişmelerin damgasını vurduğu 20. yüzyıla özgü bir yaşam tarzıyla karşı karşıyadır ve Middletown (Lynd çiftinin Illinois'deki bir kent üzerine incelemelerinden hareketle)* onun sembolü haline gelir. Kültür fikrini ilk formüle eden eleştirmenler, sanayicilikle, ve onun düşünce ve duygu dünyasındaki neden ve sonuçlarıyla karşı karşıyaydılar. Leavis, 1930 yılında, yalnızca bunlarla değil, hem kendisinin hem de başkalarının değer verdiği şeyleri yok etme tehlikesi taşıyan son derece güçlü kurumlarda somutlaşmış düşünce ve duygu biçimleriyle de karşı karşıyaydı. *Kitle Uygarlığı ve Azınlık Kültürü* risalesi, Richards'a göndermede bulunması göz önüne alınırsa, geçtiğimiz çeyrek yüzyılda artan bir önem kazanan,

---

* Middletown çalışmaları, her ikisi de sosyolog olan Robert Staughton Lynd ile Helen Merrell Lynd'in, ABD'nin Indiana eyaletinde bulunan Muncie kentinde yürüttükleri çalışmadır. Çalışmanın bulguları, *Middletown: Modern Amerikan Kültürü Üzerine Bir İnceleme* (1929) ve *Geçiş Evresinde Middletown: Kültürel Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme* (1937) başlığıyla yayınlanmıştır. ABD'de Middletown ismini taşıyan çok sayıda kent vardır ve Lynd çifti bu ismi tipik bir Amerikan kentini temsil etmek üzere kullanmışlardır; ancak kitaplarda sundukları bulgulardan hareketle buranın Indiana eyaletindeki Muncie kenti olduğu anlaşılmıştır (Raymond Williams, iki eyaletin yakınlığı sebebiyle Illinois'yle karıştırmış olabilir) – e.n.

bu kurumlara yönelik pratik eleştirinin gerçek kökenidir. Bir eğitim elkitabı olan *Kültür ve Çevre*'de işaret edilen eğitim türü o kadar yaygın bir şekilde izlenmiş ve örnek alınmıştır ki, Leavis ve meslektaşlarının yegâne eserleri bu olsaydı bile büyük takdir görmelerine yeterdi. Kuşkusuz, tehdit ortadan kalkmış değildir; hatta daha da büyüdüğü söylenebilir. "Uygarlığımıza damgasını vuran, bayağı duyarlılıkların kasten istismarı" hâlâ büyük ölçüde belirgindir. Ancak, iyi ile kötüyü ayırt etmeye dayalı bir pratik öğretim yönteminin kurumlaştığı da göz ardı edilemez – eğitim sistemimizin tamamında yaygın biçimde uygulanmış ve daha da genişletilmesi mümkün olan bir yöntemdir bu. İstismar ölçülüp biçilmiş, teknikleri de çok güçlü olduğu için, eğitimin de aynı şekilde ölçülüp biçilmiş olması gerekir. Edebiyatın buna taban tabana zıt harikulade canlılığı da, bu ölçülüp biçilmişliği hem sınırlar hem de onun doğal sonucudur.

Bu tür bir çalışmayı savunmuş olan Leavis, ayrıntılı yargılar ortaya koyan bir Leavis'tir. Bununla birlikte, popüler basın, reklamcılık ve sinema gibi kurumların somutlaştırdığı duygu ve düşünce tarzlarının, sonuçta bir hayat tarzına göndermede bulunmadan eleştirilemeyeceği aşikârdır. Sorular, burada da, sürekli olarak genişler. Kasıtlı istismar, başka kaygıların görmezden gelindiği veya küçümsendiği kasıtlı bir kâr arayışı mıdır? Eğer öyle ise, neden bayağı ifade ve duyarlılıklar kârlı olsun? Uygarlığımız bir "kitle uygarlığı" ise, nitelik ve ciddiyete gözle görülür bir saygı gösterilmiyorsa, buna yol açan sebepler nedir? Peki ya "kitle" derken neyi kastediyoruz? Genel oy hakkına dayanan bir demokrasiyi mi, yaygın eğitime dayanan bir kültürü mü, yoksa yaygın okur-yazarlığa dayanan bir okur kitlesini mi? Kitle uygarlığının ürünlerini bu kadar tiksindirici buluyorsak, bu yozlaşmanın sorumluluğunu genel oy hakkına, eğitime veya okur-yazarlığa mı yükleyeceğiz? Yoksa, kitle kültürün-

den kastımız, makine üretimine ve fabrika sistemine dayanan bir sanayi uygarlığı mı? Popüler basın ve reklamcılık gibi kurumları böyle bir üretim sisteminin zorunlu sonuçları olarak mı görüyoruz? Keza, hem makine uygarlığını hem de kurumları, insanların zihinlerindeki muazzam bir değişimin ve gerilemenin sonucu olarak mı görüyoruz? Ayrıntılı yargıların altında, ister istemez, kuşağımızın beylik sorunları haline gelen bu sorular yatıyor. Leavis de, her ne kadar bu meseleler üzerine bir kuram önerme iddiasında olmamışsa da, aslında bazı açılardan modern tarih ve topluma yönelik ayırt edilir bir tavra denk düşen belirli genel tutumları savunmuştur.

Kültür fikrinin gelişimini izlemiş olanların hemen ayırt edeceği bir tavır bu. Dolaysız kaynaklarının başında D. H. Lawrence (daha eski gelenekle ilişkisine işaret edilmişti) ve George Sturt'ın ("George Bourne") kitapları geliyor, özellikle *Köyde Değişim* ve *Tamirci Dükkânı* – bunlar içerdikleri gözlemler bakımından özgün ve önemli olmakla birlikte, esasen Cobbett'e uzanan eserler. Leavis ve Thompson'ın tipik bir genel değerlendirmesi şöyle:

> Sturt, "Eski İngiltere'nin öl[düğünden] ve daha ilkel ulusun yerini 'organize' bir modern devletin" aldığından bahseder. Eski İngiltere, organik topluluğun İngiltere'siydi ve bunun, yerini alan İngiltere'den hangi anlamda ilkel olduğu üzerinde uzun uzun düşünmek gerekir. Ancak şu anda dikkate almamız gereken şey, organik topluluğun geçmişte kalmış olduğu gerçeğidir; belleklerden öylesine silinmiştir ki, ne kadar eğitimli olursa olsun herhangi bir insana onun ne olduğunu kavratabilmek genel olarak zor bir iştir. Organik topluluğun (Batı'da) yok oluşu, yakın –hatta çok yakın– tarihin en önemli olgusudur. Bu muazzam değişim – bu büyük çaplı ve korkutucu çözülüş– bu kadar kısa bir sü-

re içinde nasıl yaşandı? Değişim süreci, genellikle ilerleme olarak tanımlanan şeydir.[17]

Burada bazı noktalar belirsiz: özellikle, *organik* sıfatının tam ağırlığı ve bu terimin *organize* kavramıyla arasındaki belirgin karşıtlık (bu bölümün sonunda yer alan kısa değiniye bakınız). Ancak, iddiayı desteklemek için aktarılan örneklerden açıkça görüldüğü üzere, sözü edilen "muazzam değişim" Sanayi Devrimi'dir. "Organik topluluk" kırsal bir topluluktur:

> Daha "ilkel" İngiltere, hayvansı bir doğallığı temsil ediyordu ama bariz biçimde insancaydı. Sturt'ın köylüleri insan tabiatlarını ifade ederken, insani ihtiyaçlarını karşılarken doğal çevreye uyuyorlardı; ve yaptıkları şeyler –kulübeler, ahırlar, tınazlar ve arabalar– birbirleriyle olan ilişkileriyle birlikte hem insani bir çevre, hem de değişiklik ve uyumda doğru ve kaçınılmaz [*sic*] bir hassasiyet oluşturuyordu.[18]

Bu yaşam tarzının karşısına, kent, banliyö ve makineleşmiş modernlik konur ve bunlar üzerine şöyle yorumlar yapılabilir:

> Modern emekçi, modern kâtip, modern fabrika işçisi yalnızca boş zamanı için yaşar ve sonuçta boş zamana sahip olduğunda da onu yaşayamaz. İşinin onun için bir anlamı yoktur, yalnızca geçinebilmek için yapmak zorunda olduğu bir şeydir, dolayısıyla boş zamana kavuştuğunda o da anlamsız olur ve onu kullanmak için yaptığı neredeyse her şey, Stuart Chase'in "tahribat" [*decreation*] adını verdiği başlık altına girebilir...[19]

> [...] Modern vatandaş, yaşamın zaruri ihtiyaçlarının kendisine nasıl ulaştığından o kadar habersizdir ki ("birincil üretim" dediğimiz şeyle her türlü temastan yoksundur), ken-

di işini genel bir insani tasarının anlamlı bir parçası olarak göremez (yalnızca ücret kazanıyor ya da kâr elde ediyordur).[20]

Bu iddialara aşinayız, ama yeterli olduklarını düşünmek olanaksız. Bu tarih versiyonu faraziye anlamında mittir, zira binalarda ve araç gereçlerde doğaya uygunluk iddiasına, ya da yine bununla bağlantılı marangozluk gibi geleneksel zanaatlarla ilgili iddiaya katılmak genel itibarıyla mümkün olsa da, örneğin "birbirleriyle olan ilişkileriyle birlikte [...] insani çevre"nin hakikaten "doğru ve kaçınılmaz" olduğunu öne sürmek çok farklı bir şeydir. Bence bu, tipik olarak sanayileşme ya da kentleşme sonrası bir nostaljiye teslim olmak anlamına geliyor – "uyarlanmış" bir feodal topluma olan bağlılıklarıyla yeni bir ortaçağcılık versiyonu. "Organik topluluk"la ilgili kesin bir şey varsa, o da her zaman geçmişte kalmış olduğudur. Çağdaş mitte organik topluluğun dönemi kırsal 18. yüzyıldır, oysa *Terk Edilmiş Köy*'ün (1770) yazarı Goldsmith'e göre geçmişte kalmıştır; *Köy*'ün (1783) yazarı Crabbe'e göre hiç de "doğru ve kaçınılmaz" değildir, ama 1820'de yazan Cobbett'e göre çocukluğundan sonra yok olmuştur (yani Goldsmith ve Crabbe'in yazdığı sırada mevcuttur); Sturt'a göre 19. yüzyılın sonlarına kadar hayattadır; bana göre ise (şayet eklememde mahzur yoksa, bendeniz bir köyde, nesillerdir çiftlik amelesi olarak çalışmış bir ailede doğdum) 1930'larda hâlâ mevcuttu – en azından, kuşaktan kuşağa geçen iş becerileri, ağır geleneksel konuşma tarzı, iş ile boş zamanın devamlılığı gibi, alıntıda aktarılan boyutlarıyla. Gözlemlenen şey, ve doğru tartıldığında önemli bulunan şey, uzun vadeli bazı koşullardan doğmuş toplum ve üretim deneyiminin önemli bir geleneğidir. Bunu, çok daha kısa bir süredir tecrübe edilen kent ve fabrika koşullarına uyum sağlamanın benzer zenginlik-

teki güçlükleriyle karşılaştırmak yararlıdır. Ancak, başka karşılaştırmaları dışarda bırakarak bu karşılaştırmayı yapmak yanıltıcıdır; keza, "organik toplum"dan söz ederken, onun parçası olan yoksulluğu, küçük zorbalıkları, hastalık ve ölüm oranlarını, cehaleti ve heba edilen dimağları yok saymak da saçma ve tehlikelidir. Bunlar, manevi yararların karşısına konabilecek maddi olumsuzluklar değildir; böyle bir topluluktan çıkarılacak bir ders varsa, o da hayatın kesintisiz bir bütün olduğudur – önemli olan, yapının tamamıdır. "Genellikle İlerleme olarak tanımlanan şey", ruhu da kanı da kurtarmıştır.

Kültür ve Çevre kitabındakilere benzer formülasyonlardaki temel düşünsel yanlış, ilginç bir şekilde, parçaların bütünle karıştırılmasıdır. Geçerli, ayrıntılı bir yargı, büyük bir hızla ikna edici bir çerçeveye dönüşüverir. Deneyimi sadece yazınsal kanıtlara indirgeme hatasına çok sık düşülür. *Middletown* dehşet verici bir kitaptır; reklamların ve gazetelerin büyük çoğunluğu adi ve berbattır. İyi ama, bu tür kanıtlardan yola çıkıp çağdaşlarımızın hayatına tepeden bakan bir kurgu inşa etmekte fazla acele etmiyor muyuz? Bu kurguyu büyük bir emekle gerçek hayat üzerinden kanıtlamak varken, basılı kaynaklar üzerinden kanıtlamak –ya da kanıtlar görünmek– fazla kolay değil mi? Örneğin, "modern emekçi, modern kâtip, modern fabrika işçisi" için, yaptığı işin, geçimini sağlamak dışında "bir anlamı olmadığı" doğru mudur? Boş zamanını "kullanmak için yaptığı hemen her şey"in "tahribat"tan ibaret olduğu doğru mudur? "Modern vatandaş"ın "yaşamın zaruri ihtiyaçlarının kendisine nasıl ulaştığından" habersiz olduğu doğru mudur? Bence burada gerçekten doğru olduğu söylenebilecek bir şey var: Tatmin edici olmayan kimi yeni iş türlerinin, kimi yeni bayağı eğlence türlerinin, ve kimi yeni toplumsal ayrım türlerinin ortaya çıkmış olduğu doğrudur. Bunlara karşılık, tatmin edici

türden yeni bazı iş türlerinin, eğitimde bariz bazı iyileşmelerin ve yeni fırsatların, yeni bazı önemli toplumsal örgütlenme türlerinin ortaya çıktığı da doğrudur. Bütün bunlar ve başka etkenler, mitin imkân verdiğinden çok daha hassas bir teraziyle tartılıp dengelenmelidir.

Bu noktalara, mitin daha açık şekilde görüldüğü ve kimi zaman duygusal açıdan daha yanıltıcı olduğu başka eserlerdense Leavis'in eserleri bağlamında değinmemin nedeni, Leavis'in durumunda bu unsurların eğitimle ilgili çok değerli önerilerle iç içe geçmiş olmasıdır. *Kültür ve Çevre*'de kimi şartlar öne sürülür: "basit çözümlerden sakınmalıyız [...] geriye dönmek söz konusu olamaz [...] eski düzene ait hatıralar bizi yeni bir düzene sevk eden temel teşvik unsuru olmalıdır".[21] Bunlar yararlı tavsiyelerdir, ve hem doğrudan "savunmaya yönelik" bir eğitimle, hem de edebiyatın sunmaya muktedir olduğu olumlu deneyim eğitimiyle bozucu ya da bayağılaştırıcı güçleri etkisiz kılmayı amaçlayan bir eğitim üzerindeki ana vurgunun girizgâhıdırlar. Böyle bir eğitimin oluşturulup yaygınlaştırılması o kadar hayati öneme sahiptir ki, insan bu savunmaya, en hafif tabiriyle şaibeli birtakım toplumsal yargı ve tavırların dahil edilmiş olmasına hayıflanıyor. Bu noktayı, "azınlığın" mahiyetine ilişkin daha önce dikkat çektiğim hususla ilişkilendirmek gerek. Leavis, o konuda yazdıklarıma, edebiyatı diğerleri gibi bir uzmanlık alanı olarak anlamanın edebiyatı hiç anlamamaya denk düştüğü cevabını verebilir. Ben de bunu kabul ederim. Ama benim vurgulamaya çalıştığım nokta, devamlılığın ve değişimin söz konusu olduğu yerde, ve tam da bozulma unsurları nedeniyle, edebiyat deneyimini yegâne ölçüt, hatta en önemli ölçüt haline getiremeyeceğimizdi. Hatta daha da ileri gidip, "azınlık" üzerine vurgu yapamayacağımızı da iddia edeceğim; zira bilinçli azınlık fikrinin kendisi, genel tehlikelere karşı bir savunma belirtisin-

den başka bir şey değil. Azınlık kültürü fikrini demokrasi fikirlerini reddetmekle birleştiren Eliot, kuşkusuz daha nahoş olmakla birlikte, daha tutarlı bir zeminde durur. Leavis, bütünlüklü bir yaşam tarzı ile değerli bir edebiyat deneyimi kapasitesi arasındaki o can alıcı bağı kurmuş olduğundan, savunmaya yönelik acil gerekliliklerin ötesine geçebilmek için, bu tür deneyimleri çok daha iyi somutlaştırması gereken bir toplumun ve yaşam tarzının nasıl geliştirileceğine dair bir anlayış da ortaya koymak zorundaydı. Mesele, şu ya da bu politik bağlılığı ilan etme meselesi değil; toplumsal deneyimimizin tamamı içinde "neyin daha değerli olduğunu, hangi yöne gitmenin daha iyi olacağını" ilan etme meselesi. Bunun içerdiği güçlükler ortada, ama bana kalırsa "genellikle İlerleme olarak tanımlanan şey"in neredeyse tamamen gerileme olduğunu öne süren bir tarih çerçevesine bağlı kalmaya devam etmek bu güçlükleri daha da içinden çıkılmaz hale getiriyor.

Leavis daha sonraki çalışmalarında, anladığım kadarıyla, bir yandan savunmaya yönelik tedbirlerin sürdürülmesine, diğer yandan, eleştiride, olabildiğince böyle bir yeniden-yaratıma yoğunlaşmayı seçmiştir. Ömrünü adadığı (ve hâlâ tamamlanmamış) bir çalışma olarak bu eser son derece önemlidir. Başkaları, şimdilerde harcıalem hale gelmiş popüler basın, reklamcılık, sinema vs. eleştirisine yönelmişlerdir. Leavis'in en değerli yanı, bunların görünürdeki alternatiflerine yönelik eleştirisine devam etmiş olmasıdır: "daha iyi" basını, "daha iyi" kitapları eleştirmiştir. Ayrıca, özellikle Lawrence'ı savunurken, *Kültür ve Çevre*'nin çerçevesi içinde ihmal edilmiş olan sanayi sonrası İngiliz toplumundaki önemli unsurları kabul etmeye başlamıştır. Bunyan, Dickens ve Mark Twain üzerine yorumlarında, gerçek ve genel toplumsal deneyime, savunmacı bir azınlık kavramının (ki toplumsal deneyimi büyük ölçüde geçmişten devşi-

rilmiştir) imkân verdiğinden daha fazla kuramsal bağlılık göstermiştir. İngiliz edebiyat dünyasında birbirine kenetlenmiş küçük bir grubun egemenliği olarak tanımladığı şeyi kıyasıya eleştirmiş, ve aslında belirli bir toplumsal sınıfla örtüşen üstün azınlık kavramının aczini göstermiştir. Aynı zamanda, toplumsal bir alternatif sunan Marksist görüşleri eleştirmeye de devam etmiştir: düşünsel açıdan, bu görüşlerdeki soyutlama sebebiyle; toplumsal açıdansa, bunların Rusya'da hayata geçme tarzı sebebiyle. Bütün bunlar ona çok sayıda düşman kazandırmış, ama o yolunda yürümüştür. Şimdi de, ömrünü vakfettiği çalışmasını değerlendirmektense, açtığı yolların değerini takdir etmek önemlidir. Sonuç olarak yalnızca şunu söyleyebilirim ki, eğitimle ilgili o son derece değerli öneriler, önemli ve aydınlatıcı yerel yargılar, ki bunlar gerçek birer kazanımdır, bazıları vahim olan kayıplarla karşı karşıya konmalıdır. "Tahrip olmuş" bir kitlenin karşısına konan kültür sahibi bir azınlık kavramı, içerdiği olumlamada, yıkıcı bir kibir ve kuşkuculuğa meyleder. Bozulmuş, hiçbir yönden doyurucu olmayan bir şimdinin karşısına konan tamamen organik ve doyurucu bir geçmiş kavramı, tarihi ihmal edişinde, gerçek toplumsal deneyimi inkâr etmeye meyleder. Kültürel terbiye, özü itibarıyla bir demokrasi terbiyesi olmalıdır, o da dolaysız yargılarla ilgili bir terbiye olmak zorundadır. Ama mit içindeki koşullara bağlı unsurlar, en kötü durumda sözdearistokratik bir otoritarizme, en iyi durumda ise her türlü çağdaş toplumsal bağlılığa tahammülsüzlük gösteren mutat bir kuşkuculuğa götürmüştür. Leavis'in müstesna bir eleştirmen ve aynı ölçüde müstesna bir eğitimci olduğu tartışılmaz. Ama bu istisnai değerin altını çizmek istiyorsak, şimdi bir dogmaya dönüşmüş "azınlık kültürü" fikrindeki zaafların ve tehlikelerin teslim edilmesi şart.

"Organik" Kelimesi Üzerine Bir Not

İngilizcede, çok geniş ve karmaşık bir semantik tarihi olan *organic* kadar zor pek az sözcük vardır. Yunancada *organon* önceleri "alet" ya da "araç" anlamına geliyordu; *organikos* ise bizdeki "mekanik" kelimesine karşılık geliyordu. Ama "fizikî organ" biçiminde (göz bir "görme aracı"dır) türetilmiş bir anlamı da vardı ve bu kelimenin sonraları canlı varlıklarla ilişkilendirilmesi tamamen buna dayanacaktı. İngilizcede *mechanical* ve *organical* kelimeleri 16. yüzyılda eşanlamlıydı; ama 18. yüzyılda fizikî ve biyolojik referanslar ağırlık kazanmaya başladı. Ondan sonra Burke ve Coleridge'de *organic*, kurumları ve toplumları tanımlamak üzere kullanılmaya başlandı ve *mechanical* (= *artificial* [yapay]) kelimesinin anlamlarından bir tanesi, çoktandır aşina olduğumuz bir karşıtlığın ifadesi olarak yerleşti. Bu karşıtlık daha sonra *organ* ailesinin tamamını içine alacak şekilde genişletildi: "duyu organı" anlamındaki *organ*, "organik" ve "organizma" gibi olumlu anlam yüklenen sözcükleri doğururken, "araç" anlamındaki *organ*, *organize* [örgütlemek/düzenlemek] ve *organization* [örgüt/düzenlilik] kelimelerini üretti. Burke, *organic* ve *organized* kelimelerini eşanlamlı olarak kullanıyordu, ama 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde bunlar genellikle karşıt anlamları ("doğal" toplum karşısında "planlı" toplum vs.) ifade ediyordu.

"Organik" kelimesinin bu kadar rağbet görmesinin altında beş temel saik var: toplumda bir "bütünlük" düşüncesini vurgulamak; yükselen milliyetçiliklerde olduğu gibi bir "halkın" gelişmesini vurgulamak; "kültür"de olduğu gibi, ağır değişim ve uyarlanma sürecine özel bir atıfla "doğal gelişme"yi vurgulamak; "mekanist" ve "materyalist" toplum görüşlerini reddetmek; "doğal süreçlerle yakın temas halinde olan" (yani tarıma dayalı) bir toplum lehine sanayiciliği

eleştirmek. Kapsam o kadar geniş ve baştan çıkarıcı ki, alelade bir tarama yapmak imkânsız; üstelik kelime bugün genelde birbirine taban tabana zıt görüşleri savunan yazarlarca kullanılıyor: sözgelimi Marksistler "bir bütünlük halinde, tam olmuşmuş Devlet" anlamında; muhafazakârlar "yavaş yavaş uyarlanan bir toplum ve gelenek" anlamında; makine üretimini eleştirenler "esasen tarıma dayalı toplum" anlamında; Bertrand Russell ise "esasen sanayiye dayalı toplum" anlamında kullanıyor: "toplumu 'organize' kılmamız salık verildiğinde, modellerimizi ister istemez makinelerden devşireceğiz, zira toplumu yaşayan bir hayvana nasıl dönüştüreceğimizi bilmiyoruz" (*Sanayi Uygarlığının Geleceği*). Bu karmaşıklık, en hafif düzeyde, sözcüğü doğrudan bir tanım olmadan kullanırken dikkatli olmamız gerektiğini gösteriyor. Belki de bütün toplumlar organiktir (oluşmuş birer bütün anlamında), ama bazıları diğerlerine göre daha organiktir (tarıma dayalı/sanayileşmiş/ muhafazakâr/planlı).

Notlar

1 I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (Londra, 1924) s. 57-57
2 *A.g.e*, s. 36.
3 I. A. Richards, *Science and Poetry* (Londra, 1926) s. 47 ve s. 53-54.
4 *Principles*, s. 46.
5 *A.g.e.*, s. 48.
6 *A.g.e.*, s. 51.
7 *A.g.e.*, s. 55.
8 *Science and Poetry*, s. 82-83.
9 *Principles*, s. 196.
10 *A.g.e.*, s. 203.
11 *A.g.e.*, s. 236.
12 *Science and Poetry*, s. 20.
13 *Principles*, s. 237-238.
14 Herbert Read, *Art and Society*, s. 94-95.

15 *Mass Civilization and Minority Culture* (Cambridge, 1930) s. 3-5.

16 *A.g.e.*, s. 26.

17 F. R. Leavis ve Denys Thompson, *Culture and Environment: the Training of Critical Awareness* (Londra, 1933) s. 87.

18 *A.g.e.*, s. 91.

19 *A.g.e.*, s. 68-69.

20 *A.g.e.*, s. 91-92.

21 *A.g.e.*, s. 96-97.

Marksizm ve Kültür

I

Marx, Ruskin ile George Eliot'ın çağdaşıydı, ama Marksist kültür yorumu İngiltere'de 1930'lara kadar yaygın bir etkinlik kazanmadı. William Morris, sanatın davası ile sosyalizmin davası arasında bağ kurmuştu ve devrimci Marksist bir sosyalizmi savunuyordu. Ancak Morris'in tavrı daha eskiye, Ruskin üzerinden kendisine ulaşan genel gelenekten miras alınmış unsurlara dayanıyordu. 1887 yılında Northumberland madencilerine hitaben yaptığı konuşmada söylediği gibi: "Ekonomide belirli bir mantık olduğunu ve sistemin baştan aşağı değiştirilebileceğini bilmediğimi farz etsek dahi, [...] bu sisteme herkesten önce ben isyan ederdim".[1] Morris, ekonomi mantığını ve siyasi değişim vaadini Marksizmden almıştı, ama genel isyan geleneğe uzanıyordu.

Marx'ın kendisi, bir kültür kuramının anahatlarını çizdiyse de böyle bir kuramı hiçbir zaman tam anlamıyla geliştirmemiştir. Örneğin, yer yer edebiyatla ilgili yaptığı yorumlar, bizim bugün Marksist edebiyat eleştirisi olarak bildiğimiz

şeyden ziyade, döneminin aydın ve zeki bir adamının yorumlarıdır. Toplumsal konulardaki sıradışı vukufuyla kimi zaman yorumdan öteye geçtiği de olur, ama hiçbir zaman bir kuramın uygulamasını yaptığı izlenimi edinilmez. Bu meseleleri tartışma üslubu genelde dogmatiklikten uzak olmakla kalmaz, aynı zamanda ister edebiyat kuramında ister pratiğinde olsun, siyaset, ekonomi ve tarih konusundaki yargılarının aşırı bir hevesle, mekanik biçimde başka olgu türlerine aktarılması olarak gördüğü tutumdan uzak durur. Engels, âdeti olduğu üzere daha az temkinli ise de, o da üslubu itibarıyla benzerdir. Marx'ın, bu tür yargılarını başka alanlara genişletmek ya da çizdiği anahatların içini doldurmak konusunda güvensiz davrandığını söylemek istemiyorum kuşkusuz. Yalnızca, dehası sayesinde zorlukların ve karmaşıklığın farkına varabildiğini, ve kişisel disiplininin olgulara bağlı kalma disiplini olduğunu söylüyorum.

Marx'ın çizdiği, ve son derece verimli ve önemli olduğu görülen anahatlar, en açık şekilde, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin (1859) Önsöz'ünde görülür:

> İnsanlar, sürdürdükleri toplumsal üretimde, iradelerinden bağımsız ve vazgeçilmez olan belirli ilişkilere girerler; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerindeki belirli bir gelişme aşamasına denk düşer. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturur: yani, hukuki ve siyasi üstyapıların dayanağı olan ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin denk düştüğü gerçek temeli. Maddi hayattaki üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve manevi yaşam süreçlerinin genel mahiyetini belirler. İnsanların varoluşunu belirleyen, bilinçleri değildir; bilakis, toplumsal varoluşları bilinçlerini belirler. [...] Ekonomik temelin değişmesiyle, bütün o muazzam üstyapı nispeten hızla dönüşür. Bu tür dönüşümleri ele alırken, üretimin ekonomik koşul-

larındaki maddi dönüşüm ile –ki tabiat bilimindeki kadar kesin biçimde belirlenebilir– insanların bu çatışmanın bilincine varıp ona karşı savaştıkları hukuki, siyasi, dinî, estetik ya da felsefi, kısacası ideolojik formlar arasında her zaman ayrım yapılmalıdır.[2]

Sözü edilen ayrım kuşkusuz çok önemli. Yapı-üstyapı formülünü kabul etsek bile, ikincideki değişimlerin zorunlu olarak farklı ve daha az kesinlik taşıyan bir araştırma tarzına tabi olduğunu bizzat Marx söylüyor. Metninde kullandığı sözcükler bu noktayı daha da vurguluyor: "*genel* mahiyetini belirler"; "*nispeten hızla* dönüşür". Üstyapı bir insan bilinci meselesidir ve yalnızca çeşitliliği nedeniyle değil, her zaman tarihsel olduğu için de ister istemez çok karmaşıktır: Bilinç, herhangi bir zamanda, geçmişten devralınan unsurlar kadar bugüne yönelik tepkileri de içerir. Nitekim Marx yer yer ideolojiyi yanlış bilinç olarak ele alır: değişimin baltaladığı bir devamlılıklar sistemi. *18 Brumaire*'de şöyle yazar:

> Farklı mülkiyet biçimleri üzerinde, varoluşun toplumsal koşulları üzerinde, özgül olarak biçimlenmiş türlü türlü duygudan, yanılsamadan, düşünce alışkanlığından ve yaşam tasavvurundan oluşan koca bir üstyapı yükselir. Sınıfın tamamı, bunları kendi maddi temelinden ve ona uygun düşen toplumsal koşullardan üretir ve biçimlendirir. Gelenek ve eğitim yoluyla bunların aktığı tekil birey, davranışlarının altındaki gerçek neden ve öncüllerin bunlar olduğu zannına kapılabilir.[3]

O halde, eğer üstyapının bir bölümü rasyonalizasyondan ibaretse, bütünün karmaşıklığı daha da artar.

Karmaşıklığın bu şekilde teslim edilmesi, Marksist bir kültür kuramı oluşturma yönündeki her türlü geçerli girişime konan ilk şerhtir. Daha tartışmalı olan ikinci şerh, ya-

pı-üstyapı formülünün doğru anlaşılmasıdır. Marx'ta bu formül kesindir, ama bir analojiden öteye gitmiyor olabilir. Kuşkusuz Engels'in şu yorumuna baktığımızda, bir yeniden gözden geçirme şart olur:

> Materyalist tarih anlayışına göre, tarihteki belirleyici unsur, *son tahlilde* gerçek hayattaki üretim ve yeniden üretimdir. Bundan daha fazlasını ne Marx ileri sürdü ne de ben. Dolayısıyla, birileri çıkıp bu iddiayı saptırır, ekonomik unsurun *yegâne* belirleyici unsur olduğunu iddia ederse, onu anlamsız, soyut ve abes bir ifadeye dönüştürmüş olur. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli unsurları –sınıf mücadelesinin siyasal formları ve sonuçları; başarılı bir savaştan sonra galip sınıfın yerleştirdiği anayasa vs., yani hukuk formları; hatta bütün bu fiilî mücadelelerin savaşan tarafların zihnindeki yansımaları: siyaset, hukuk ve felsefe kuramları, dinî düşünceler ve bunların geliştirilip dogma sistemlerine dönüştürülmesi– tarihsel mücadelelerin seyri üzerinde etkide bulunur ve pek çok durumda onların *formunu* belirlemede ağırlığını koyar. Bütün bu unsurlar arasında bir etkileşim vardır, ve bu etkileşim içinde, sonsuz tesadüfler *yığını* (yani, aralarındaki bağlantılar ya çok uzak ya da kanıtlanması imkânsız olduğu için yok saydığımız ve görmezden geldiğimiz şeyler ve olaylar) ortasında ekonomik unsur sonunda kendisini zorunlu olarak ortaya koyar. Böyle olmasa, kuramı tarihin herhangi bir dönemine uygulamak, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu.[4]

Burada da yine karmaşıklığın altı çiziliyor, ama bunun sonucunda Marx'ın kullandığı formülün kullanışlılığı azalıyor. Yapı ve üstyapı, bir analojinin terimleri olarak, aynı zamanda mutlak ve sabit bir ilişkiyi ifade eder. Ama Marx ve Engels'in kabul ettikleri gerçeklik ne bu kadar mutlak ne de bu

kadar açıktır. Engels aslında üç gerçeklik düzeyini devreye sokar: ekonomik durum, siyasi durum, kuramın durumu. Bununla birlikte, yapı ve üstyapı terimlerinde olduğu gibi, düzey terimleriyle kurulan herhangi bir formül, Marksizmin özü gereği kavraması gereken hareket etkenlerini hakkıyla hesaba katamaz. Gerçekliğin çok karmaşık bir hareket alanı olarak görüldüğü, bu alan içerisinde ekonomik güçlerin sonunda kendilerini örgütleyici unsur olarak ortaya koyduğu farklı bir modele ulaşırız.

Engels "etkileşim" sözcüğünü kullanıyor, ama bu, ekonomik öncelik iddialarının herhangi bir şekilde geri çekildiği anlamına gelmiyor. Plehanov *Tekçi Tarih Kuramının Gelişimi*'nde (1895) bu noktayı açıklıkla ortaya koyar:

> Etkileşim mevcuttur [...] bununla birlikte *kendi başına* hiçbir şeyi açıklamaz. Etkileşimi anlamak için, etkileşim halindeki güçlerin öznitelikleri tespit edilmelidir ve bu özniteliklerin nihai açıklaması etkileşim olgusunda bulunamaz – bu olgu sayesinde ne kadar değişime uğrarlarsa uğrasınlar. [...] Etkileşim halindeki güçlerin nitelikleri, birbiri üzerinde etkide bulunan toplumsal organizmaların öznitelikleri, uzun vadede zaten bildiğimiz bir nedenle açıklanır: bu organizmaların, üretici güçlerinin durumu tarafından belirlenen ekonomik yapıları.[5]

Plehanov, "insan düşüncesinin gelişiminde [...] özel yasalar" olduğunu kabul eder; Marksistler, örneğin "mantık yasalarını, malların dolaşım yasasıyla" bir tutmayacaklardır. Bir Marksistin reddedeceği tek şey, "düşünce yasaları"nın düşünsel gelişmedeki ana kuvvet olduğu iddiasıdır; ana kuvvet, ekonomik değişimdir. Şöyle devam eder Plehanov:

> Duyarlı ama kıt akıllı insanlar Marx'ın kuramına hiddetlenirler, çünkü onun ilk sözünü son sözüymüş gibi ele alır-

> lar. Marx der ki: *özneyi* açıklamak için, insanların *nesnel* zorunluluğun etkisi altında birbirleriyle ne gibi ilişkilere girdiklerine bakalım. Bu ilişkiler anlaşıldıktan sonra, bunların etkisi altında insanın özbilincinin nasıl geliştiğini tespit etmek mümkün olacaktır. [...] Psikoloji kendisini ekonomiye uyarlar. Ama bu uyarlanma karmaşık bir süreçtir [...] bir yandan "ipliğin"in* hareketinin "demir yasaları" [işler...], öte yandan da, "ipliğin" üzerinde ve tam da onun hareketi sayesinde, "hayatın esvabı" olan ideoloji [gelişir].[6]

Açıktır ki Plehanov burada (pek başarılı olmasa da) yapı-üstyapıdan daha tatmin edici bir model bulmaya çalışıyor. Marx'ın, fikirlerin incelenmesi konusundaki çekincesinin farkında, ve şunu kabul ediyor:

> Bu alanda bizim için pek çok şey hâlâ karanlıktadır. Ama karşılaştıkları güçlüklerin önemini hiçbir zaman anlama-

* Burada geçen *string* kelimesi, hem toplum hayatının bütününü simgeleyen bir "akor"a karşılık çalgının tek bir teli, hem de giysinin tamamına karşılık "iplik" anlamına geliyor. Plehanov'un tırnak içinde kullandığı bu benzetme, Nikolay Mihaylovski'ye ait: "Engels, Kautsky ve diğerlerinin eserlerinde tarihsel içeriği haiz iyi bazı bölümler için ekonomik materyalizm nitelemesi kullanılması gereksizdir, zira bu yazarlar pratikte toplum hayatının tamamını dikkate alırlar – her ne kadar ekonomi teli akorda baskın olabilse de". Plehanov, burada sözü edilen kitabının "Modern Materyalizm" başlıklı bölümünde esasen Mihaylovski'ye cevap veriyor ve kelimeyi "iplik" anlamında kullanıyor. Williams'ın aktardığı pasajın tamamı şöyle: "[...] Sayın Mihaylovski'ye şunu hatırlatmamız lazım: İdeolojinin gelişimiyle ilgili meselelerde, 'ipliği' en iyi bilenler bile, özel bir yetenekten, yani *sanat duygusundan* mahrum iseler zaman zaman acze düşebilirler. Psikoloji kendini ekonomiye uyarlar. Ama bu uyarlanma karmaşık bir süreçtir, ve onun izlediği seyrin tamamını kavrayabilmek ve onu fiilen olduğu şekliyle hem kendine hem başkalarına canlı biçimde tasvir edebilmek için, sık sık sanatçının yeteneğine ihtiyaç duyulur. Sözgelimi Balzac, yaşadığı toplumdaki çeşitli sınıfların psikolojisini açıklamakta büyük başarı göstermiştir. İbsen'den ve daha pek çoklarından da öğreneceğimiz çok şey var. Umalım ki ilerde, bir yandan 'ipliğin' hareketinin 'demir yasalar'ını kavrayabilen, öte yandan da 'ipliğin'in üzerinde ve tam da onun hareketi sayesinde 'hayatın esvabı' olan ideolojinin nasıl geliştiğini kavrayıp gösterebilen böyle sanatçıların sayısı daha da artsın": *The Development of the Monist View of History*, V. Bölüm "Modern Materialism", 4. kısım, İng. çev. Andrew Rothstein. Kaynak: https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1895/monist/ch05d.htm#f72 – e.n.

yan ve her sorunu şu meşhur "etkileşim"leriyle çözebileceklerini zanneden idealistler için, hele hele eklektikler için karanlıkta olan şeyler daha da fazladır. Onların gerçekte hiçbir şeyi çözdükleri yok, yalnızca karşılaştıkları güçlüklerin arkasına saklanıyorlar.[7]

O halde, bir etkileşim vardır, ama bu, ekonomik unsurun örgütleyici gücü kabul edilmeden olumlu bir şekilde anlaşılamaz. Bir Marksist kültür kuramı, çeşitliliği ve karmaşıklığı teslim edecek, değişim içindeki sürekliliği dikkate alacak, tesadüflerin payına ve bazı sınırlı özerkliklerin varlığına yer verecektir; ama bu çekincelerle birlikte, ekonomik yapının gerçeklerini ve bunun sonucu olan toplumsal ilişkileri, bir kültürün örüldüğü ve bir kültürü anlamak için takip edilmesi gereken ana iplik olarak alacaktır. Temellendirilmiş bir kuramdan ziyade bir vurgu düzeyinde kalan bu unsur, yüzyılımızın Marksistlerinin geleneklerinden aldıkları unsurdur.

II

Son otuz yılda İngiltere'deki Marksist yazın hem nitelik hem de durum itibarıyla çok karışık olmuştur. 1930'ların siyasal yazıları, esas itibarıyla, Marksist incelemelerin bilinçli bir şekilde geliştirilmesinden ziyade İngiltere ve Avrupa'daki gerçek koşullara bir tepkiydi. Koşullar, yetersiz kaldığı durumlarda bile tepkiyi haklılaştırıyordu. Ancak sonuçta, pek çok İngiliz okur Marksist kuramla ilk kez, aslında hem ilgi hem de niyet bakımından yerel ve geçici olan bu yazılar dolayımıyla tanıştı. Kuşkusuz bunlar arasından, her genel hareket-te görülen ahmaklar geçidi türünden bir derleme yapmak mümkün olmuştur. Bu türden bir teşhirin Marksizmi hakkıyla ele almaya uygun bir yaklaşım olacağını düşünmem mümkün değil, ancak Marksistlerin de şunu hatırlamasında

fayda var: Pek çok hata yapılmıştır ve en popüler kimi yazılarda görülen o şaşmaz dogmatik ton nedeniyle bunlar pek de kolay affedilir hatalar değildir. *Tutsak Zihin: Sosyalizm ve Kültür Devrimi* türünden bir makale derlemesi, nitelik bakımından her zaman karışıktı, ama bugün ne kadar geçici olduğu da büyük bir açıklıkla görülüyor – kitabın o dönemde gerçekçi görünmesinin sebebi tam da bu olmalı. Sunuş bölümünde "bu kitabın tamamında bir omurga gibi izlenebilecek inancın"[8] R. E. Warner'ın yargısı olduğu söylenir:

> *Kapitalizmin artık kültüre ihtiyacı kalmamıştır.* Bir yandan, kapitalizmin maddi duraklaması, üretim süreci için giderek daha az sayıda âlime, bilim adamına ve teknisyene ihtiyaç duyulmasına yol açıyor. Öte yandan, kendisini artık ilerici bir güç olarak temsil edemeyen kapitalizm, kültürün ve ilerlemenin genel ideallerine destek verilmesini teşvik edemiyor.[9]

İddia genel itibarıyla tanıdık, ama kapitalizmin, sadece geçici bile olsa kendini toparlama gücünün hafife alınmış olduğu açık; bunun sonucunda, buhran deneyimine bağlı olarak alınan tutumların hepsi, ekonomik durum değiştiğinde boşa çıkmıştır. Siyaset konusundaki hemen her kehanet yanlış çıkmış, ama Marksistlerin, bir ekonomik sistem için ölüm kalım meselesi olan bu tür konulara özel bir vukufla baktıkları yolundaki iddiaları, hatanın teslim edilmesini zorlaştırmıştır. Yukarda aktarılan türden ifadeler, genel olarak, yeniden gözden geçirilmemiş ya da yeniden tartışılmamış, sadece terk edilmiştir.

Bununla birlikte, Warner'ın kültüre ilişkin genel iddiası makuldür:

> Kültürün ilerlemesi, kültürün maddi koşullarının ilerlemesine bağlıdır; özellikle de, tarihin herhangi bir dönemi-

nin toplumsal örgütlenişi o dönemin kültürel olanaklarının sınırını belirler. Yine de, tarih boyunca kültür ile toplumsal örgütlenme arasında sürekli bir etkileşim olmuştur. Kültürün, olanaklı olanın ötesine geçemeyeceği doğrudur, ama toplumsal örgütlenme, kültür açısından hem olanaklı hem de makbul olanın gerisinde kalabilir, nitekim kalır da. Hem toplumsal örgütlenmenin çeşitli formları arasında hem de kültürün çeşitli formları arasında süreklilik vardır, ama kültürel süreklilik daha belirgindir, çünkü her şeyden önce, olanakları öngörmek onları hayata geçirmekten daha kolaydır; ayrıca, toplumda belirli bir zamanda üst konumda olan çıkar sahipleri, bütün içindeki herhangi bir yeniden düzenlemeyle konumlarını kaybedecekleri için, değişim ve ilerlemeye mümkün olduğunca direneceklerdir. Toplumsal örgütlenmede bir değişimin zorunlu olduğu tarihsel dönemlerde, kültür, toplumun kadim standartlarıyla karşıtlık içine girer; bunlar, geçmişin kültürü tarafından yüceltilmiş ve gerektiği gibi itibar görmüş, ama geleceğe yönelik daha ileri bir hamle için yetersiz ve ilhamdan yoksun oldukları görülmüş standartlardır.[10]

Bu satırlar, buraya kadar izini sürdüğümüz, "kültür"ün modern anlamlarını oluşturan fikir ve duyguların gelişimiyle bariz ilişki içinde. Ama bunun gerçek anlamda Marksist bir yorum olduğundan emin değilim. Kültürün maddi temelini kabul etmekle birlikte, Arnold'dan mülhem kültür tanımına fazla yakın: Bu tanıma göre kültür ekonomik ve toplumsal örgütlenmenin ilerisinde olabilir, ideal olarak geleceği somutlaştırır. Marksist olarak yazan pek çok İngiliz'de bunu fark etmişimdir. Esasen romantiklerden başlayıp Arnold ve Morris'e uzanan bir geleneğe Marx'tan bazı cümleler eklenmiş, ama gelenek eski çerçevesi içinde devam etmiştir. 1930'ların "Marksist" yazılarının çoğu aslında çağdaş top-

lumda sanatçı ve entelektüele yer olmadığı yolundaki eski romantik itirazdan ibaretti, sadece işçilerin eski sistemi sona erdirip sosyalizmi kurmak üzere olduğu, ve o zaman sanatçı ve entelektüel için böyle bir yerin sağlanacağı ekleniyordu. İşsizlik, yoksulluk ve faşizme karşı birbirini tamamlayan itirazlar samimiydi; ama işçilerin davasının entelektüellerin davasına dönüştürülmesi her zaman çökmeye mahkûmdu: ya entelektüeller kendilerine başka yollarla bir yer buldukları için, ya da işçilerin davası kendi önceliğini ortaya koyduğu ve kolayca kabul edilip benimsenmesi mümkün olmayan yönlere gittiği için. 1930'ların Marksist yazınını, genel yönleri itibarıyla, Gissing bağlamında tarif ettiğim "olumsuz özdeşleşme"nin yeni bir örneği olarak tanımlarken, kuşkusuz geçmişte yaşananlara bugünden bakmak gibi bir avantajım var: Olumsuz özdeşleşmenin başat özelliği, gerçek toplumsal kriz anlarında çökmesi ve siyasetten soğuma, döneklik, ya da kimi zaman vazgeçilen davaya amansızca saldırma gibi tepkisel davranışlara yol açmasıdır. Bunun bir yasa hükmünde olduğuna, işleyişinin toplumdaki muazzam baskılara tabi olduğuna inandığım için, tek tek isimleri sayıp dökmek gibi bir niyetim yok. Yalnızca "kültür"ün, o zamanlar sanıldığı kadar uzakta olmadığı, geleceğe sanıldığı kadar sağlam bağlarla bağlı olmadığı gerçeğine işaret etmem yeterli.

Alick West'in *Kriz ve Eleştiri* (1937) kitabında, romantik düşünce ile Marksist düşünce arasındaki devamlılığa ilişkin bir değerlendirme vardır. Şöyle der West:

> Romantik eleştiri büyük bir başarıydı. Toplumsal ilişkilere sanattaki güzelliğin teşekkülü olarak bakması; bu ilişkilerde bir çatışma ve antagonizma görmesi ve söz konusu çatışmanın sanatla çözüleceğini öngörmesi; şiiri insanlığın zulüm ve adaletsizliğe karşı yükselen sesi olarak tasav-

vur etmesi ve bu ikisine son verme işinde şairlere düşen görevi tarif edişi – bunların hepsi son derece değerli fikirlerdir. Bu fikirleri kötüye kullanmak, toplumsal anlamlarından soyutlamak, ya da yalnızca içerdikleri idealizme sahip çıkmaktansa, onları kullanmalıyız. Ancak tam da o idealizm yüzünden bu fikirleri oldukları gibi kullanamayız. Daha önce işaret edildiği gibi, romantik şairler kendi özel koşulları içinde toplumsal tasavvurlarına maddi bir anlam veremiyorlardı. [...] Dolayısıyla romantik eleştiride, sanattaki güzelliği oluşturan toplumsal ilişkiler, gerçek toplumsal ilişkiler değil, bu ilişkilerin tasavvurlarıdır.[11]

Sanat ve Kültür gibi soyutlamaların, gerek sanatın kendi içinde gerek hayatın genelinde tatmin edici toplumsal ilişkilerin bir ikamesi oldukları kesinlikle doğrudur. Buradan doğan geleneğin en bariz zaafının, Sanat ve Kültür'ün "üstün gerçekliği"ni kurup sürdürmeye muktedir bir toplumsal güç bulamaması olduğu da doğrudur.West, kendi çözümlemesinde, Marx'ın romantik idealizmin içini maddi toplumsal ilişkilerle doldurarak onu dönüştürdüğünü ileri sürer. En azından, Marx'tan feyzalan Morris'in, işçi sınıfının sosyalizm mücadelesinde bu amaçlara götürmeye yetecek bir toplumsal güç bulduğu doğrudur. Ne ki bu, meseleyi Marksist çerçevede ortaya koymanın yolu olmayabilir. E.P. Thompson, Morris'i Marksist bakışla okuduğu yakın tarihli çalışmasında şunları yazıyor:

> Değişim, büyüme ve bozulma konusundaki bu diyalektik anlayış [Morris'in] yazılarında hep mevcuttu, ama o, insanın ekonomik ve toplumsal gelişimini her zaman temel süreç olarak gördü ve sanatların edilgin bir şekilde toplumsal değişime bağımlı olduğunu öne sürme eğiliminde oldu. [...] Morris, sanatın *ideolojik* rolünü, insanları ve bir bütün olarak toplumu *değiştirmedeki* etkin aracılığını, insanın sı-

nıflara bölünmüş tarihindeki aracılığını yeterince vurgulamamıştır.[12]

Sorun çok zor, ama bir Marksistin, "insanın ekonomik ve toplumsal gelişimini her zaman temel süreç olarak" gördüğü için Morris'i eleştirmesi kuşkusuz şaşırtıcı. Genelde, Marx'ın tam da bunu söylediği, Marksistlerin savunmak istediği duruşun da bu olduğu varsayılmıştır. Sanatın "toplumsal değişime bağımlı *olduğu*" anlaşılıyor; ama belki de fark "*edilgin bir şekilde* bağımlı" olma noktasındaydı. Morris kimi zaman sanatın davasının sosyalizmin başarısına eşlik etmesi gerektiğini ileri sürmüştür ve bu (gerçi tamamen soyut bir iddiadır çünkü şu ya da bu türden bir sanat her halükârda üretilmeye devam edecektir) pekâlâ yanlış olabilir. Ama ne anlamda yanlış? Marksist olmayan pek çok kişinin söyleyeceği gibi, sanat bu kadar basit bir denkleme tabi olmayacağı için mi? İngiliz Marksistlerinin apaçık nedenlerle gerçekleştirmek istedikleri başarıda olduğu kadar, mücadele içinde de iyi sanat üretmek mümkün olduğu için mi? Bu nokta bizi yalnızca temel Marksist duruşla ilgisi açısından ilgilendiriyor. Thompson'ın Morris'te eleştirdiği "temel süreç", kuşkusuz Marx'ta "bilinci belirleyen" "gerçek temel"dir. Engels, "bütün bu fiilî mücadelelerin savaşan tarafların zihnindeki yansımaları"ndan söz etmişti; kuşkusuz Marksist bir okumayla sanat da bu yansımalardan biridir. Engels bu tür yansımaların "tarihsel mücadelelerin seyri üzerinde etkide bulun[duğunu] ve pek çok durumda onların *formunu* belirlemede ağırlığını koy[duğunu]" söylüyordu. Ralph Fox, edebiyata dair bir başka Marksist görüş ortaya koyan *Roman ve Halk* kitabında "ama yalnızca formunu"[13] diyerek bu noktanın altını çizer. O zaman, sanat hangi Marksist anlamda, "insanları ve bir bütün olarak toplumu *değiştirmedeki* etkin aracı"lık rolüne sahiptir? Marx ve Engels "yansımalar"ın

koşulların bütünü üzerindeki etkisini inkâr etmemiştir, ama yansımalardan bir tanesinin –sanatın– "insanları ve bir bütün olarak toplumu" değiştirebilecek olması onların yaptığı türden bir vurguyla pek bağdaşmıyor. Gelgelelim, sanata böyle bir işlev yüklenmesi, romantik tavırda yaygındır: yasa koyucu olarak şair. Yine de West'ten anladığımız kadarıyla bu, toplumsal gerçekliğin bilinmemesinden kaynaklanan idealist bir tavırdır. Sanatla ilgilenen İngiliz Marksistlerine şunu sormak kuşkusuz yerinde olacaktır: Bu, Marx'ın romantizmi dönüştürmesinden ziyade, romantizmin Marx'ı massetmesi değil mi? Hangisinin tercih edileceği kişiden kişiye değişir; ama öyle veya böyle, durumun açıklığa kavuşturulması gerekiyor: Sanat ya edilgin bir şekilde toplumsal gerçekliğe bağımlıdır, ki ben bunu mekanik materyalizmin bir önermesi veya Marx'ın kaba bir yanlış yorumlanışı olarak görüyorum; ya bilincin yaratıcısı olarak sanat toplumsal gerçekliği belirler, ki bu da romantik şairlerin zaman zaman ileri sürdükleri önermedir; veya son olarak, sanat, son kertede, diğer her şeyle birlikte gerçek ekonomik yapıya bağımlı olsa da, kısmen bu yapıyı ve onun sonucu olan gerçekliği yansıtırken, kısmen de gerçekliğe yönelik tutumlar üzerinde etkide bulunarak onu değiştirme işini sürekli destekler *ya da engeller*. Marksist kültür kuramlarını karışık buluyorum, çünkü farklı durumlarda ve farklı yazarlar tarafından, bu önermelerin hepsinin ihtiyaca göre kullanıldığını düşünüyorum.

Kültür üzerine yazan ve siyasi görüşleri itibarıyla Marksist olan birçok İngiliz yazarın asıl derdi, Marksizme yöneltilen bildik bir eleştiriye –yani, Marx'ın yapı-üstyapı kuramıyla düşünsel ve imgesel yaratıcılığa o zamana kadar atfedilen değeri azalttığı iddiasına– karşılık, kültürün varlığını ve önemini savunmak olmuştur. Tabii ki Marx'ı eleştirmeye girişenler arasında onun yazdıkları konusunda deh-

şet verici bir cehalet görülür; "üstyapı" terimi de, adeta bir küfürmüşçesine, olmadık anlamlar yüklenerek ele alınmıştır. Siyasi önyargının bunda rol oynadığı açık. Fakat yine de, Marx'ın bu tür eserlerin değerini bir anlamda gerçekten azaltmış olduğunun nasıl inkâr edilebildiğini de anlamıyorum: Marx'ın sanat ve edebiyata saygı duymadığını, bunları büyük ve önemli insani başarılar olarak görmediğini söylemek istemiyorum, ama o zamana kadar yaygın olarak inanılan bir şeyi, yani insanlığın gelişiminin bu tür eserlere bağlı olduğu inancını reddetmişti: "İnsanların varoluşunu belirleyen, bilinçleri değildir; bilakis, toplumsal varoluşları bilinçlerini belirler." Kendilerini insanlığın öncüleri olarak düşünmeye alışmış düşünür ve sanatçılarda bu sözler tam anlamıyla şok yaratmış olmalı, zira maruz kaldıkları konum değişimi, Darwin'in insanlığın tamamı için yarattığı değişimle kıyaslanabilir. Marksizmin daha sonraki gelişiminin önemli bir kısmı, kültür konusunda, bu tepkiyle belirlenmiştir denebilir. Marksistler kültüre büyük değer verdiklerini göstermek zorunda olduklarını hissetmişlerdir, oysa kültürün önemli olduğunu kanıtlamak, en azından başka düşünürler açısından, gerekli bile görülmemiştir. Farklı bir tedrisattan geçmiş olanlar, sözgelimi edebiyat üzerine sıradan bir Marksist kitabın, işe edebiyatın değerli olduğunu kanıtlayarak başlamasını şaşırtıcı bulurlar: onlara göre bu zaten tartışma konusu bile değildir – bu noktada insanın aklına faydacılara aynı şeyi söyleyen Mill geliyor. Ancak, bu yazıların bazılarına sadece bu çerçevede bakılabilse de, Marksizm büyük bir yorumlayıcı ve etkin hareket haline geldiği ölçüde bir kültür kuramına da kuşkusuz ihtiyaç vardı. Yalnızca geçmişin ve bugünün kültürünün Marksist çerçevede yorumlanması gerektiği düşünülmüyor, aynı zamanda geleceğin kültürünün de öngörülmesi gerektiğine inanılıyordu (ve bu ikincisi, bütünüyle Marksist olduğu kuşkuluysa da, çok yaygındı). İn-

giltere'de bu iş esas itibarıyla edebiyat bağlamında yapılmıştır, bizim de burada onun mahiyetine bakmamız gerekiyor.

Kuram tipik biçimde, West'in aşağıdaki satırlarında olduğu gibi, dilin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerle başlar:

> Dil [...] bir toplumsal örgütlenme formu olarak gelişmiştir. Sanat olarak edebiyat bu gelişmeyi sürdürür. Edebiyat, dili yaşar; dilin kendi varoluşu itibarıyla hem yaratı hem yaratıcı olduğu toplumsal etkinliği sürdürür.[14]

Burada bir anda, dilin kökenlerine dair son derece karmaşık sorunla karşılaşıyoruz. West'in dayanakları Noire, Paget ve Marr; Caudwell ise, *Yanılsama ve Gerçeklik*'te, Paget dolayımıyla Darwin'den, ama onun yanı sıra Laguna'dan devşirilmiş tezi temel alıyor. Dilbilim kuramı hem çok uzmanlaşmış hem de çok tartışmalıdır, kökenler meselesi de ister istemez bir ölçüde spekülatiftir. Dilin toplumsal niteliği üzerine genel bir vurgu hemen kabul edilebilir; nitekim pratikte dilin bir toplumsal örgütlenme formu olarak işlediği ve temsil ettiği şeyin salt bir birikimden öte bir etkinlik olduğu söylenebilir. Ama West'in iddiasının nereye varacağı, "örgütlenme" ve "etkinlik" kavramlarına yüklediği özgül ve son derece tartışmalı anlamlardan bellidir. Şöyle devam eder:

> edebiyat eserindeki değerin kaynağı, yazarın vizyonunu, görme gücünün gelişiminin devamı, dili kullanımını da [...] konuşma gücünün devamı haline getiren toplumsal enerji ve etkinliktir; yalnızca tüketicinin, toplumun zaten üretmiş olduğu şeyi kullanması değil. O değeri algılayışımız, aynı toplumsal enerji ve etkinliğin bizim içimizde uyarılmasıdır.[15]

Burada, göründüğünden çok daha az şey söyleniyor. Hiç kimsenin ortadaki ifadelere şaşıracağını sanmıyorum. Burada da, iddianın varacağı yer kelimelerin formunda belli ediyor

kendini. Zira West artık şöyle devam edebilir: "Edebiyatın değeri, toplumsal enerjinin örgütlenmesini devam ettirmesine ve değiştirmesine dayanır; değeri, aynı türden enerjinin içimizde uyanmasıyla algılarız."[16] Buradan hareketle, değerli edebiyatı, "zamanının en etkin grup ve eğilimi"nden pay alan edebiyat olarak tanımlamak, sonra da bu tanımı çağdaş çerçeveye uyarlayıp edebiyatı "en yaratıcı hareket olan [...] sosyalizm"le özdeşleştirmek kolay olur. "Sonuç olarak, toplumumuzdaki en yaratıcı hareketin ileri gitmesine yardımcı olup olmadığımıza bakarak hayatlarımızı eleştirmek, edebiyat eleştirisinin tek etkin temelidir."[17] Buradan, Marksizmi dile düşüren edebiyat eleştirisi türüne varmak için tek bir adım kalıyor (gerçi, hakkını verelim, estetik yargının gerçekliğini vurgulayan West bu adımı atmıyor): "Bir eser, eğilimi itibarıyla sosyalist midir değil midir? Toplumdaki en yaratıcı hareketin ileriye gitmesine yardımcı olmakta mıdır?" – bu ölçütler edebiyatı tamamen siyasi bağlılıkları çerçevesinde tanımlar. Marksistler, kuramda olduğu kadar pratikte de aynı kararlılıkla, bu tür bir vargıyı reddetmek için herkesten çok emek sarf etmelidir. Ancak, gayet verimli olabilecek bir tezin, bu türden ya da benzer bir sonuca ulaşmak gerektiği varsayımı yüzünden nasıl çarpıtıldığını görebiliyorsunuz. Üstelik, Marx'a yüklenmeye gerek bile olmayan bir sonuç bu. Edebiyatın, genel anlamda, toplumsal bir etkinlik olduğu açıktır; değer de gerçekten, yazarın, doğrudan edebi terimlerle (yani dil haline gelmiş bir amaç olarak) görünür olan ve tartışılabilen, belli enerji türlerine erişim gücüne dayanır, ama kökeninin, edebiyatın ötesinde, yazarın gerçeklikle olan ilişkilerinin bütününde yattığı kabul edilir. Bu enerjinin belirli türdeki bir toplumsal ya da siyasal faaliyete katılımla özdeşleştirilmesi, en hafif tabiriyle, kanıtlanmış değildir. Bu tür enerjinin açık olduğu durumlardaki olumlu kanıtlar, bu kadar basit bir denkleme işaret etmemektedir.

Cristopher Caudwell, bu İngiliz Marksist eleştirmenler arasında en ünlüsüdür, ama ilginç bir etki yaratmıştır. Kuramları ve çizdiği anahatlar geniş ölçüde bilinir, oysa aslında edebiyatın kendisi hakkında fazla bir şey söylememiştir, ki bu daha da ilginçtir. Mesele yalnızca, ortaçağdan Elizabeth dönemine tiyatronun gelişimini onun gibi değerlendiren,[18] ya da *Macbeth*'teki "uyku" dizelerini[19] onun gibi açımlayan birinin edebiyat konusundaki yeterliliğine güvenmenin zor olması değil; Caudwell'in tartışmalarının büyük kısmı, yanlış olmaya bile yetecek kadar sarih değildir. Öte yandan, olağanüstü geniş bir ilgi alanı etrafında sayısız düşünce geliştirmiştir. Bugün bunlardan hangilerinin hakikaten Marksist olarak tanımlanabileceğine karar vermek zor. Son zamanlarda Caudwell'in eserlerinin değeri üzerine İngiliz Marksistleri arasında dönen bir tartışmada olağanüstü görüş farklılıkları ortaya çıktı: George Thomson, *Yanılsama ve Gerçeklik*'in "bir Marksist sanat kuramı geliştirme yönündeki ilk kapsamlı girişim"[20] olduğunu söyleyip eserin bu anlamda büyük bir başarı olduğunu ima ederken, J.D. Bernal şu sonuca varıyordu: "Caudwell'in entelektüellere, özellikle de edebiyatçı entelektüellere böylesine çekici gelmiş ve hâlâ da geliyor olmasının başat nedeni, popüler bilimin dilini kullanmış olmasıdır."[21] Bernal, Caudwell'in kitaplarındaki formülleştirmelerin, "Marksizmin değil, [...] çağdaş burjuva bilim felsefesinin"[22] formülleştirmeleri olduğunu ekler. Bu, Marksist olmayan birinin karara bağlayamayacağı bir tartışmadır.

Bununla birlikte, Caudwell etrafındaki Marksist tartışmanın merkezinde, büyük ölçüde, bu kitapta daha önce ele aldığımız sorunun ta kendisinin bulunduğunu belirtmekte yarar var. Marksizmin ekonomi ve siyasetteki yararına inanmış bazı yazarların, "üstyapı"nın işleyişini, özellikle de sanatların imgesel rolünü açıklamaya çalışırken, başka Marksistlerin "idealist şaşkınlık" olarak nitelediği bir tutumu ıs-

rarla benimsemiş olmaları da önemlidir. Sorun, Caudwell'in sanatın değerine ilişkin tanımıyla ortaya konabilecek temel bir noktada düğümleniyor:

> Sanatın toplum açısından taşıdığı değer, sanat sayesinde duygusal bir uyumlanmanın mümkün olmasına dayanır. İnsanın içgüdüleri, sanatta, gerçekliğin değiştirilmiş formuyla karşı karşıya kalır ve bu şekilde uyanan duyguların belirli bir düzenlenişiyle, yeni bir tutum, bir uyumlanma ortaya çıkar.[23]

Bu sürecin sanatçı cephesindeki yanı şöyle tanımlanır:

> Sanatçı sürekli, henüz formüle edilmemiş yeni duyguların kuşatması altındadır; sürekli olarak, henüz bilinmeyen güzellikleri ve duyguları kavramaya çalışır; yüreğinde sürekli, gelenek ile deneyim arasındaki bir gerilimi hisseder. Tıpkı bilim insanının dış gerçekliğin yeni alanlarını keşfetmesi gibi, sanatçı da sürekli yüreğin yeni dünyalarını keşfeder. Dolayısıyla her ikisi de kâşiftir ve bu nedenle de zorunlu olarak belli bir yalnızlığı paylaşırlar. Ama bilim insanı ve sanatçı bireyci ise, bu onların toplum dışı olmalarından değil, tam da toplumsal bir görevi yerine getirmelerindendir. Onlar sadece, henüz topluma ait olmayan alanları toplumsal alana çekmekle uğraşmaları ve onun için ayaklarının her iki dünyaya da basmak zorunda olması anlamında toplum dışıdırlar.[24]

Caudwell'e göre temel tartışma, bu iki dünyanın mahiyeti üzerinedir. *Yanılsama ve Gerçeklik*'te şöyle yazar:

> Bilim ile sanat arasındaki bağın, ikisinin aynı dil içinde yaşayabilmesinin nedeni şudur: eylemin öznesi ile bilginin öznesi aynıdır – soy-yapı [*genotype*]. Eylemin nesnesi ile bilginin nesnesi de aynıdır – dışsal gerçeklik. Soy-ya-

pı, kendini gerçekliğin başka bir kısmının karşısında bulsa da yine o gerçekliğin parçası olduğundan, bu ikisi etkileşim içinde olur; gelişme mevcuttur, insan düşüncesinin ve insan toplumunun bir tarihi vardır.[25]

İlk bakışta, kuşkusuz, "dışsal gerçeklik"le etkileşim içinde olan bu "soy-yapı" yorumu Marx'tan biraz uzak gibi görünür; bu yalnızca Caudwell'in ilk yazılarında değil, güzellik üzerine kaleme aldığı daha sonraki makalesinde yer alan "iki dünya" ifadesinde de böyledir. Aslında göründüğü kadarıyla bu tür yazılarda, Marx'ın "gerçek temel" ile "bilinç" arasındaki, dolayısıyla yapı ile üstyapı arasındaki ilişkiye dair temel anlayışı yeniden değerlendirilmektedir. Pratikte bu nokta, sanatın, dolayısıyla genel olarak kültürün (düşünsel ve imgesel faaliyetin) rolü üzerine bir tartışma olarak kendini gösterir. Bir tarafta "realizmi" savunanlar (Engels'in ifadeleriyle "tipik koşullardaki tipik karakterler"i analitik ve sentetik biçimde somutlaştıran, sanatın amacının gerçekliği doğru biçimde "yansıtmak" olduğunu savunan akım), diğer tarafta ise, buna ek bir koşul daha ekleyenler vardır – Gorki'nin aşağıdaki sözlerinde olduğu gibi:

> Mit bir icattır. İcat etmek demek, verili bir gerçeklik toplamından onun ana fikrini çıkarmak ve bu fikri bir tasvirde somutlaştırmak demektir – realizme böyle ulaşırız. Ama eğer, verili gerçeklikten çıkardığımız fikre –onu hipotez mantığıyla tamamlayarak– makbul ve olanaklı olanı da ekler, ve böylelikle imgeyi tamamlarsak, mitin temelinde yatan ve gerçekliğe karşı devrimci bir tutumu –pratik bir şekilde dünyayı değiştiren bir tutumu– kışkırttığı için son derece yararlı olan o romantizmi elde ederiz.[26]

Ben bunu, realizmin "sosyalist realizme" doğru ilerlemesi olarak görüyorum, çünkü "gerçekliğe karşı devrimci bir

tutum" ancak "makbul ve olanaklı olan"ın sosyalist olması halinde uyandırılabilir. Süreç, siyasal bir bağlılıkla özdeşleşme şeklinde tanımlanıyor. Böyle olmasa, yöntem rahatlıkla "sosyalist romantizm" olarak tarif edilebilirdi – yani West'in bahsettiği, idealizmin maddi bir içerikle dönüştürülmesi.

Fakat "makbul ve olanaklı olan"ın kaynağının hâlâ tanımlanması gerekiyor. Bu kaynağı, toplumsal süreçte zaten etkin ve bilinçli olan yeni toplumsal güçlerde bulmak Marksist tutumla bağdaşır. Ama İngiliz yazarlar, "makbul ve olanaklı olan"ı, Caudwell'in söz ettiği bireyin "içsel enerjisi"nde aramak gibi belirgin bir eğilim içindedir. Bu, Marx'ı geliştirmek olarak yorumlanabilir, ama onun "varoluş" ve "bilinç"le ilgili temel önermesini reddetmektedir. Nitekim, İngiliz yazarların bir Marksist kültür kuramı oluşturma girişimlerine baktığımızda, romantizm ile Marx arasında, temel İngiliz geleneği olan kültür fikri ile Marx'ın onu çok parlak bir şekilde yeniden değerlendirişi arasında bir etkileşim olduğunu görürüz. Sonuç olarak bu etkileşimin hâlâ tamamlanmaktan çok uzak olduğunu söylememiz gerekiyor.

III

19. yüzyılın zorla –ve değişimin boyutları yüzünden hızla– öğrendiği hayati ders şuydu: Temel ekonomik örgütlenme, içerdiği manevi ve düşünsel kaygılardan ayrılamaz ve soyutlanamaz. Toplum da, bireyin deneyimi de aynı ölçüde dönüşüyordu, ve anlaşılıp yorumlanması için hiçbir geleneksel yöntemin yeterli olmadığı bu itici gücün bütün boyutlarıyla bilincine varılması gerekiyordu. Bunun altını Marx kadar başkaları da çizdi, başkaları da bu konuda çalıştı; ama Marx'ın belirleyici katkısı, muğlak bir kavram olan "sanayiciliğe" toplumsal ve tarihsel bir tanım kazandırması oldu. Ortak hayatımıza dair bütünlüklü ve doğru bir bilinç oluş-

turacağımız malzemelerin tümü elimizdeydi artık. Bu arada, bütün bunların altında da, topluluğun pratik araçları, deneyimle yavaş yavaş öğreniliyordu.

Marx'ın özel öğretisi hâlâ kaçınılmaz olarak tartışmalı olsa da, yaptığı vurgu genel zihnin parçası olmuştur. Bugün sormak zorunda olduğumuz soru –Marx'ın ekonomi ve siyaset kuramının geçerliliğini burada tartışamayağımız için– Marksizmin kültür hakkındaki düşüncemizde bıraktığı etkiyle ilgili olmalıdır. Temel soru, genelde ortaya atıldığı şekliyle, ekonomik unsurun gerçekten belirleyici olup olmadığıdır. Bu konudaki tartışmaları izledim, ama bunun sonuçta cevaplandırılamaz bir soru olduğunu düşünüyorum. Ekonomik değişimin biçimlendirici etkisini ayırt etmek tabii ki mümkün, özellikle de bu kitabın ele aldığı dönem için. Ama zorluk, pratikte hiçbir zaman yalıtılmış biçimde görünmeyen bir etkenin nihai önemini kestirmekte yatıyor. Ekonomik değişimi hiçbir zaman nötr koşullar altında gözlemleyemeyiz, tıpkı bir çevre içinde somutlaşmış hale geldikten sonra incelenmeye açık olan kalıtımın tam etkisini de bu şekilde gözlemleyemeyeceğimiz gibi. Marx'ın tarihsel çözümlemeyle genel çerçevede tarif edebildiği kapitalizm ve sanayi kapitalizmi, mevcut bir kültürün içerisinde görünürlük kazandı. İngiliz ve Fransız toplumlarının her ikisi de bugün kapitalizmin belirli bir aşaması içindedirler ama kültürleri, geçerli tarihsel nedenlerle, gözle görülür şekilde farklıdır. Her ikisinin de kapitalist olması son tahlilde belirleyici olabilir, ve bu durum toplumsal ve siyasal eyleme rehberlik edebilir, ama açıktır ki, kültürleri anlamak istiyorsak, kendini açıkça ortaya koyan şeye bağlı kalmamız gerekir: bir bütün olarak yaşam tarzına. Pek çoğumuz Marksist kültür yorumunun Marx'ın formülü üzerinden çok katı bir metodolojiye bağlı olduğunu hisseder, bu yüzden de sözgelimi bir ulusun edebiyatını incelemek istediğimizde işe önce edebiyatla birlikte

var olan ekonomi tarihiyle başlamak, sonra da bu tarihin ışığında yorumlamak üzere edebiyatı ona eklemek zorunda olduğumuzu düşünürüz. Bu yöntemin zaman zaman öğretici olduğu doğrudur, ama genel olarak hem zorlama hem de yapaylık içeriyor gibidir. Zira, ekonomik unsur belirleyici olsa bile, belirlediği şey bir yaşam tarzının tamamıdır ve edebiyatla ilişkisi kurulması gereken de, tek başına ekonomik sistem değil, budur. Toplumsal bütünü değil de, ekonomik durumun ve inceleme konusunun keyfî bir şekilde bağıntılandırılmasını rehber edinen bir yorumlama yöntemi, kolaylıkla soyutlamaya ve gerçek dışılığa götürür; örneğin Caudwell'in modern şiiri (yani 15. yüzyıldan sonraki şiiri) "*kapitalist* şiir"[27] olarak tarif etmesi böyledir, bu tanımda "kapitalist" sıfatının şiire uygun bir tarif olup olmadığı gösterilmek zorundadır her şeyden önce. Bu yaklaşım ayrıca, pratiğe yönelik somut yargıların yerini genelleştirmelerin almasına yol açar: örneğin, 20. yüzyıl Batı Avrupa toplum sisteminin "dekadan" olduğuna hükmedildiği için bu dönem Batı Avrupa edebiyatının da "dekadan" diye nitelenmesi – çözülüş unsurlarını istismar edip yansıtan kötü sanat eserleri ile, yönteminin ciddiliğinden ötürü çözülüş sürecini gösteren ve bu deneyimden geçmenin nasıl bir şey olduğunu ayrıntılarıyla ortaya koyan esaslı eserleri aynı kefeye koyan bir uygulamadır bu. Aynı yaklaşım, bence, bir bütün olarak kültürle ilgili çok müphem tariflere götürmektedir. Son üç yüz yıldaki İngiliz hayatını, düşüncesini ve imgelemini salt "burjuva" nitelemesiyle tarif etmek, günümüz İngiliz kültürünü "cansız" diye nitelemek, gerçekliği bir formüle feda etmek demektir. Bu noktanın Marksistler arasında hâlâ tartışılıyor olduğunu görmekten memnunum: Kimileri sınıflı bir toplumda yönetici sınıf etrafında "bir zihinsel etkinlik kutuplaşması" yaşandığını ve yönetici sınıf "burjuva" ise tüm zihinsel etkinliklerin de "burjuva" olduğunu savunuyor; bunu reddeden kimileri ise,

toplumun bilincinin her zaman bundan daha fazla çeşitlilik gösterdiğini, ekonomik bakımdan egemen olan sınıfla sınırlı olmadığını öne sürüyorlar.[28] Bu görüşlerden hangisi Marx'a daha yakın olursa olsun, kanıtlar açıkça ikinciden yana çıkıyor. Bütün bu noktalarda, Marksistlerin "kültür"ü bir terim olarak kullanma biçimlerinde genel bir yetersizlik var gibi görünüyor. Kültür kelimesi Marksistlerin yazılarında genelde bir toplumun düşünsel ve imgesel ürünlerini ifade eder; bu, "üstyapı" kavramının zayıf kullanımına tekabül eder. Ancak, toplumsal gerçekliğin bütün unsurlarının birbirine bağımlı olduğunu vurgulamalarına, ve analitik olarak hareket ile değişim üzerinde durmalarına bakıldığında, Marksistlerin mantıken "kültür"ü bütünlüklü bir yaşam tarzı ve genel bir toplumsal süreç anlamında kullanmaları gerektiği sonucu çıkar. Bu sadece sözel düzeyde kalan bir mesele değil, çünkü ikinci kullanımdaki vurgu, eleştirdiğim mekanik yöntemleri olanaksız kılar ve daha sağlam bir kavramaya temel oluşturur. Bununla birlikte sorun, Marx'ın özgün formülleştirmesindeki terimlerde yatmaktadır: Eğer "yapı" ve "üstyapı"yı, fikir verici bir analojinin terimleri olarak değil de gerçekliğin tanımı gibi kabul ederseniz, buradan hareketle yanlış yerlere varmanız doğaldır. Bunlar bir analojinin terimleri olarak görüldüğünde bile, işaret etmeye çalıştığım gibi, düzeltilmeye ihtiyaçları vardır.

Geçmişe ilişkin bu türden bir Marksist yorumun pratik sonuçlarından biri, sosyalist geleceğin kültürünü tanımlama yönündeki ısrarlı girişimlerde görülür. Eğer bir burjuva toplumunun basit ve doğrudan bir şekilde bir burjuva kültürü yarattığını düşünmeyi âdet edinmişseniz, sosyalist bir toplumun da yine basit ve doğrudan bir şekilde sosyalist bir kültür yaratacağını düşünmeniz muhtemeldir, ve o zaman böyle bir kültürün neye benzeyeceğini söylemenin de size düştüğünü düşünebilirsiniz. Aslına bakılırsa, geleceğin "sosya-

list kültürü" üzerine yapılan spekülasyonların çoğu ütopyacı bir alışkanlıktan öteye gitmez; bunları çok da ciddiye alamazsınız. Ama bu sorun, örneğin yeni topluma uygun edebiyatın önceden, otoriter bir talimat biçiminde tanımlandığı Rusya'da pratiğe dönüştü. Edebiyat ile toplum arasındaki ilişkiyi basit ve doğrudan bir ilişki olarak düşünme alışkanlığı söz konusuysa, böyle bir yöntem makul bulunabilir, bir "sosyalist realizm" seferberliği yürütmek makul görülebilir, ve bu seferberliğe cevaben üretilecek bir edebiyat elbette her zaman çıkacaktır. Ama "varoluşun bilinci belirlediği" konusunda Marx'la aynı fikirdeysek, şu ya da bu türden bir bilinci önceden buyurmak bizim için kolay olmayacaktır – meğerki onu buyuranlar kendilerini bir şekilde "varoluş"la özdeşleştirmiş olsunlar (nitekim bu işin teoride yapılma şekli genelde böyledir). Şahsen, sosyalist bir toplumda, temel kültürel beceriler geniş kesimlere yayılmış, iletişim kanalları genişletilip önleri açılmışsa, hazırlık mahiyetinde mümkün olan her şey yapılmış demektir diye düşünüyorum, ondan sonra ortaya çıkacak şey gerçekliğin tamamına verilmiş gerçek bir tepki olacak ve büyük değer taşıyacaktır. Diğer türlüsü, Lenin'in şu sözlerinde görülebilir:

> Her sanatçı [...] kendi ideallerine göre, her şeyden bağımsız olarak, özgürce yaratma hakkına sahiptir. Ancak, biz komünistler, elbette ellerimiz bağlı dikilip herhangi bir yönde kaos oluşmasına izin veremeyiz. Bu süreci bir plana göre yönlendirmeli ve sonuçlarını biçimlendirmeliyiz.[29]

Bu konuda "elbette" denecek hiçbir taraf yok; bilincin gelişmesi, "kaos" yaratacağı öngörülmek suretiyle değersizleştiriliyor (geçmişle ilgili mekanik tariflerde olduğu gibi). Mesele son kertede, güdülen politikanın ferasetli olup olmadığına, serbest mi totaliter mi olduğuna dayanmıyor; mesele, kültür kuramındaki bir yetersizliğe dayanıyor.

Bu nokta, son olarak, daha geniş bir temele oturtulabilir. Modern komünist pratik büyük ölçüde Lenin'e dayanmaktadır ve Lenin'in de bilincin gelişmesi konusunda Marx'la çeliştiği iddia edilebilir. Şöyle yazmıştır örneğin: "Bütün ülkelerin tarihi şunu gösterir ki, işçi sınıfı, sadece kendi çabasıyla, yalnızca sendika bilinci geliştirebilir."[30] Kendi için bir ideoloji geliştiremeyen işçi sınıfı hareketi, ya "burjuva ideolojisi" tarafından, ya da yine bizzat burjuva entelektüellerinin yarattığı sosyalist ideoloji tarafından "ele geçirilecek"tir. Burada "ideoloji" ve "bilinç"in hangi şekillerde kullanıldığı belirleyici önemdedir, ama

(i) eğer Lenin cidden ve devamlı olarak işçi sınıfının sosyalist bir ideoloji yaratamayacağını savunmuşsa, Marx'ın sınıf ile ideoloji arasındaki, ve varoluş ile bilinç arasındaki ilişkiye dair söyledikleri kolay kolay savunulamaz;

(ii) eğer "burjuva entelijansiyası" tek başına çalışarak "sosyalist ideoloji"yi yaratabiliyorsa, "varoluş" ile "bilinç" arasındaki ilişki yine baştan tanımlanmalıdır;

(iii) eğer çalışan insanlar gerçekten de bu kadar çaresiz bir durumdaysa, kendi başlarına "sendika bilincinin" (yani sosyalizm yolundaki olumlu bir tepkiden ziyade, kapitalizme karşı olumsuz bir tepkinin) ötesine geçemiyorlarsa, onlara ele geçirilecek "kitleler" olarak, iktidarın öznesi değil de nesnesi olarak bakılabilir. O zaman hemen hemen her şey haklı gösterilebilir.

Bu sorular etrafında kesinlikle ve gerçekten Marksist olduğu söylenebilecek tek bir yargıya varmak kolay değil. Mesele hayati, çünkü öyle görünüyor ki Marksist eleştiri ruhu ile komünist politikanın kimi görünür yönleri arasındaki bir dizi farklılığın altında bu yatıyor. Marksist kuramla ilgi-

lenmemizin nedeni, sosyalizm ve komünizmin şimdi önemli olması. Marksist kuramın dayandığı dürtüye önem verdiğimiz ölçüde, onu bir bütün olarak kültür alanında açıklığa kavuşturmaya çalışmaya devam edeceğiz.

Notlar

1 *Newcastle Chronicle,*12 Nisan 1887; aktaran *William Morris, Romantic to Revolutionary*; E. P. Thompson; Londra, 1955; s. 522

2 Karl Marx, "Önsöz", *Critique of Political Economy*, İngilizceye çev. Stone, s. 11.

3 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, İng. çev. De Leon, 1898, s. 24.

4 Engels, J. Bloch'a mektup, 21 Eylül 1890, *Selected Correspondence* içinde, s. 475.

5 G.V. Plekhanov, *In Defence of Materialism*, çev. A. Rothstein, (Londra, 1947) V, s. 207.

6 *A.g.e.*, s. 223 ve 237.

7 *A.g.e.*, s. 237.

8 *The mind in Chains*, ed. C. Day Lewis (Londra, 1937) s. 15.

9 *A.g.e.*, s. 24.

10 *A.g.e.*, s. 21-22.

11 Alick West, *Crisis and Criticism* (Londra, 1937) s. 88-89.

12 *Newcastle Chronicle*, 12 Nisan 1887; aktarıldığı yer: *William Morris, Romantic to Revolutionary*, E. P. Thompson (Londra, 1955) s. 770 ve 763.

13 Ralph Fox, *The Novel and the People* (Londra, 1937) s. 22.

14 *Newcastle Chronicle*, 12 Nisan 1887; aktarıldığı yer: *William Morris, Romantic to Revolutionary*, E. P. Thompson (Londra, 1955) s. 114.

15 *A.g.e.*, s. 133.

16 *A.g.e.*, s. 138.

17 *A.g.e.*, s. 138-139.

18 C. Caudwell, *Illusion and Reality* (yeni bas.), 1946, s. 257.

19 *A.g.e.*, s. 214.

20 *A.g.e.*, s., *Biographical Note*, G. T. tarafından; s. 5.

21 *Modern Quarterly*, Yeni Seri, Cilt 6, No. 4; Güz 1951, s. 346.

22 *A.g.e.*, s. 346.

23 C. Cauldwell, *Studies in a Dying Culture* (Londra, 1938; tıpkıbasım 1948) s. 53-54.

24 C. Cauldwell, *Further Studies in a Dying Culture* (Londra, 1949) s. 109.

25 *Illusion and Reality*, s. 265.

26 Aktaran M. Slater, *Modern Quarterly*, Yeni Seri, Cilt 6, No. 3, Yaz 1951, s. 265.

27 *Illusion and Reality*, s. 55.

28 Bkz. Cornforth; *Modern Quarterly*, Yeni seri, Cilt 6, No. 4; Güz 1951; s. 357.

29 Aktaran Blunt; *Art under Capitalism and Socialism, Mind in Chains* içinde, s. 122 ("Yorum Clara Zetkin")

30 Lenin, *Collected Works*, Cilt IV, Kitap 2, s. 114.

George Orwell

"Sanki bir dizi kitap değil, başlı başına bir dünya."[1] Orwell'in Dickens için söylediği bu. "Sanki bir dizi kitap değil, başlı başına bir iddia." Bu da Orwell'in bugünkü durumu. Ölümünden bu yana Orwell'i genel bir iddianın zemini olarak kullanıyoruz, ama bu esas itibarıyla fikirlerle değil, ruh haliyle ilgili bir iddia. Orwell, deneyimlerini yavaş yavaş sindirip kıymetini anlayacağımız büyük bir sanatçı değildi. Düşüncelerini inceleyip yorumlamamız gereken önemli bir düşünür de değildi. Orwell'in neredeyse tek ilginç tarafı açık yürekliliğiydi. Bizimle birlikte o da büyük ve insancıl bir geleneği miras almıştı; bizimle birlikte o da bu mirası zamanın dünyasına uygulamaya çalışmıştı. Kitaplara başvurmuş, onlarda erdemin ve hakikatin ayrıntılarını bulmuştu. Deneyime başvurmuş, ve onda sadakatin, hoşgörü ve duygudaşlığın örneklerini bulmuştu. Ama sonunda,

> parlak, soğuk bir Nisan günüydü ve saatler öğlen biri gösteriyordu. Winston Smith, iğrenç rüzgârdan korunmak için çenesini göğsüne yapıştırmış halde, Zafer Konağı'nın cam

kapılarından hızla, ama bir toz girdabının peşi sıra içeri girmesine yetecek kadar yavaş, geçiverdi.[2]

Toz, bahsettiğimiz iddianın bir parçası: iğrenç rüzgârın taşıdığı yakıcı toz. Demokrasi, hakikat, sanat, eşitlik, kültür: bütün bunlar kafamızdadır, ama sokakta, rüzgâr her yerdedir. Büyük insancıl gelenek buruk bir şaka gibidir; kitaplarda işe yarar, ama onları bir tarafa koyup etrafınıza bakın. Hayal âleminden çıkmaktan ziyade, gerçek dünyamızı görürsünüz.

Durum bir paradokstur: böyle bir geleneğe, böyle bir toz. Orwell'i bu paradoksun sureti haline getirdik: Ona tepki gösterirken yaygın bir duruma tepki gösteriyoruz. İngiltere sanayiciliğin şokunu ve sonuçlarını ilk yaşayan ülkeydi; bunun iki sonucu oldu: Birincisi, insancıl tepki erken bir tarihte, sağlam ve derin biçimde baş gösterdi –gerçek bir geleneğin oluşumu–; ikincisi, eleştirilen şeyin maddi içeriği hepimizin hayatlarında derinlemesine yer etti –güçlü ve kabul edilen bir gerçeklik. Etkileşim uzun süreli, ağır, ve zaman zaman tehlikeli oldu. Bunu bizzat tecrübe edip yaşayan bir adam olağanüstü baskılara maruz kalır. Orwell bunu yaşadı ve açık yüreklilikle kaydetti, onunla ilgileniyor olmamızın nedeni bu. Ayrıca, durum her ne kadar yaygın olsa da, Orwell'in tepkisi kedine özgüydü, bu nedenle başkalarından ayırt edilmesi gerekiyor. Onun ne ilişkileri, ne yaşadığı sorunlar, ne de hayal kırıklıkları tipiktir. Sonuçta, doğru bir yaklaşımla, karşımızda bir iddia değil bir dizi kitap vardır.

Orwell'in eserlerinin toplam etkisi bir paradoks etkisidir. O, insanlıkdışı korkunç bir dehşeti aktarmış insancıl bir adamdı; belirgin bir iğrençliği hayata geçirmiş namuslu bir adamdı. Bunlar belki de genel paradoksun unsurlarıdır. Ama başka, daha özgül paradokslar da var. Orwell, sosyalizm fikrine ve taraftarlarına yönelik sert ve yıkıcı bir eleştiriyi popülerleştiren bir sosyalistti. Eşitliğe inanan, sınıfı eleştiren biriy-

di ama sonraki eserlerini kaçınılmaz sınıf farklılıkları ve zorunlu bir eşitsizlik varsayımı üzerine temellendirdi. Bu noktalar zamanla belirsizleşmiş, veya taraflı tartışmaların konusu haline gelmiştir. Bunlara ancak daha ileri bir paradoksun incelenmesiyle doğru bir şekilde yaklaşılabilir. Orwell, dilin kötüye kullanılmasını eleştirenlerin başında gelmesine rağmen, kendisi de bu yönde büyük ve tipik istismarlara imza atmıştı. Ayrıntıları iyi gözlemliyor ve bir empirist olarak görülüyordu, ama makul görünmekle birlikte yanıltıcı olan olağanüstü sayıda genellemeye kapılmaktan da kendini alamamıştı. İşte, öncelikle Orwell'in eserlerinin malzemesine işlemiş bu noktalara yoğunlaşmamız gerekiyor.

Orwell'in ayrıntıları iyi gözlemlediğini itirazsız kabul ediyorum; *Donald McGill'in Sanatı*'ndaki makaleler ve *Wigan İskelesi Yolu*'nun bazı bölümleri bu meziyetinin tipik örnekleridir. Genel yargıları konusunda bunun aksi bir kanıya varılması, eserlerine toplu olarak bakmanın bir sonucu, ama burada bazı örnekleri hatırlatmakta yarar olabilir:

> 1900 civarından bu yana ortaya çıkan her sosyalizm çeşitlemesinde, özgürlüğü ve eşitliği yerleştirme hedefinden giderek daha açık biçimde vazgeçildi".[3]

İngiliz İşçi Partisi? Lonca sosyalizmi?

> 20. yüzyılın dördüncü on yılına gelindiğinde, siyasal düşüncenin bütün ana-akımları otoriterdi. Dünya cenneti fikri, tam da gerçekleştirilebilir olduğu anda gözden düşürülmüştü.[4]

1945'te İngiltere?

> Dışarıdan bakan herhangi birinin dikkatini çekmesi gereken ilk şey, gelişmiş biçimiyle sosyalizmin tamamen orta sınıfla sınırlı bir kuram olduğudur.[5]

Bir İşçi Partisi kongresi? Bir sanayi bölgesinde herhangi bir yerel parti? Sendikalar?

> İleri derecede sanayileşmiş ülkelerdeki tüm sol kanat partiler temelde yalandan ibarettir, çünkü gerçekten yıkmak istemedikleri bir şeye karşı savaşmayı iş edinmişlerdir.[6]

Hangi kanıtlara göre?

> Dünyayı fiilen biçimlendiren enerji duygulardan kaynaklanır –ırk gururu, lider tapıncı, dinsel inanç, savaş düşkünlüğü; bunlar, liberal entelektüellerin anakronizm diyerek bir kalemde sildiği, kendi içlerinde de her türlü eylem gücünü kaybetme noktasına varana kadar yok ettikleri duygulardır.[7]

Peki dünyayı biçimlendiren enerji yalnızca bu duygulardan mı kaynaklanır? Başka hiçbir "eylem gücü" yok mudur?

> Her hayırsever riyakârdır.[8]

Yargı kisvesine bürünmüş öfke?

> Mesela, bütün duyarlı insanların sanayicilikten ve ürünlerinden tiksindikleri gerçeğini düşünün...[9]

Bütün duyarlı insanlar mı? Sanayinin bütün ürünlerinden mi?

Bu örnekleri, yalnızca Orwell'in yönteminin bu yönüne dikkat çekmek için değil, toplamda son derece ikna edici olmuş hayal kırıklığının niteliğini (biri hariç hepsinde) gösterebilmek için seçtim. Bu yargıların çoğunda bir doğruluk payı, en azından bir tartışma zemini var, ama Orwell'in genel tarzı önce bir sav ortaya atmak, sonra o sav çerçevesinde tartışmaktır. Edebi bir yöntem olarak bunda Shaw ve Chesterton'ın etkisi açıktır.

Bu artık gazeteciliğe has bir yöntem olmuştur, ve kimi za-

man açık, dobra ifadenin göstergesi olarak övülür. Orwell, dil üzerine yazdıklarında, propaganda dili hakkında çok yararlı noktalara değinir. Ama makul savı sık sık bir genelleme aracı olarak kullanması gibi, temelde aynı türden bir önyargıyı ifade ederken de propagandacının duygusal istismarına kolaylıkla geçebilir:

> İnsan bazen öyle bir izlenime kapılıyor ki, sanki "sosyalizm" ve "komünizm" sözcüklerinin sırf telaffuz edilmesi bile İngiltere'deki her meyve suyu düşkününü, nüdisti, sandaletliyi, seks manyağını, Quaker'i, "doğal tedavi" şarlatanını, pasifist ve feministi mıknatıs gibi çekiyor...[10]

> [...] yoluk sakallı vejetaryenler [...] uzun kelimeleri ağızlarında yuvarlayan kabarık saçlı Marksistler [...] doğum kontrolü fanatikleri ve İşçi Partisi yaltakçıları.[11]

"Küçük" sıfatına yaygın olarak yüklediği duyguyu düşünün:

> Tipik sosyalist, [...] beyaz yakalı bir işi olan, kurallara bağlı küçük bir adam, genelde vejetaryenliğe eğilimli, gizli bir içki düşmanı...[12]

> Beyaz yüzü ve kabak kafasıyla bir platformun üstünde durup sloganlar atan küçük şahsiyetsiz bir adam.[13]

> [...] Melon şapkalı küçük müzevir –Strube'un* "küçük adamı"– altı çeyrek treniyle evine gidip kıymalı patates püresi ile armut kompostosundan oluşan akşam yemeğini yiyen küçük uysal vatandaş.[14]

> Kalburüstü sanat dünyasında "yükselirseniz", edebiyat yeteneğiniz sayesinde değil, kokteyl partilerinin gülü olup

* Sidney Strube (1892-1956), muhafazakâr karikatürist. Melon şapkalı vatansever "Yurttaş John" karakteri meşhurdur – e.n.

> şöhret sahibi küçük asalakların kıçını öptüğünüz için "yükselirsiniz"...[15]

Kuşkusuz bunlar kimilerini güldürebilir, ve ancak bir sosyalist, nüdist, feminist, ya da banliyöde oturup düzenli işte çalışan biriyseniz rahatsız olursunuz. Ama iyi nesrin, özgürlükle ve hakikatin toplumsal anlamda mümkün olmasıyla yakından ilişkili olduğu konusunda Orwell'le aynı fikirdeyim. Şu konuda da ona katılıyorum (onun için bu kanıtları sunuyorum):

> modern yazının en kötü örnekleri [...] daha önce başkaları tarafından zaten sıraya sokulmuş uzun sözcük dizilerini birbirine yapıştırmaktan ve sonuçları sırf dalavereyle sunulabilir hale getirmekten ibarettir.[16]

Orwell'in bunu bizzat yaptığını görmezden gelmek saçma ve yanlış olur.

Şimdi, normal koşullarda, alıntıladığımız satırlardakine benzer bir tarzı sık sık kullanan bir yazara itibar etmemek doğal olurdu. Ama ben bu paradoksu, yani bu tür bir üslubu kınayan standartları kabul etmiş bir adamın bizzat onu kullanabilmesini, tarif etmek istediğim Orwell paradoksunun bir parçası olarak görüyorum. Şayet bu paradoksun şifresini çözemezseniz –ben buna sürgünün paradoksu diyorum– Orwell sizi allak bullak eder. Zira Orwell, düzenli bir yaşamı veya bir inancı olmayan, ya da miras aldığı yaşam biçimlerini ve inançları reddetmiş olan, mutluluğu bir tür doğaçlama yaşamda ve bağımsızlıkta arayan önemli adamlardan bir tanesiydi. İngiltere'de geleneğin ayrı bir yeri vardır, liberal erdemlerin çoğunu kendine çeker: empirizm, belirli bir dürüstlük, açık yüreklilik gibi. Ayrıca, sürgün koşullarının getirdiği genel bir meziyet olarak, belirli bir algılama yeteneğine sahiptir: özellikle, reddedilmiş olan gruplardaki

yetersizlikleri ayırt edebilme yeteneğine. Bunun dışında, büyük ölçüde yanılsama düzeyinde kalmakla birlikte, bir dayanıklılık görüntüsü de verir. Bunlar yararlı nitelikler olsa da büyük ölçüde olumsuzdurlar; katı bir görünüm çizilir (riyakârlığa, kendini beğenmişliğe, kendini kandırmaya yönelik sert eleştiriler), ama bu genellikle kırılganlıktır ve kimi zaman histerik bir hal alabilir: bir topluluğa aidiyet yoktur ve üstün nitelikli insanlarda bunun yarattığı gerginlik büyük olur. Uzlaşmayı katı bir şekilde reddetmenin yanında – ki geleneğe erdemini kazandıran budur– bir toplumsal güçsüzlük, uzun soluklu ilişkiler kuramama aczi hissedilir. Zamanımızda hâlâ bu adamlar arasındaki en parlak dimağ olan D. H. Lawrence, bu durumun farkındaydı ve onu tarif etmişti. Orwell de muhtemelen bunun farkındaydı; en azından, reddedişlerini ilgiye değer bir derinlikle yaşamıştı.

Orwell'in yazılarındaki güçlü yanlar, söz konusu geleneğin tamamında görmeyi beklediğimiz ve değer verdiğimiz unsurlardır. Bununla birlikte, sürgün deneyimi ile aylaklık arasında ayrım yapmamız gerek: Sürgün deneyiminde genellikle bir ilkelilik vardır, aylaklıkta ise her zaman yalnızca gevşeklik. Orwell, yazarlık hayatının farklı dönemlerinde, hem sürgün hem aylak olmuştur. Yazınsal çerçevede aylak "muhabir"e denk düşer, ve muhabir işini iyi yaptığında çalışması özgünlük ve uzmanlaşmış bir tür dolayımsızlık gibi iyi özellikler taşır. Muhabir bir gözlemcidir, bir aracıdır: hakkında yazdığı hayatı derinlemesine anlaması olası değildir (kendi toplumundan ya da kendi sınıfından kopmuş aylak, bir başka topluma ya da sınıfa, yine kaçınılmaz olarak dışarıdan bakar). Ama hareketli bir toplum bu kadarını da kolaylıkla kabul eder: Bir düzeyde, ilginç ya da egzotik olana dair aktarımlar bulur; diğer düzeyde, sözü edilen sınıf ya da toplum muhabirinkine yakın olduğunda, ferasetli bir eleştiri. Orwell'in ilk eserlerinin çoğu bu iki türden birine girer

(*Paris ve Londra'da Beş Parasız*; *Wigan İskelesi Yolu*). İlk romanları da benzer şekilde öyküleştirilmiş muhabirlik türündedir; bunlar arasından en iyisi olan *Boğulmamak İçin*'de bile, hayal gücüne dayalı bir kavrayış yoğunluğundan ziyade, ustalıklı muhabirlik nitelikleri görülür (yazar kendini soyut, temsil edici figürün yerine koyar). Orwell'in Mr. Bowling'ini dinler, onunla birlikte hareket ederiz; Orwell çoğunlukla açıkça oradadır, gözlemlerini sunmaktadır.

Şimdi, Orwell'i bu "aylaklık" deneyimi nedeniyle suçlamak abes olur; normal koşullarda önünde duran yaşam biçimlerini reddetmek için haklı nedenleri vardı. Ancak bu reddedişin sonuçta bir ilkeyle onaylanması gerektiğini de biliyordu: Aylaklık durumunun sürgünlüğe dönüşmesinin koşuluydu bu ve Orwell de sahip olduğu yetenekler sayesinde bunun daha iyi bir deneyim olduğunu görüyordu. Onun seçtiği ilke sosyalizm oldu, ve *Katalonya'ya Selam* hâlâ (içerdiği siyasi tartışmanın dışında) çok etkileyici bir kitaptır, çünkü Orwell'in inançlı bir topluluğun parçası olma yönündeki en kararlı girişiminin vesikasıdır. Girişimin başarısız olması bu övgüyü geçersiz kılmıyor. Aylağın da sürgünün de kendi kendine yetme iddiasını sorgulamakta haklı olsak da, reddedilen şeyin ve bulunabilecek şeyin karmaşıklığını görmemiz gerekiyor. Orwell, bu karmaşıklığı keşfetmeye çalışmakla, çok değerli bir iş yapmıştır.

Ama seçtiği ilke, onaylanmış olsa da, artık onu doğrudan gerçek topluluğa götüremezdi (Orwell bu sonuca varmıştı). Bu ilke ancak tartışma içinde hayata geçirilebilirdi. Orwell'in sosyalizmi, ne pahasına olursa olsun dokunulmaz kıldığı sürgünlük ilkesi haline geldi. Pratikte bunun bedeli, kendi standartlarından kısmen vazgeçmek oldu: Başkalarını uzak tutmak, onlarla karıştırılmaktan kaçınmak için çoğu zaman çılgınca lanet yağdırmak zorunda kaldı. Kafasında sağlam bir yerde duran sosyalizmden ziyade, hayatın içinde olan ve ken-

disini de içlerine alabilecek sosyalistlere saldırıyordu. Sosyalizmde saldırdığı, onun disiplinleriydi ve bu temelde saldırısını komünizm üzerine yoğunlaştırdı. Özgürlüğün reddine yönelik saldırıları takdire layıktır: Hepimiz, neye bağlılık gösterirsek gösterelim, temel özgürlükler olan birlik kurma ve ifade özgürlüğünü savunmak zorundayız, aksi halde insanı inkâr etmiş oluruz. Fakat sürgündeki kişi özgürlükten söz ettiğinde tuhaf bir çelişki içine girer, çünkü söz konusu hakların bireysel olduğu söylenebilse de, güvence altına alınmalarının koşulu kaçınılmaz olarak toplumsaldır. Sürgün, kendi kişisel konumu nedeniyle, herhangi bir toplumsal güvenceye inanamaz; kendi yaşayış tarzı böyle olduğu için, her türlü birlik ona şüpheli gelir. Taviz vermek istemediği için bundan korkar (bu çoğu zaman onun erdemidir, çünkü bazı tavizlerin içerdiği ihaneti görmekte ustadır). Ama kendi bireyselliğini toplumsal olarak teyit etmenin hiçbir yolunu göremediği için de korkar; ne de olsa bu, sürgünlüğü kendi seçmiş kişinin psikolojik durumudur. Dolayısıyla özgürlüğün reddine saldırırken sağlam zemindedir; toplumun kendisini içerme girişimlerini geri çevirirken samimidir. Bununla birlikte, olumlu bir şekilde özgürlüğü onaylaması gerektiğinde, onun kaçınılmaz toplumsal temelini inkâr etmeye zorlanır: son çaresi, bireyleri rahat bırakan atomcu bir toplum anlayışına başvurmaktır. "Totaliter" sıfatı, belli türdeki bir baskıcı toplumsal kontrolü ifade eder, ama aynı zamanda, her gerçek toplum, her yeterli topluluk, kaçınılmaz olarak bir bütünlük olacaktır. Bir topluluğa ait olmak demek, bir bütünün parçası olmak ve ister istemez onun disiplinlerini –tanımlanmalarına yardımcı olmanın yanı sıra– kabul etmek demektir. Oysa sürgün için, bu anlamda toplum totaliterdir; ona bağlanamaz, dışarıda kalmak zorundadır.

Bununla birlikte Orwell, önlenebilir veya iyileştirilebilir olduğunu düşündüğü acı ve yoksulluk karşısında derinden

etkileniyor ve iyileştirmeye yönelik araçların toplumsal mahiyet taşıdığına inanıyordu: Bu araçların, bağlanmayı, birlik kurmayı, ve inancında ciddi olduğu ölçüde kendisini içereceğinin farkındaydı. *Politics and Letters* dergisinde dizi olarak yayınlanan "Yazarlar ve Livyatan" adlı makalesinde bu açmazı teslim etmiş, ve çözüm olarak bu tür durumlarda yazarın bölünmesi gerektiğini söylemişti: Benliğinin bir tarafı bağlantısız kalacak, diğer tarafı topluma katılacaktı. İşin aslı bu, sürgünün battığı noktadır, ama belki de kaçınılmazdır. Orwell, insanın bireyselliğinin toplumsal anlamda teyit edileceği *hiçbir* yerleşik yaşam biçiminin var olabileceğine inanamıyordu (bu düşünsel bir inanç meselesi değil, insanın en derin deneyim ve tepkileriyle ilgili bir meseledir). Yazarın sorununun, zamanımızda kuşkusuz daha vahim hale gelmiş bu genel sorunun sadece bir boyutu olduğunu anlamamız gerekiyor artık. Ama yetenekli bir insan için sürgünlük koşulunu olağan kabul ettiğimizden, Orwell tipi çözümlemenin ustaca olduğunu kabul etmekte fazla aceleci davrandık. Onunkisi gerçekten de açık yürekli ve dürüst bir aktarımdır, ve bizimki gibi toplumlarda bu düğüm defalarca atılmıştır; gelgelelim, Orwell'de kaydedilen, bir kurbanın deneyimidir: atomcu bir toplumun sonuçlarını reddederken, o topluma has bilinç tarzını kendi içinde taşıyan bir adamın deneyimi. Basit düzeylerde bu gerilim, toplumun bir şenlik gibi betimlenmesiyle dolayımlanır; insan bu şenliğe bizzat katılabilir de, ama ne yaptığı konusunda herhangi bir yanılsama içinde olmadığına ikna eder kendini – içindeki gizli bir yanı dokunulmaz olarak saklar. Daha zor düzeylerde, Orwell'in ciddiyetine sahip insanlarda, böyle bir yolu izlemek olanaksızdır, o zaman da gerilim boşaltılamaz. Sonuçta ortaya çıkan gerginlik gerçekten de vahim düzeydedir; herhangi bir nesnel tehditten çok daha ağır olan bu durum, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'teki karabasandır.

Bir Marksist, Orwell'i "küçük burjuva" diye niteleyerek küçümser; ama bu, ne kastedildiği anlaşılsa da, çok sığ bir yaklaşımdır. Bir insan, belli bir sınıfa mensup olmak gibi bir ilk günah çerçevesinde yorumlanamaz; belli bir yerde doğmuş, belirli duygulara sahip olmuştur; hayatını başkalarının değil, kendisinin deneyimleriyle yaşamak zorundadır. Orwell söz konusu olduğunda sınıf hakkında söylenebilecek tek şey, İngiliz işçi sınıfı üzerine uzun uzun yazmış olduğu, ve yazdıklarının, etkili oldukları için, yeniden değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu tür meselelerde Orwell yine muhabir kimliğindedir: Çoğu zaman keskin gözlemlerde bulunur, ve yine çoğu zaman makul görünen genelleştirmelere teslim olur. Kendi bulunduğu konumdan, işçi sınıfını her şeyden önce bir sınıf olarak düşünmekle, işçi sınıfına mensup bazı insanlar hakkındaki gözlemin işçi sınıfının geneline dair bir gözlem olduğunu sanma hatasına düşmüştür. Ancak yine de, sırf bizzat insanları gözlemlemiş olduğu için, daha soyut düşünen solcu yazarlara kıyasla gerçeğe daha çok yaklaşmıştır. Temel hatası kaçınılmazdır: Apaçık olanı, dış etkenleri gözlemlemiş, apaçık olmayan içsel duygu kalıpları hakkında ise yalnızca tahminde bulunmuştur. Bu hata en bariz biçimde vardığı sonuçlarda kendini gösterir: Kısmen kendi iradesi hilafına, çalışan insanların gerçekten çaresiz olduğu, sonuçta hiçbir zaman kendilerini kurtaramayacakları sonucuna varır.

Hayvan Çiftliği'nde, kitabın havasındaki sevimlilik, ve hayvanlar âleminin insan dünyası için bir analoji olarak kullanıldığı uzun bir geleneğin varlığı, kitapta anlatılan devrimin, hayvanların insanlara karşı gerçekleştirdiği bir devrim olduğunu görmezden gelmemize yol açar. İnsanlar (eski sahipler) kötüdür, ama hayvanlar, kendi başlarına kaldıklarında, (Orwell'in her zaman saldırdığı, ikiyüzlü, nefret edilen politikacıları temsil eden) domuzlar ve ötekiler şeklinde ay-

rılırlar. Bu ötekilerin pek çok erdemi vardır – dayanıklılık, gözü kapalı sadakat, müşfiklik gibi; ama ellerinden fazla bir şey gelmez: saf at, alaycı eşek, gıdaklayan tavuklar, meleyen koyunlar, aptal inekler. Orwell'in politik hükmü gayet açıktır: Gönlü sömürülen koyunlarla diğer aptal hayvanlardan yanadır, ama iş yönetim sorununa geldiğinde sarhoşlarla domuzlar arasında seçim yapılması gerekecektir, meselenin özü budur. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te bu nokta açıktır ve çerçeve daha dolaysızdır. Nefret edilen politikacılar iş başındayken, aptal "prol" [proleter] kitlesi, ahmaklığı sayesinde hiçbir şeyin farkına varmayarak kendi hayatını yaşamaya devam eder. Yegâne muhalefet, asi bir entelektüelden gelir: sistemin tamamını karşısına almış sürgün. Orwell'in meseleyi bu çerçevede ortaya koymasının sebebi, mevcut toplumu gerçekten de böyle görmesidir; ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* umutsuz bir romandır çünkü Orwell böyle bir yapı içinde sürgünün kazanma ihtimali olmadığını görmüştür, o halde hiçbir umut yoktur. Daha doğrusu:

> Umut vardıysa da, onu prollerde aramak gerek. [...] Her yerde aynı sağlam, yenilmez çehre: çalışmanın ve çocuk doğurmanın canavarlaştırdığı, beşikten mezara ırgatlık edip yine de şarkılar söyleyen çehre. Bu kudretli kalçalardan bir gün bilinçli varlıklardan oluşan bir ırk çıkacak. Ölü olan sizdiniz; yarınlar onlarındı. Ama dimağınızı canlı tutsanız siz de o gelecekten pay alabilirdiniz...[17]

Herhangi bir Marksist entelektüelin, özgül Marksist çerçevede varacağı sonuçtur bu, ama en azından kimi Marksistlerinkiyle arasında şöyle bir fark var: proller, tıpkı hayvanlar gibi, "canavar" olmuşlar, ama henüz "bilinçlenmemiş"lerdir – bir gün bilinçleneceklerdir, bu arada sürgün doğruları korumaya devam edecektir. Burada dikkat çekeceğim tek bir nokta var: Çalışan insanlara yönelik bu bakış, olgulara ve

gözleme değil, sürgün edilmiş olma duygusunun baskılarına dayanıyor – diğer insanları, kendi ötesindeki ayrımsız bir kitle gibi, "canavarca" bir figür gibi görmek. Burada bir kez daha paradoks çıkıyor karşımıza: aslında umut bağlanabilecek yegâne sınıfı, mevcut koşullarda, umutsuz nitelemesiyle bir kalemde silmek.

Orwell'i eleştirenlere karşı, onun cesur, cömert, açık yürekli ve iyi bir insan olduğunu, ve eserlerinin tamamından çıkarsanan paradoksu sadece kişisel çerçevede değil, koşulların yarattığı bütün baskıları dikkate alarak kavramak gerektiğini savunuyorum. Kuşkusuz, vardığı sonuçların genel bir geçerliliği olmadığının altını bir kez daha çizerim, ama çağımızın toplumunda iyi insanların onun yaşadığı türden paradokslara defalarca sürüklendikleri bir gerçektir ve bunları kınamak –"kolunun altında kendisine ün ve servet kazandıran birkaç korku romanıyla, feryat figân, kapitalist yayıncıların kollarına koşar"–[18] küstahlık ve duygusuzluktur. Bunun yerine, deneyimin ayrıntılarına bakarak, insaniyet içgüdülerinin baskı altında kalındığında nasıl olup da gayri insani bir paradoksa dönüşebildiğini görmeye; büyük ve insancıl bir geleneğin, kimi zaman hepimize, nasıl olup da yakıcı bir toz halinde paramparça olmuş gibi görünebildiğini anlamaya çalışmalıyız.

Notlar

1 George Orwell, *Critical Essays* (Londra, 1946) s. 45.

2 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (Londra, 1951) s. 5.

3 *A.g.e.*, s. 208.

4 *A.g.e.*, s. 210.

5 *The Road to Wigan Pier* (Londra, 1937) s. 205.

6 "Rudyard Kipling", *Critical Essays* içinde (Londra, 1946) s. 103.

7 "Wells, Hitler and the World State", *Critical Essays* içinde, s. 84.

8 "Rudyard Kipling", *Critical Essays*, s. 103.

9 *Politics and Letters*, Yaz 1948, s. 39

10 *The Road to Wigan Pier*, s. 206.

11 *A.g.e.*, s. 248.

12 *A.g.e.*, s. 205.

13 *Coming Up for Air* (Londra, ikinci basım 1948) s. 148.

14 *Keep the Aspidistra Flying* (Londra, 1936) s. 64.

15 *The Road to Wigan Pier*, s. 196.

16 "Politics and the English Language", *Shooting and Elephant* içinde, s. 93.

17 *Nineteen Eighty-Four*, s. 73 ve 227.

18 J. Walsh, "George Orwell", *Marksist Quarterly*, Cilt 3, No. 1, Ocak 1956, s. 35-36.

SONUÇ

Kültür fikrinin tarihi, ortak hayatımızın değişen koşullarına gösterilen düşünsel ve duygusal tepkilerin kaydından oluşur. Kültüre yüklediğimiz anlam, sanayi ve demokrasiye yüklediğimiz anlamların belirgin şekilde tanımladığı olaylara gösterilen bir tepkidir. Ama koşulları yaratan da, değiştiren de insanlardır. Olayların kaydı başka bir yerde, genel tarihimizde yatar. Kültür fikrinin tarihi, anlamlarımızın ve tanımlarımızın kaydıdır ama bunlar da sonuçta yine eylemlerimizin bağlamında anlaşılabilir.

Kültür fikri, ortak hayatımızın koşullarındaki genel ve büyük bir değişime gösterilen genel bir tepkidir. En temel unsuru, bütüncül bir niteliksel değerlendirmeye ulaşma çabasıdır. Ortak hayat biçimimizin tamamındaki değişim, zorunlu bir tepki olarak, bu biçimin tamamına dikkat gösterilmesi gerektiği vurgusunu yaratmıştır. Tikel bir değişim, alışılmış bir disiplini dönüştürür, alışılagelmiş bir eylemi değiştirir. Genel değişim ise, kendisini açıkça ortaya koyduğunda, bizi genel tasarılarımıza bakmaya sevk eder – bunlara tekrar tekrar, ve bir bütün olarak bakmak zorunda kalırız. Kül-

tür fikri üzerinde çalışmak da, yavaş yavaş hâkimiyete ulaşma çabasıdır.

Ancak, insanların nicedir anlamaya çabaladığı yeni koşullar, ne birörnekti ne de durağan. Aksine bu yeni koşullar, baştan beri, çok büyük ve değişken bir gerilim içinde, birbirinden son derece farklı durumları içeriyordu. Kültür fikri ortak araştırmalarımızı tanımlıyor, ama hareket noktalarımız kadar vardığımız sonuçlar da farklı. Kültür sözcüğü, toplumsal ya da kişisel bir talimatmışçasına kendiliğinden devreye sokulamaz. Bu sözcüğün modern anlamlarıyla ortaya çıkışı, bütüncül bir niteliksel değerlendirmeye ulaşma çabasını gösteriyor, ama işaret ettiği şey bir sonuç değil bir süreç. Kültür başlığı altında gruplandırılabilecek tartışmalar hiçbir zorunlu eyleme ya da ilişkiye işaret etmiyor. Ortak bir alan içinde, farklı yaklaşımları ve sonuçları tanımlıyorlar. Bunlardan hangisini seçeceğimize karar vermek –eğer ille birini seçeceksek– bize kalmış.

Üç temel meselenin her birinde, Sanayi, Demokrasi ve Sanat'ta, düşüncenin geçtiği üç temel evre olmuştur. Sanayide, önce ret vardı: hem makine üretiminin, hem de fabrika sisteminin somutlaştırdığı toplumsal ilişkilerin reddi. Bunu, sadece makineleşmeye karşı artan bir tepki evresi izledi. Üçüncü olarak, bizim dönemimizde, makine üretimi kabul edilmeye başlandı ve temel vurgu sınai üretim sistemi içerisindeki toplumsal ilişkiler sorununa kaydı.

Demokrasi meselesinde, ilk evrede, halkın egemenliğinin ortaya çıkışıyla azınlık değerlerinin tehlikeye gireceği endişesi görülüyordu: yeni kitlelerin gücünden duyulan genel bir kuşkunun damgasını taşıyan bir endişe. Bu evreyi, hayli farklı bir eğilim izledi: Hâkim bireyci etik ve pratiğe karşı topluluk fikri, organik toplum fikri üzerinde duruldu. Üçüncü evrede, yüzyılımızda, kitle iletişiminin yeni dünyasında kitle demokrasisi olarak adlandırılmaya başlayan ge-

lişmeler bağlamında, ilk evredeki korkular güçlenerek yeniden canlandı.

Sanat meselesinde, ilk olarak, sanatın bağımsız değerinin yanı sıra, sanatın somutlaştırdığı niteliklerin ortak hayat açısından taşıdığı önem vurgulandı. Koşullara bağlı olarak ortaya çıkan muhalif sürgün unsuru ikinci evreye dahil oldu ve bu evrede sanatın kendi içinde bir değer olduğu vurgulandı, kimi zaman da bu değer ortak hayattan açıkça ayrı tutuldu. Üçüncü evrede, sanatın toplumun ortak yaşamıyla yeniden bütünleştirilmesi yönünde bilinçli bir çaba üzerinde durulmaya başlandı: "iletişim" sözcüğünü merkezine alan bir çabaydı bu.

Bu üç meselenin geçtiği düşünce evrelerini ortaya çıkış sırasına göre verdim, fakat tabii ki düşünceler kalıcıdır, dolayısıyla ister sanayi, demokrasi ya da sanata ilişkin olsun bu evrelerin üçünü de temsil eden görüşlere günümüzde de rastlanıyor. Yine de bugünden geriye bakıldığında, her birinde belirli bir vurgunun öne çıktığı üç ana dönem seçmek mümkün. Yaklaşık 1790'dan 1870'e kadar süren ilk dönemde, sanayicilik ve demokrasinin yeni güçlerine karşı genel bir tavır oluşturmaya yönelik uzun vadeli bir çaba görürüz; temel analizlere girişilip temel düşünce ve tanımların ortaya konduğu dönemdir bu. Kabaca 1870-1914 arasını kapsayan ikinci dönemde bu genel tavrın daha dar cephelere bölündüğünü görürüz: Sanatla ilgili yaklaşımlarda belli bir uzmanlaşma görülürken, genel alanda, doğrudan politika ağırlık kazanır. 1914'ten sonra bu tanımlar devam eder; ama geçmişten gelen sorunların yanı sıra, kitle iletişim araçlarının gelişimi ile büyük çaplı örgütlerin artışından kaynaklanan yeni sorunların da gündeme getirdiği meseleler ağırlık kazanmaya başlar ve 1945'ten sonra düşünce hayatına iyice egemen olur.

Bu üç dönemin her birinde yazılanların büyük bölümü bugün de önemini ve geçerliliğini koruyor. Özellikle de ilk

büyük eleştiri dönemine olan büyük borcumuzu ne kadar vurgulasak az: Bu sorunlarla ilgili kavramlarımızın ve yaklaşım biçimlerimizin büyük çoğunluğu bu dönemde ortaya çıktı. Aslında bu dönemlerin her birinden günümüze kimi önemli iddialar kaldı; fakat daha derinlemesine incelediğimizde görüyoruz ki o iddiaları ortaya koyanların gözünden baktığımız dünya, aralarında benzerlik olsa da, bizim dünyamız değil. Gelenekten bir anlam kümesini devralırız, ama bunları, gerektiği gibi, dolaysız deneyimlerimizle sınadığımızda, kimilerinin önemini kaybedeceğini görürüz. Ben de böyle bir sınama yapmaya çalıştım ve buradan çıkan yeni tanım ve çeşitlemeleri, kişisel bir sonuç olarak burada ortaya koyuyorum.

Kitle ve Kitleler

Bugün hem "kitleler" hem de buna bağlı "kitle uygarlığı", "kitle demokrasisi", "kitle iletişimi" ve benzeri kavramları yaygın bçimde kullanıyoruz. Bence burada, başkalarına kıyasla çok daha fazla düzeltilmeye ihtiyacı olan merkezî ve çok zor bir sorun yatıyor .

"Kitleler" [*masses*], ayaktakımı [*mob*] için kullanılan yeni bir sözcüktü. Büyük önem taşıyan bu sözcüğün anlamını pekiştiren üç toplumsal eğilimin biraraya gelmiş olması muhtemeldir. Birincisi, nüfusun sanayi şehirlerinde toplanmasıydı: genel nüfustaki büyük artışın güçlendirdiği, ve süregelen kentleşmeyle devam eden, insanların fiziki olarak yığılma süreci. İkincisi, işçilerin fabrikalarda toplanmasıydı: Burada hem, makine üretiminin zorunlu kıldığı fiziki bir yığılma, hem de büyük çaplı kolektif üretimin gelişmesinin zorunlu kıldığı çalışma ilişkileri bağlamında toplumsal bir yığılma söz konusuydu. Üçüncüsü, bunların sonucu olarak örgütlü ve kendi kendine örgütlenen bir işçi sınıfının oluşu-

muydu: toplumsal ve siyasal yığılma. Pratikte kitleler, bu tikel toplaşmaların herhangi birini ifade edebildi, ve eğilimler birbiriyle ilişkili olduğu için terimi belirli bir bütünlük içinde kullanmak mümkün oldu. Daha sonra, her bir eğilim temel alınarak türetilmiş kavramlar ortaya çıktı: Kentleşmeden, kitle gösterileri [miting]; fabrikadan, kısmen işçilerle ama esas itibarıyla üretilen şeylerle ilgili olarak, kitlesel üretim; işçi sınıfından, kitlesel eylem terimleri türedi. Ancak, kitleler, ayaktakımı yerine geçen yeni bir sözcüktü ve ayaktakımının geleneksel nitelikleri yeni sözcüğün anlamı içinde korundu: kolay aldatılma, kaypaklık, sürü psikolojisi, beğeni ve alışkanlıklarda bayağılık. Bu belirtiler ışığında kitlelerin, kültür için sürekli bir tehdit oluşturduğu düşünüldü. Kitle düşüncesinin, kitlesel telkinin, kitle önyargısının, saygıya değer bireysel düşünce ve duyguları bastırma tehdidi taşıdığı varsayıldı. Gerek klasik gerek liberal düşüncede saygın bir yeri olan demokrasi bile, kitle demokrasisine dönüşmekle hususiyetini kaybedecekti.

Son örneği ele alırsak, kitle demokrasisi bir gözlem de olabilir bir önyargı da – hatta kimi zaman ikisi birdendir. Bir gözlem olarak ortaya konduğunda, modern bir demokratik toplumun, eski demokrasi taraftarlarının görmesi mümkün olmayan kimi sorunlarına dikkat çeker. Bu sorunların merkezinde son derece güçlü kitle iletişim araçlarının varlığı yatmaktadır, zira bunlar aracılığıyla kamuoyu gözle görülür bir şekilde –çoğu zaman şaibeli yöntemlerle ve şaibeli amaçlar doğrultusunda– şekillendirilip yönlendirilmiştir. Bu konuyu ayrı bir başlıkta, yeni kitle iletişim araçları bağlamında ele alacağım.

Fakat kitle demokrasisi teriminin aynı zamanda bir önyargı olduğu da açıktır. İngiltere'de yorumladığımız şekliyle demokrasi, çoğunluğun yönetimidir. Bunun araçları olarak temsiliyet ve ifade özgürlüğü genel kabul görür. Ancak,

genel oy hakkıyla birlikte çoğunluğun yönetimi, eğer kitlelerin varlığına inanıyorsak, kitle yönetimi olacaktır. Dahası, eğer kitleler esas itibarıyla ayaktakımıysa, demokrasi de ayaktakımı yönetimi olacaktır. Bunun da iyi bir yönetim ya da iyi bir toplum olması zordur; daha ziyade, bayağılığın veya vasatlığın yönetimi olacaktır. Bazı düşünürlerin ulaşmaktan belli ki pek hoşlandığı bu noktada, bir kez daha şunu sormak gerekir: Kitleler kimdir? Pratikte, bizim toplumumuzda ve bu bağlamda kitleler, çalışan insanlardan başkası olamaz. Ancak hal böyleyse, sorun yalnızca kolay aldatılma, kaypaklık, sürü psikolojisi, beğeni ve alışkanlıklarda bayağılıkla sınırlı olmayacaktır. Aleni kayıtlardan bildiğimiz üzere sorun aynı zamanda, çalışan insanların, mevcut toplumu pek çok yönden ve daha önce bu hakka münhasıran sahip olanların asla onaylamayacağı şekillerde değiştirmeyi amaçladıklarını ilan etmiş olmalarıdır. Bu dikkate alındığında, bana öyle geliyor ki sorgulanan şey kitle demokrasisi değil, bizzat demokrasidir. Eğer amaçlanan değişimler lehinde bir çoğunluk elde edilebilirse, demokrasinin kıstası yerine getirilmiş demektir. Ama söz konusu değişimleri onaylamıyorsanız, kulağa hiç de hoş gelmeyen kitle demokrasisi adı altında yeni bir kategori icat ederek, demokrasinin kendisine açık muhalefetten kaçınabilirsiniz gibi görünüyor. Bunun gizli karşıtı sınıf demokrasisidir, ki burada demokrasi sadece egemen bir sınıfın yönetim işini yürütme sürecini ifade eder. Bununla birlikte, bu yüzyılda İngiltere'de yorumlandığı şekliyle demokrasi bu anlama gelmez. Dolayısıyla, değişimin çok rahatsız edici ve kabul edilemez bir noktaya ulaşması durumunda, ya demokrasi reddedilmek zorunda kalınır ya da hakaret içerikli yeni bir terimin arkasına saklanılır. Meselenin bu şekilde karıştırılmasına izin vermemek gerektiği açık. Kitleler=çoğunluk, üstünkörü bir şekilde kitleler=ayaktakımı ile eşitlenemez.

Burada kitleler kavramının bütününde bir sorun ortaya çıkıyor. Anlamları deneyimle sınanamız şart. Örneğin, bizim herhangi bir insanla ilgili kamusal algımız "sokaktaki adam"dır. Ama hiç kimse kendisini yalnızca sokaktaki adam olarak algılamaz; hepimiz kendimiz hakkında bundan çok daha fazlasını biliriz. Sokaktaki adam kolektif bir imgedir, ama hepimiz, her zaman, ondan farklı olduğumuzu biliriz. Bizi de içeren, ama yine de biz olmayan "kamu" için de aynı şey geçerlidir. "Kitleler" biraz daha karmaşık olmakla birlikte buna benziyor. Akrabalarımı, arkadaşlarımı, meslektaşlarımı, komşularımı, tanıdıklarımı kitleler olarak düşünmem; hiçbirimiz bunu yapmayız ya da yapamayız. Kitleler her zaman, tanımadığımız, tanıyamayacağımız başkalarıdır. Ancak bizimki gibi bir toplumda, bu başkalarını olanca çeşitlilikleri içinde sürekli görürüz; fiziken onlarla yan yana geliriz. Onlar buradadırlar, biz de onlarla birlikte buradayızdır. Kuşkusuz bütün mesele de onlarla birlikte olmamızdır. Başkaları için de bizler kitlelerizdir. Kitleler hep başka insanlardır.

Aslında kitleler yoktur; yalnızca insanları kitleler olarak görme şekilleri vardır. Kentsel sanayi toplumunda bu görme şekillerini besleyen sayısız vesile bulunur. Mesele nesnel koşulları tekrarlamak değil, bu koşulların bireysel ve kolektif düşünme biçimlerimiz üzerindeki etkilerini düşünmek. Şurası bir gerçek ki, bizimki gibi bir toplumda tipik hale gelmiş olan başkalarını görme şekli, siyasal ya da kültürel istismara alet edilmektedir. Tarafsız olarak bakınca gördüğümüz şey başka insanlar, tanımadığımız insanlardır. Pratikte onları biraraya toplar, şu veya bu formüle göre değerlendiririz. O çerçeve içinde formül geçerli gibi görünür. Gelgelelim, asıl incelememiz gereken, kitle değil, bu formüldür. Başkalarının da sürekli bizi kitleleştirdiğini hatırlamak, bu incelemede bize yardımcı olabilir. Formülü kendimiz için yeter-

siz bulduğumuz ölçüde, bilinmeyeni kabul etme nezaketini başkalarına da gösterebiliriz.

İnsanın hemcinslerinin çoğunluğunu kitlelere, dolayısıyla nefret edilmesi ya da korkulması gereken bir şeye dönüştürmesini mümkün kılan siyasi formülden söz ettim. Şimdi, kitle iletişimi kavramının altında yatan başka bir formülü inceleyeceğim.

Kitle İletişimi

Yeni iletişim araçları büyük bir teknik ilerlemeyi temsil ediyor. Bunlar arasından en eskisi ve hâlâ en önemlisi, özellikle 1811 yılında buharla çalışan baskı makinesinin ve 1815 yılında çok hızlı silindir ve döner baskı makinelerinin gelişmesiyle kendi içinde de önemli teknik değişimler geçiren yayıncılıktır. Kara, deniz, hava ve demiryolu ulaşımındaki büyük ilerlemelerin yayıncılık üzerinde önemli etkileri olmuştur: hem haberlerin toplanmasında, hem de basılı ürünün geniş ve hızlı biçimde dağıtılmasında. Elektrik, telgraf ve telefon hizmetlerinin gelişimi, haberlerin toplanmasını daha da kolaylaştırmıştır. Daha sonra, yeni iletişim aracı olarak sesli yayın, sinema ve televizyon doğmuştur.

Bu bildik olgulara yeniden bakmalıyız ki bunların neticesi olan "kitle iletişimi" kavramını doğru bir şekilde ele alabilelim. Özetle söylersek, bu değişimler sayesinde daha çok sayıda ve genel olarak daha ucuz kitap, dergi ve gazeteye; daha çok sayıda ilan ve afişe; radyo ve televizyon programlarına; çeşitli türde filmlere kavuştuk. Bütün bu ürünler hakkında basit ve kesin bir değer yargısı ortaya koymak herhalde zor olacaktır, ama hepsi de şu veya bu biçimde değerlendirilmesi gereken şeyler. Benim sormak istediğim, "kitle iletişimi" kavramının bu iş için yararlı bir formül olup olmadığı.

Girizgâh niteliğindeki iki nokta âşikar görünüyor: Birin-

cisi, tekniğin kendisi ile, belli bir toplumda bunların kullanılma biçimlerini birbirine karıştırmak gibi genel bir eğilim mevcuttur; ikincisi, bu kullanım biçimleri dikkate alınırsa, öne sürdüğümüz iddialar genellikle –kimi zaman aşırı ölçüde– seçici olmaktadır.

Teknik, bence, en kötü ihtimalle nötrdür. Tekniğe yönelik yegâne esaslı itiraz, aynı amaca hizmet eden eski tekniklere kıyasla görece gayri şahsi olmasıdır. Tiyatro oyuncuların kendisini sunarken, sinema onların fotoğraflarını sunar. Miting konuşma yapan bir insanı sunarken, telsiz veya radyo bir sesi, televizyon ise bir sesi ve bir fotoğrafı sunar. Bu türden itirazlar yerinde olmakla birlikte, dikkatle ortaya konmalıdır. Televizyon seyrederek geçirilen bir akşamla, sohbet ederek geçirilen bir akşamı karşılaştırmak, sıklıkla yapılıyor olsa da, anlamlı değildir. Ben bu tekniklerin kullanılmasının herhangi bir sosyal etkinlik biçiminin yerini aldığını düşünmüyorum. En fazla, yeni alternatifler ekleyerek, belirli etkinliklere ayrılan zaman üzerindeki vurgunun değişmesini sağlamış olabilirler. Ama bu değişikliklerin, yalnızca tekniklere değil, esas itibarıyla ortak hayat koşullarının tamamına dayandığı açıktır. Gayri şahsilik itirazı çoğunlukla saçma bir çıkarımı da beraberinde taşır. Örneğin, dinleyicinin konuşanlara cevap veremiyor oluşunun, radyodaki konuşma ya da tartışmaların dinlenmesine karşı bir itiraz olduğu varsayılır. Ama hemen hemen her okur için de aynı durum söz konusudur; sonuçta matbaa ilk büyük gayri şahsi mecradır. Bir radyo-televizyon yayın spikerine ya da gazete editörüne cevap göndermek, çağdaş bir yazara cevap göndermekten daha zor değildir; ikisi de, Aristoteles'e, Burke'e veya Marx'a cevap göndermeye çalışmaktan çok daha kolaydır. Bu konuda, iletişim dediğimiz şeyin zorunlu olarak büyük ölçüde aktarımdan –yani tek yönlü bir gönderiden– ibaret olduğunu unutuyoruz. İletişimi tamamlayan alımlama

[*reception*] ve karşılık [*response*], kullanılan tekniklerdense, başka etkenlere bağlıdır.

Bu tekniklerin gelişmesinde gözlemlenebilecek bir olgu, "çoklu aktarım" [*multiple transmission*] olarak adlandırmayı önerdiğim şeyin istikrarlı bir şekilde büyümesidir. Basılı kitap bunun ilk büyük örneğidir ve onu diğer teknikler izlemiştir. Toplumumuzdaki yeni etken, bu tür aktarımların potansiyel izlerçevresinin [*audience*], yeni türden sorunlar ortaya çıkaracak kadar genişlemesidir. Ancak şurası da açık ki, hayli sıradışı bir politikaya inanmadığımız sürece, bu genişlemeye haklı bir itiraz yöneltemeyiz. İzlerçevrenin genişlemesi iki etkene bağlıdır: birincisi, demokrasinin büyümesine eşlik etmiş genel eğitimdeki büyüme; ikincisi bizzat teknik ilerlemeler. "Kitleler" konusunda yaptığımız değerlendirme ışığında bakıldığında, bu genişlemenin "kitle iletişimi" ibaresiyle yorumlanmış olması ilginçtir.

Sınırlı bir izlerçevreye hitap eden bir konuşmacı ya da yazar, bu izlerçevreyi aralarında doğrudan bir kişisel ilişki olduğunu hissedecek kadar iyi tanıyabilir, bu da onun hitap tarzı üzerinde etkili olabilir. Bu izlerçevre genişleyince –nitekim kitaplardan televizyonda yayınlanan salon oyunlarına kadar her alanda genişlemiştir– böyle bir şey elbette mümkün olmaz. Ancak bu durumun konuşmacı/yazar ve izlerçevrenin zararına olduğunu varsaymak aceleciliktir. Nitekim, başta ciddi sanat eserleri, tartışma ve serimlemeler olmak üzere kimi hitap tarzlarında, çoğunlukla, ortaya kondukları dolaysız bağlamın ötesinde kalıcı olmalarını sağlayan bir gayri şahsilik özelliği görülür. Bu nihai gayri şahsiliğin yakın bir dolaysız ilişkiye ne ölçüde bağlı olabileceğini ölçmek aslında çok zordur. Ancak, böyle bir konuşmacı ya da yazarın, bir iletişim modeli olarak, "kitleler" gibi son derece kaba bir kavramı kullanması herhalde mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, kitle iletişimi fikri, kullanılan şu ya

da bu teknikten ziyade, konuşmacının ya da yazarın niyetine dayanmaktadır.

Hitapta bulunurken, sözlerinin neredeyse ânında milyonlarca insana ulaşacağını bilen bir konuşmacı ya da yazar, zorluğu aşikâr bir sorunla, yorumlama sorunuyla karşı karşıyadır. Bununla birlikte, zorluk ne olursa olsun, iyi bir konuşmacı ya da yazar iletilen içerikle ilgili sorumluluğunun bilincinde olacaktır. Kendini belirli bir aktarımın kaynağı olarak gördüğü müddetçe zaten başka türlü hissedemez. Onun görevi, ister duygu, düşünce ya da bilgi olsun, bu kaynağı uygun şekilde ifade etmektir. Bu ifade için de, kendi becerisinin sınırları çerçevesinde, ortak dili kullanacaktır. Bu ifadenin çoklu aktarım kazanması bir sonraki aşamadır; yazar/konuşmacı bu aşamanın pekâlâ farkında olabilir, ama çoklu aktarım tekniği, kaynak üzerinde kendi doğası itibarıyla herhangi bir etkide bulunamaz. Bu kaynağı ifade etmenin güçlükleri –ortak deneyime, geleneğe, dile has güçlükler– kuşkusuz yazar/konuşmacı için bir endişe olacaktır. Ama kaynak hiçbir koşul altında inkâr edilemez, yoksa konuşmacı/yazar kendisini inkâr etmiş olur.

İletişimle ilgili bu uzun vadeli sorunda kitleler kavramını devreye sokarsak, köklü bir tavır değişikliği yaratırız. Kişilerin kitleler olarak kavranması, onları tanıyamamaktan değil, bir formüle göre yorumlamaktan kaynaklanır. Aktarımdaki niyet bu noktada belirleyici olacaktır. Formülümüz, bizimle aynı dili konuşan akıl sahibi canlıyı temel alabilir. Bizimle aynı deneyimleri paylaşan meraklı canlıyı temel alabilir. Ya da ayaktakımını temel alabilir ki "kitleler" tam da bu noktada devreye girer: kolay aldatılan, kaypak, sürü gibi davranan, bayağı beğeni ve alışkanlıklara sahip ayaktakımı. İşin aslı, formülü bizim niyetimiz belirleyecektir. Eğer amacımız sanat, eğitim, bilgi ya da düşünce aktarmaksa, yorumumuz akıl sahibi ve meraklı canlı çerçevesinde olacaktır. Öte yan-

dan, amacımız manipülasyon –çok sayıda insana belirli şekillerde davranmayı, düşünmeyi, hissetmeyi, bilmeyi telkin etmek– ise, uygun formül kitleler olacaktır.

Burada kaynak [*source*] ile aracı [*agent*] arasında yapılması gereken önemli bir ayrım söz konusu. Bir düşünceyi, öneriyi, duyguyu sunan bir insan, başkalarının bunu kabul etmesini ve onun tanımladığı şekilde davranmasını ya da hissetmesini arzu eder haliyle. Fakat böyle birisi, aracıdan farklı olarak, kaynak olarak tanımlanmalıdır; çünkü aracının tipik özelliği, ifade ettiği şeyin, açıklanmamış bir niyetin emrinde olmasıdır. Kaynak değil aracı olmasının sebebi, niyetin başka bir yerde yatmasıdır. Toplumsal açıdan aracı, genelde gerçekten de birilerinin –bir hükümetin, ticari bir firmanın, bir gazetenin imtiyaz sahibinin– emrindedir. Basit anlamıyla aracılık her karmaşık yönetimde gereklidir; ama işlevi ve amacı alenen açıklanmadıkça, dahası bu işlev ve amaç yaygın kabul görüp denetlenmedikçe, her zaman tehlikelidir. Bu şartların yerine getirildiği durumlarda aracı kolektif bir kaynak olur; aktarması gereken şey tamamen onaylayacağı ve kabul edebileceği, kendi şahsında yeniden yaratabileceği bir şeyse, bu tür bir müşterek ifadenin standartlarına uyacaktır. Aktarması gereken şeyi kendi adına kabul edemiyor, ama başkaları –kendinden aşağı saydıkları– için uygun olduğuna ve önündeki görevin bunu etkili bir şekilde onlara aktarmaktan ibaret olduğuna kendini inandırıyorsa, o zaman bu kişi kötü anlamda bir aracı olur ve yaptığı şey en kötü kaynağın yaptığı şeyden daha aşağıdır. Kanaat ile iletişim, deneyim ile ifade arasındaki ilişkinin pratikte herhangi bir şekilde inkâr edilmesi, hem bireye hem de ortak dile manen zarar verecektir.

Gelgelelim toplumumuzda, nice zeki insanın, iyi ya da kötü niyetle, böylesine şaibeli bir rolü ve faaliyeti kabul ettiği bir gerçek. Kötü niyetle kabul hukukun alanına giriyor – ger-

çi bu zorunlu ortak denetimi hayata geçirmede fazla yol aldığımız söylenemez. Öte yandan, iyi niyetle kabul, kültürün alanına giriyor. Mensuplarının çoğunluğunu ayaktakımı statüsüne indirgeyen bir toplum anlayışında onaylanmış olmasa, böyle bir şey kuşkusuz mümkün olmazdı. Kitleler fikri bu anlayışın bir ifadesi, kitle iletişimi fikri de bu anlayışın işleyişi üzerine bir yorumdur. Demokrasi için gerçek tehlike budur, yoksa güçlü ve etkili çoklu aktarım araçlarının varlığı değil. Bu, demokrasinin bir neticesi olmaktan çok, içinde yaşamaya davet edildiğimiz o yarım yamalak duygu dünyasından kaynaklanan bir demokrasi inkârıdır. Demokrasi ilkesinin kabul edildiği, ama tam ve etkin biçimde hayata geçmesinden korkulduğu durumlarda, zihin örtük bir teslimiyete sürüklenir; ama bir vicdan rahatsızlığının, savunmaya yönelik bir ironinin musallat olamayacağı kadar kesin bir teslimiyet de değildir bu henüz. "Demokrasiye bir itirazımız yok," diyebiliriz, "aslında, insanlar şimdiki gibi olmasa, biz de şahsen demokrasiyi tercih ederdik. Dolayısıyla, haklı bir davada onu bulabiliyor, bir başkasında bulamıyorsak, deneyimimizin ve eğitimimizin bize daha bayağı olduğunu öğrettiği bir iletişim düzeyiyle idare edeceğiz. İnsanlar şimdiki gibi olduklarına göre, bu tutum işe yarayacaktır." Ama gerçekte yaptığımız şeyin, kendi deneyimimizi değersizleştirmek ve ortak dili bozmak olduğu gerçeğiyle de yüzleşmemiz gerekir.

Kitle Gözlemi

Ama insanlar şimdiki gibi, diye yinelenir itiraz. Elbette ki kitleler yalnızca başka insanlardır, ama başka insanların çoğunluğu, görüldüğü kadarıyla, ayaktakımıdır. İlkede durumun böyle olmasını istemeyiz; pratikte ise kanıtlar ortadadır.

Bu, kitle iletişimi fikrinin olumsuz tarafıdır. Dayandığı kanıtlar, kitle kültürü ya da popüler kültür başlığı altında top-

lanır. Hepsi de önemli kanıtlardır ve büyük kısmı tartışma götürmez. Bununla birlikte, nasıl yorumlanacakları sorusunun cevaplanması gerekir. Bu konuda öne sürdüğümüz iddiaların genellikle –kimi zaman aşırı ölçüde– seçici olduğunu söylemiştim.

Günümüzde bol miktarda niteliksiz sanat, niteliksiz eğlence, niteliksiz gazetecilik, niteliksiz reklamcılık, niteliksiz tartışma örnekleriyle karşı karşıya olduğumuz bir gerçek. Dikkati başka tarafa çekmeye yönelik bildik savların vardığımız bu sonuçtan şaşmamıza yol açması mümkün görünmüyor. Niteliksiz olduğuna hükmettiğimiz şeylerin büyük çoğunluğunun niteliksiz olduğunu bizzat onları üretenler de biliyor. Herhangi bir gazeteciye ya da metin yazarına, "aptallar tarafından aptallar için yazılmıştır" şeklindeki ünlü tanımı kabul edip etmeyeceğini sorun. Yazdıklarının, daha eksiksiz bir şeyi, daha titizlikle kaleme alınmış bir şeyi, serimleme ya da muhakeme kurallarına daha çok uyan bir şeyi okumak için gereken zamana, eğitime, ya da –dürüst olalım– zekâya sahip olmayanlar için, yetenekli ve zeki insanlar tarafından yazıldığını söylemeyecek midir? Sadelik adına nitelikli bir şey söylemekten imtina etsek daha iyi değil mi, diyecektir. Nitelikli ve niteliksiz haşin sözcüklerdir, kuşkusuz daha yenir yutulur sözcükler bulabiliriz. Resimli gazete, bira reklamı, dedektif romanı – bunlar tam olarak nitelikli şeyler değilse de, (muhtemelen daha kötü) türlerinin iyisidirler; en azından parlak, çekici, popüler olmak gibi meziyetlere sahiptirler. Yine de, resimli gazeteyi diğer tür gazetelerle, bira reklamını diğer türden ürün tasvirleriyle, dedektif romanını diğer romanlarla karşılaştırmak gerektiği açıktır. Bu standartlar çerçevesinde –yani, şu veya bu ideal niteliğe göre değil, bu yetilerini kullanan insanların yaptığı veya yapmış olduğu en iyi şeylerle kıyaslayarak– baktığımızda, halihazırda üretilen ve yaygın olarak satılan şeylerin bü-

yük bir kısmının vasat ya da niteliksiz olduğundan herhalde kuşku duyamayız.

Ama popüler kültürün bu olduğu söyleniyor. Tanımın dayandığı hazır bir tarihsel tez var. Buna göre, 1870 tarihli Eğitim Yasası'ndan sonra, okuma yazma bilen ama okuma terbiyesi edinmemiş, bayağı beğeni ve alışkanlıklara sahip yeni bir kitlesel kamu [*mass-public*] ortaya çıkmıştır. Bunu doğal olarak kitle kültürü izlemiştir. Ne zaman bu tezi işitsem, aklıma daha eski, 18. yüzyılın ikinci yarısını temel alan başka bir tez gelir. Buna göre belirleyici tarih 1730 ile 1740 arasıdır, ve orta sınıfın zenginleşmesiyle birlikte yeni bir orta sınıf okur çevresinin ortaya çıktığı söylenir. Bunun dolaysız sonucu, o malum amiyane türün doğuşudur: roman fenomeni. Aslına bakılırsa her iki tezde de epeyce doğruluk payı var. İlki şimdilerde pek yaygın şekilde telaffuz edilmiyorsa, bunun tek nedeni, "nitelikli" ile "orta sınıf"ın eşit terimler haline geldiği bir durumda böyle bir iddiada bulunmanın boşboğazlığa denk düşecek olması. Kuşkusuz, 1730-1740 miladını gerçek perspektifi içinde doğru bir şekilde görebiliriz. Orta sınıfın ortaya çıkışının yalnızca roman türünü değil, iyi veya kötü pek çok başka şeyi de doğurmuş olduğunu görebiliriz. Dahası, artık bütün kötü romanların baskısı tükendiğine, iyi olanlar da klasikler arasına girdiğine göre, roman türünün kendisinin, bir fenomen olduğu tartışmasız olsa da, amiyane diye kolaylıkla küçümsenmesinin mümkün olmadığını da görürüz. Ama 1870'ten sonraki durum hakkında bu kadar net konuşmak mümkün değil. Bir kere, geniş bir okur kitlesinin doğuşu bir bütün olarak bizi hâlâ böldüğünden, kültürel duruma siyasi nedenlerle içerliyor olabilir ve bunun farkına varamayabiliriz. İkincisi, sözü edilen dönem henüz tam yerleşiklik kazanmış bir tarih olmadığından, kanıt seçimimizde çok daha öznel davranabiliriz.

Aslında 1870 bir milat olarak çok tartışmalıdır. Bu tarihten çok önce de yaygın okur-yazarlık ortaya çıkmıştı; kötü popüler basın-yayın örnekleri ise çok daha geriye gider. Yeni eğitim önlemlerinin sonucunda, okur-yazarlıkta kısmen fiilî bir artış yaşanırken, kısmen de imkânların kısıtlı olduğu yerler ile geniş olduğu yerler arasında bir tür denge sağlandı. Artış kuşkusuz önemli sayılacak kadar büyüktü, ama bu fırsatı bekleyen kitlelerin kitaplara akın etmesi gibi bir durum da söz konusu değildi. Popüler kültürün artık tipik hale gelmiş özelliklerinin yerleşmesini, kendi başına okur-yazarlığın artmasıyla açıklamak imkânsızdır.

Ayrıca şunu unutmayalım ki, yeni kurumlar, çalışan insanların bizzat kendileri tarafından yaratılmamıştı. Başkaları tarafından, onlar için yaratılmışlardı ve çoğunlukla (büyük ölçekli ucuz gazete ve ticari reklamda bariz biçimde görüldüğü üzere) bilinçli siyasi ve ticari avantajlar sağlama amacı taşıyorlardı. Çalışan insanların bu alanlarda kendileri için yarattıkları şeyler (radikal gazeteler, siyasi broşür ve ilanlar, sendika pankart ve afişleri), elbette ki her zaman nitelikli olmamışlarsa da, hiç değilse önemli açılardan oldukça farklıydı. Keza, yeni kurumların yalnızca yeni sınıfa hizmet ettiğini düşünmek de yanlıştır. Yeni gazete ve reklam türleri çok daha yaygın bir kesime ulaşmış ve ulaşmaktadır. Kitleler, bu kurumların şimdi hizmet ettiği ve görünürde memnuniyetle karşılandıkları insanları ifade edecekse, o zaman kitleler sözgelimi kol işçileri kategorisini ya da eğitimi ilkokul düzeyiyle sınırlı olanları haydi haydi aşar. Bu noktayı belirtiyorum çünkü "kitleler=çalışan ve alt orta sınıf" çok yaygın bir şekilde "kitleler=ayaktakımı"yla karıştırılıyor. Ayaktakımı – şayet böyle bir şey varsa– hemen hemen herkesin yanı başındadır, hatta daha yakında bile olabilir.

Yeni gazeteler ve reklamcılıkta durum böyleyse, romandaki, tiyatrodaki, sinemadaki, radyo ve televizyon programla-

rındaki işaret edilmiş olan diğer niteliksiz işlerde bu durum daha da geçerlidir. Şayet bu eğlence türünde sürekli bir standart düşüşü yaşanmışsa, bunun miladını 1870'e değil, en az 1740'a koymak gerekir. Aslına bakılırsa, geriye doğru tarihlendirmeyi o noktada durdurmak gerektiğine işaret eden pek kanıt görmüyorum, ama standartlardaki sürekli düşüş konusunda da o kadar emin değilim. Aktarım yollarının çoğalması ve etkili mecraların icat edilmesi, bence esas itibarıyla, uzun geçmişi olan belli merakları ve onları tatmin etme yollarını pekiştirip daha da belirginleştirmiştir. Seçme pratiklerimizle ilgili gözlemlediğim bir noktayı belirttikten sonra bu noktaya döneceğim.

Seçme meselesinde değinilmesi gereken iki temel nokta var. Birincisi, günümüzün popüler kültür tarihçileri, iddialarını kanıtlama telaşıyla –ki, niteliksizliğe karşı çıkılacaksa bu gerçekten de önemli bir iddiadır– niteliksiz şeylere odaklanıp niteliklileri görmezden gelme eğilimi göstermişlerdir. Çok sayıda kötü kitap olabilir, ama önemli sayıda iyi kitap da vardır ve bunlar, tıpkı kötü kitaplar gibi, önceki dönemlere kıyasla çok daha geniş çapta dolaşıma girmektedir. Kötü gazetelerin okur sayısı artmış olabilir, ama daha iyi gazete ve dergilerin okur sayısı, halk kütüphanelerini kullananların sayısı, resmî ya da gayri resmî yetişkin eğitiminden yararlananların sayısı da artmıştır. Ciddi müziğin, opera ve balenin izleyicilerinin sayısı, kimi durumlarda dikkate değer bir şekilde artmıştır. Müze ve sergileri gezenlerin sayısında da, genelde, düzenli bir artış olmuştur. Sinemada görülenlerin ve radyoda duyulanların önemlice bir bölümü değerli çalışmalardır. Her durumda, oranlar kuşkusuz arzu edeceğimizden azdır, ama tümden göz ardı edilecek kadar düşük de değildir.

İkincisi, bir kültür hakkında yargıda bulunurken, gözlemcinin kendi alışkanlıklarıyla örtüşen alışkanlıklara odaklan-

manın yeterli olmadığını unutmamak gerekir. Çok okuyan bir gözlemci, her zaman, kitap okumanın çoğu insanın hayatında kendi hayatındaki kadar büyük yer tuttuğunu varsayma yanılgısına düşer. Ama kendi okuduklarını, en çok dolaşıma giren okunacaklarla karşılaştırırsa, gerçekte kültür düzeylerini karşılaştırmış olmaz. Okumanın temel bir faaliyet olduğu insanlar için üretilenleri, okumanın en iyi ihtimalle ikincil bir faaliyet olduğu insanlar için üretilenlerle karşılaştırmış olur. Düşünce ve duygularının önemlice bir kısmını okuduklarından devşirmiş olduğu için, çoğunluğun düşünce ve duygularının da benzer şekilde koşullandığını varsayma hatasına düşer. Ancak, beğenelim veya beğenmeyelim, insanların çoğunluğu okuma faaliyetine hayatlarında henüz bu kadar büyük bir yer ayırmıyor; düşünce ve duyguları, büyük ölçüde hâlâ toplum ve aile hayatının daha geniş ve daha karmaşık örüntüleriyle biçimleniyor. Çok okuyan bir kişi, aslen okuma malzemesine bakarak genel hayatın niteliği hakkında yargıya varabileceğini düşünüyorsa, bariz bir yanılgı içinde olacaktır. Başka insanların çoğunluğunu, bir nevi blok olarak gözlemlediği "kitleler" kavramı altında tasavvur ediyorsa –kavramın en iyi niyetli halinde bile– bu yanılgıya bilhassa düşecektir. Bu hata, çiftlik amelelerinin ve köy zanaatkârlarının vaktiyle sırf okuyamadıkları için eğitimsiz kaldıklarını düşünen dar kafalı reformcunun hatasına benzer. Nitekim, iyi eğitim görmüş pek çok kişi, istikrarlı bir alışkanlık olarak okuma faaliyetine o kadar saplanmıştır ki, beceri, zekâ ve yaratıcılık gerektiren başka faaliyet biçimleri de olduğunu görmez: yalnızca benzer türdeki faaliyetler olan tiyatro ve konser izleme, sergi gezme değil; bahçecilikten metal işçiliğine, halı dokumadan aktif siyasete kadar, genel becerileri güçlendiren envai çeşit faaliyet. Bu faaliyetlerin çoğuna karşı gösterilen küçümseme, ki çok okuyanlarda her zaman gizil olarak mevcuttur, bu faaliyetlerin kendisin-

deki değil, gözlemcilerdeki eksikliğin işaretidir. Günümüz toplumundaki hayat kalitesinin kanıtı olarak bu faaliyetlerin çoğunun olağanüstü rağbet gördüğünü görmezden gelmek, belirttiğimiz nedenlerle, taraflı bir seçmenin sonucudur.

Modern gelişmenin, eski dönemlere kıyasla çok daha fazla sayıda kültür düzeyini genel okur-yazarlık bağlamına dahil etme eğiliminde olduğunu hatırladığımızda bu nokta özellikle önem kazanıyor. Daha önce okur-yazarlık olmadan, dolayısıyla kaydedilmeden tatmin edilen kimi meraklar, bugün yayıncılık yoluyla karşılanıyor, hatta besleniyor. Başka türlü söylemek gerekirse, modern popüler gazetenin bilgi verme işlevi açısından tarihsel karşılığı, azınlığa hitap eden daha eski bir gazete türü değil, çoğunluğa belli türde haberleri taşıyan söylentilerle seyyah hikâyelerinin karışımıydı. Bu, her zaman yeni edebi işlevler için bir standart sağlayan edebi kültürün en ileri düzeylerinden vazgeçmek demek değil; ama, meseleye bu şekilde bakmak, adil bir orantı duygusunu korumamıza yardımcı olur.

Bizim sorunumuz, toplumsal eğitimimizi, geniş ölçüde okur-yazarlığa dayalı bir kültüre uyarlamakta yatıyor. Günümüz toplumunda en yüksek okur-yazarlık standartlarının, genel olarak ulaşılabilenden çok daha üst düzeyde bir eğitim ve öğretime bağlı olduğu açık. Bu nedenle, bir çoğunluk kültürünün zorunlu olarak beğeni açısından düşük olacağı sonucunu çıkarmak için hâlâ çok erken. Böyle bir yargının tehlikesi, ikame bir haklılık sunmasındadır – ayaktakımına karşı bir standardı savunma görevi. Haklı davranış bu değildir; kültürümüzü okur-yazarlığa dayalı formlara daha fazla bağımlı kılmış olan teknik değişimlerin, gerçek anlamda okur-yazarlık eğitiminin artırılmasıyla orantılı olmasını sağlamaktır. Teknik değişimlerin eğitimdeki değişimlerin çok ötesinde gelişmesine izin verdiğimiz aşikâr; kendi başına alındığında bariz bir şekilde ahmakça olan bu ihma-

lin nedenleri, toplumun örgütlenmesinin derinlerinde kök salmış bir çıkar ve atalet karışımında yatmaktadır. Çoğunluğun ayaktakımı olarak yorumlanması, paradoksal bir şekilde, bu konudaki en açık bilinçleri susturmaya ya da zayıflatmaya hizmet etmiştir. Hoyratlık çok kolaydır, ve uzun bir eğitim almış olup, eğitimine yeni başlayan, güvensiz ve tedirgin olduğu için de kaçınılmaz yanlışlar yapanlara dudak bükmekten daha büyük hoyratlık olamaz.

Tek sorunumuz, eğitim önlemlerinin okur-yazarlığın genişlemesine koşut olmasını sağlamaktan ibaret olsa, böyle bir bakış meseleyi çözebilirdi. Önümüzde yine bir nesillik iş olur, ama en azından izlenecek yol açık olurdu. Ne ki bu tür meselelerin bir uzmanlık alanı içerisinde halledilemeyeceği aşikâr. Eğitimin içeriği, kural olarak, fiilî toplumsal ilişkilerimizin içeriğidir ve ancak daha geniş çaplı bir değişimin parçası olarak değişecektir. Dahası, yeni tekniklerin fiilî işleyişi, toplumsal bakımdan, ekonomik içerimlerinden ötürü son derece karmaşıktır. Teknik değişimler sermayenin miktarında ve yoğunlaşmasında büyük bir artışı zorunlu kılmıştır; gazete ve televizyon yönetiminde açıkça görüldüğü üzere, artış eğrisi hâlâ yukarı doğru gitmektedir. Bu olgular, toplumumuzda, bu türden çalışmaların üretiminin aşırı derecede yoğunlaşmasına ve dağıtımlarının kontrolü için sıradışı gereksinim ve fırsatların oluşmasına yol açmıştır. Yeni hizmetler o kadar büyük sermaye gerektiriyor ki, idame etmeleri için çok geniş bir izlerçevreye ihtiyaç var. Bu kendi içinde bir sorun değil, zira potansiyel izlerçevre halihazırda mevcut. Ama her şey, bu tür bir izlerçevre için bu hizmetleri kontrol edenlerin tutumuna bağlı. Örneğin radyo-televizyon yayını şirketimiz, genelde, bu durumdaki özel sorumluluklarını makul bir çerçevede yorumluyor, her ne kadar bu yorum geçmişten kalma bir paternalizmi temel alsa da. Ancak, farklı bir tutumdan kaynaklanan baskılar altında bu yo-

rumun ne kadar kolay çökebildiğini sürekli hatırlamamıza yol açan olaylar da yaşıyoruz. Sermayenin boyutları, yüz yıl kadar önce bir gazete ya da tiyatro salonu işletmeyi aklından bile geçirmeyecek insanların bu alana girmesine vesile oldu. Geçiş evresindeki bir kültürün sorunlarından yararlanma fırsatı doğmuştu, bizler de bu fırsatın bol bol kullanılmasına izin verecek kadar aptaldık. Cehaletten veya tecrübesizlikten kâr devşirmek gibi baştan çıkarıcı bir olanak çoğu toplumda mevcut. Bizim toplumumuzda, etkili ikna ve telkin mecralarının varlığı bu cazip fırsatı fiilen karşı konulamaz hale getirdi. İster Huckleberry Finn'e bağlanan türde bir derbeder, isterse kendi toplumumuzun daha yerleşik bir bireyi olsun, fırsatçı, her zaman kurbanlarını cahil bir ayaktakımı olarak görür; ona göre bu, yaptıklarını meşrulaştırır. Gelgelelim, böyle bir yorumun ve onun sonucu olan faaliyetlerin, yalnızca bir derbederin avare hayatına götürmesine değil, şimdi olduğu gibi büyük ve kalıcı bir maddi örgütlenmeyle şu ya da bu iktidar koltuğuna yerleşmesine de izin verip vermemek toplumun elindedir.

Bu tür faaliyetlerin nasıl denetleneceği gayet iyi biliniyor; tek eksiğimiz irade. Söylemek istediğim tek şey, fırsatçının kendine şaşılacak türde müttefikler bulmuş olduğu. Hemcinsleriyle ilgili yorumunu onaylayan herkes onun potansiyel müttefikidir. İnsanın doğuştan soylu olduğuna inanan o eski demokrat tipi de potansiyel müttefikidir. Bu kutsal olmayan ittifaka yol açan yanılgılar birbirini tamamlar. Eski demokrat, insanın doğası gereği soylu olduğundan o kadar emindir ki, bunu yaygın şekilde hayata geçirmenin araçlarıyla ilgilenmez. Yeni kuşkucu, bu araçlar sağlanmadığında neler olduğunu gözlemler ve bu durumu insanın doğası gereği kötü olmasıyla açıklamaya çalışır. İki durumda da başarısızlık, değişimin bilincine varma başarısızlığıdır. Çok yaygın bir şekilde (ve kimi zaman duygusal çerçevede) hayran-

lık duyulan kırsal kültür, ortak koşulların yaygın süreklilik gösterdiği bir durum içerisinde nesilden nesle aktarılan deneyimlere dayanıyordu. Bu yerleşikliği bozan değişimlerin hızı ve büyüklüğü hiçbir zaman tam olarak idrak edilemedi; ama idrak edilmiş bile olsa, yeni bir ortak denetim yolu bulmak ister istemez uzun sürecekti. Bugün her şey şunu gösteriyor ki, bir toplum, eğer isterse, mensuplarını hemen hemen her doğrultuda eğitebilir ve başarısızlık çok düşük bir oranda kalabilir. Başarısızlıklar, koşullara göre, meziyet ya da müzmin alışkanlık çerçevesinde açıklanır. Ancak önemli olan, insanın kolay işlenebilir olması değil –ki her kültür ve her uygarlık buna dayanır– bu işleme sürecinin mahiyeti ve kökenidir. Ne eski demokratın, ne de yeni kuşkucunun yaptıkları bu can alıcı soruya temas etmez; işte fırsatçı da bu boşluktan ve genel karışıklıktan yararlanıp devreye girer.

Kanıtları sınayacağımız en önemli örneklerden biri de yerel gazetedir. Çünkü yerel gazeteyi, en berbat resimli gazetenin okurları kadar az eğitimli, basit insanlar okumaktadır. Ama yerel gazete, yöntem ve içerik bakımından, küçük bir azınlığın okuduğu eski gazete türlerine –kusurlarına varana kadar– benzer. Sıradan insanlara hitap etmek için şart olduğu söylenen araçlara başvurmaz, buna rağmen yaygın şekilde okunur ve anlaşılır. Bu, özel koşullardan ötürü, genel sorunu aydınlatan bir örnek. Ortak merak ve ortak bilgi temeli üzerinde, aşina olunan bir topluluk için çıkarılan yerel gazete, "kitle" yorumu çerçevesinde yönetilmez. Temel aldığı iletişim bir topluluğa dayanır, yani bir piyasa için çıkarılan ve "kitle" ölçütünü temel alan çoğu ulusal gazeteyle önemli bir karşıtlık içerir. Popüler gazetenin yöntemleri, basit insanlarca okunması olgusunu temel almaz, zira o zaman yerel gazetenin hiç okunmaması veya anlaşılmaması gerekirdi. Popüler gazetenin yöntemleri, gazetenin ve okuyucularının belirli türden ekonomik ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde

örgütlenmiş olmalarına dayanır. Bunu kavrayabilirsek, insanın doğası gereği iyi mi yoksa kötü mü olduğunu düşünmektense, denetleyici toplumsal ilişkilerin mahiyetini inceleriz. Kitleler fikri, ve kitlesel davranışın belirli yönlerini – gerçek bir topluluğun bütünü yerine, bir "halk"ın seçilmiş özelliklerini– gözlemleme tekniği, yeni sistemi denetlemek ve ondan kâr sağlamak isteyenlerin doğal ideolojisini oluşturmuştur. Bu tür bir istismarı reddiyorsak, dayandığı ideolojiyi de reddedecek ve yeni bir iletişim tanımı arayacağız.

İletişim ve Topluluk/Ortaklık

Her hükümet organı, yönettiklerinin zihnine "doğru" düşünceleri yerleştirmeye çalışacaktır, ama sürgünde bir hükümet olmaz. İnsanların zihni, deneyimlerinin tamamı tarafından şekillendirilir ve bu deneyimlerle uyuşmayan her türlü içerik, ne kadar ustalıkla aktarılsa da, iletilemeyecektir. İletişim yalnızca aktarım değildir, alımlama ve karşılık vermeyi de içerir. Geçiş evresindeki bir kültürde ustaca aktarımın, inanç ve etkinliklerin çeşitli yönleri üzerinde –kimi zaman belirleyici biçimde– etkide bulunması mümkün olur. Ama deneyimin bütünü, karışmış olsa da, kendini yeniden ortaya koyacak ve kendi dünyasında yaşamaya devam edecektir. Kitle iletişiminin, yöntemlerinin uyum gösterdiği bir toplumsal ve ekonomik sistemde bariz başarıları olmuştur. Ancak, aktarımları karışık bir belirsizlikle değil de, üzerinde düşünülmüş ve açık seçik kılınmış bir deneyimle karşı karşıya geldiğinde başarısız olmuştur ve olmaya devam edecektir.

Bunu gözlemleyen kitle iletişimcileri, alanlarında "bilim" adını verdikleri şeyi geliştirmeye yönelmişlerdir: Uygulamalı psikoloji ve dilbilim kırıntılarından oluşan bir şeydir bu. Yaptıkları işe dikkatle bakmak çok önemlidir, ama her ger-

çek iletişim kuramı aynı zamanda bir topluluk/ortaklık kuramı olmak zorundadır. Gerçek bir iletişim kuramında, bir topluluk/ortaklık zemininde değil de topluluğun/ortaklığın bulunmaması ya da yetersiz olması temelinde belirlenmiş kitle iletişimi tekniklerinin yeri olmaz. İletişim üzerine açık bir şekilde kafa yormak çok zordur, çünkü topluluk/ortaklık üzerine düşünme kalıbımız, genelde hükmedicidir. Dolayısıyla, hükmedici tekniklerin cazibesine kapılmasak bile en azından düşüncemizde onlara ağırlık verme eğilimi gösteririz. İletişim, kitlenin zihnine nüfuz etmenin ve orada bir etki yaratmanın bilimi haline gelir. Farklı bir çerçevede düşünmek kolay değildir.

Hükmedici bir kuramı, başka nedenlerle kötü olduğunu düşündüğümüz zaman, daha kolay seçeriz. Bir azınlığın, kazanç savaşlarında çoğunluğu kullanarak kârlı çıkmasını savunan bir kuram kolaylıkla reddedilir. Bir azınlığın, ücretli-köle kitlesini kullanarak kâr sağlamasını savunan bir kuram genellikle reddedilir. Bir azınlığın, insanlığın bilgi mirasını kendisine saklayıp çoğunluktan esirgemesini savunan bir kuram bazen reddedilir. Ama bu tür kuramları açıktan savunacak hiç kimsenin çıkmayacağını, ya da en fazla bir avuç kötü insanın çıkacağını düşünürüz. Artık hepimiz demokratızdır ve bu tür şeyleri düşünmek bile mümkün değildir. Aslına bakılırsa kitle iletişimi, sözünü ettiğim bu kuramların tümüne yaramıştır, kimi yerlerde hâlâ yaramaya devam etmektedir. Kitle iletişimi kuramı özünde tamamen bir azınlığın şu veya bu şekilde bir çoğunluğu istismar etmesine dayanır. Artık hepimiz demokrat filan değiliz.

Bununla birlikte "istismar" kuşkusuz taraflı bir sözcük. Bir çoğunluğu, o çoğunluğun nihai iyiliği için eğitmeye çalışan bir azınlığa ne diyeceğiz? Çoğunlukları kâh kapitalizmin, kâh komünizmin, kâh kültürün veya doğum kontrolünün yararları konusunda eğitmek isteyen bu tür azınlıklara

bol miktarda rastlanıyor. Kitle iletişimi bu noktada zorunlu ve hayati değil midir? Önyargılı, köleleşmiş, cahil ve sayıları giderek artan kitlelere, iyi yaşamın ne olduğunu, ona nasıl ulaşılacağını, ve ona ulaşırken kaçınılması gereken tehlikeleri göstermek için kitle iletişimi şart değil midir? İşçiler kısıtlayıcı uygulamalarla hem kendilerini hem başkalarını fukaralaştırıyorsa; köylüler miadı dolmuş yöntemlere bağlı kalarak hem kendilerini hem başkalarını açlığa mahkûm ediyorsa; erkekler de kadınlar da bilinen onca şey varken cehalet içinde yetişiyorsa; aileler bakabileceklerinden daha fazla çocuk sahibi oluyorsa, kendi iyilikleri için elbette bütün bunların acilen onlara anlatılması gerekir, değil mi?

İşin aslı hiç kimse birilerine bir şeyler anlatılmasına itiraz etmiyor. Mesele anlatılma biçimi, ve insanın kendisine bir şeylerin nasıl anlatılmasını istediği. Ayrıca bu sadece bir kibarlık meselesi, kibarlığın en iyi politika olması meselesi de değil. Gerçekten de mesele, insanın kendisine bir şeylerin nasıl anlatılmasını istediği: hayatın bir parçası olarak anlatma, deneyimin bir parçası olarak öğrenme. Saymış olduğum aktarım unsurlarının pek çoğunun başarısız olması rastlantı değil, iletişimi anlama başarısızlığının bir sonucu. Başarısızlık, ortak cevapların çoktan bulunduğu, yalnızca uygulanmalarının gerektiği varsayımına dayanan kibirli bir takıntıdan kaynaklanıyor. Ama insanlar (canları cehenneme de diyebilirsiniz) yalnızca deneyim yoluyla öğrenirler ve bu genelde ağır, değişken bir süreçtir. Bir hükümet organı, sabırsızlıkla, şu ya da bu sayıda baskı türünü devreye sokarak çoğunlukla gözle görülür bir uyumluluğu dayatabilir. Bu bazen daha sonraki deneyimlerle kalıcı hale de getirilebilir; bu olgu her türlü hükmedici politikanın kapılacağı en bariz baştan çıkarmadır: insanların başlangıçta kabul etmeyeceği şeylerin olaylarla pekiştirilmesi olgusu. Politik açıdan bu belki de günümüzün en zor meselesidir. İletişim açısın-

dansa, bu husus, daha önce söylenmiş olanları desteklemekten öteye gitmez; öğrenmeyi sağlayan, yine deneyim olacaktır. Demokrasi pratiği deneyimine sahip olmayan bir toplumda reform yapmaya ahdetmiş bir azınlık, genelde bu konuda şansını denemeye zorlanacaktır. Yine de, bu noktada bile büyük tehlikeler söz konusudur; öğrenme süreci bilinçli öğrenme ihtiyacına bağlıdır ve böyle bir ihtiyaç da kimseye kolay kolay empoze edilemez.

Öte yandan, şurası açık ki, günümüzün demokratik topluluklarında bile iletişime yönelik hükmedici tutum hâlâ önemli yer tutuyor. Hemen hemen her türden lider, göründüğü kadarıyla, çoğunluğun tartışma ve karar alma süreçlerine güvenmeye tam anlamıyla korkuyor. Pratiğe gelindiğinde çoğunluk ilkesi basit bir formüle indirgenecek kadar yontuluyor. Bundan, kitleler ya da daha kibar ifadesiyle halk olarak görülen çoğunluğa yönelik bu köklü güvensizliğin sorumlu olduğu ortada. Demokrasi kuramı, bir kuram olarak kalıyor ve pratikteki bu kuşkuculuk kuramsal kuşkuculuğu besliyor; bu da, bizim toplumumuzda bile, tehlikeli bir şekilde belirginleşiyor. Sonuçlar çoğu bakış açısına göre nahoş. İnsanlar resmî demokrasiye sahip olamazlarsa, mümkün olan her biçim altında, gayri resmî demokrasiye sahip olacaklardır: silahlı ayaklanma ya da isyandan tutun, "izinsiz" grev ya da emeğin çekilmesine, veya en sessiz ama en endişe verici biçime, genel içerleme ve kayıtsızlığa kadar. Bu olgular karşısında, "kitle" yorumunun öteki ucuna savrulmak, bu belirtileri kitlelerin yetersizliğinin "kanıtı" olarak görmek her zaman mümkün olur – onlar *ayaklanacaktır*, grev *yapacaklardır*, ilgi *duymayacaklardır*, ayaktakımının doğası budur. Ben, aksine, uygarlığımıza damgasını vuran bu özelliklerin bu şekilde yorumlanamayacağını öne sürüyorum; bunlar aslında iletişimdeki temel bir başarısızlığın belirtileri. Bunu söylemek mümkün; cevabın eğitim projelerinde, bilgi beslemesin-

de, ya da yeni bir kamusal kampanyada yattığını söylemek de mümkün. Ama bu da iletişimi aktarımtan ibaretmiş gibi düşünmeye devam etmek anlamına gelir, bildik hükmedici girişimlerin belki yeni araçlarla yinelenmesidir. Bir grup insan, savunduğu davanın haklı ve önemli olduğuna, insanlara da kendi iyilikleri için acilen bunu kavratmak gerektiğine inanmışsa, pratikte bunu görmek çok zor olur.

Gelgelelim, endişe verici belirtiler, tamamen hükmedici bir düzenlemeye verilmiş bir karşılıktır. Bir ayaklanmada, hatta ayaklanmaların çoğunda, çoğu grevde bu olumlu bir karşılıktır: farklı türden bir cevabın ortaya konmasıdır. Bu durumda, sonuçta hangi cevabın benimseneceği iktidar dengesine bağlı olacaktır. Ama çoğu durumda verilen karşılık bu kadar açık seçik olmaz: hükmedici alışkanlığa gösterilen karışık, belirsiz bir tepki olur. İçerleme dediğim şey bunun bariz bir örneğidir. Bence artık bu, hükmedici kitle iletişim türlerine karşı çok yaygın bir tepki haline geldi. İnsanlar kuşkusuz gazetelerde okudukları her şeye inanmıyorlar ve bu çoğunlukla iyi bir şey. Ama, hemen hemen her zaman eğitimin sonucu olan dar bir seçici okuma alanında çok geniş bir şüphecilik hâkimdir ki bu, belirli durumlarda koruyucu olabilse de, genel bir alışkanlık olarak zayıflatıcı etkiye sahiptir. Atalet ve kayıtsızlık, yönetilenlerin daima yöneticilerine karşı kullandıkları nispeten güvenli bir silah olmuştur. Kimi hükümet organları bunu, en azından sessiz kalma sayarak, kabul eder. Ama bizim toplumumuzda, üretim şeklimiz nedeniyle o kadar büyük ölçüde zorunlu ortak çıkar ve karşılıklı çaba söz konusudur ki, genel bir kuşku havası kesinlikle yıkıcı olabilir. Ama bunun çözümü teşvik değildir. Demokrasi kuramını destekleyebilecek tek şey olan demokrasi pratiğini kabul etmektir. İletişim açısından, aktarıma yönelik farklı bir tutumu benimsemektir: kökenlerinin gerçek anlamda çoğul olmasını, kaynakların hepsinin ortak ka-

nallara erişimi olmasını güvence altına almış bir tutum. Aktarımın her zaman bir takdim olduğu, ve aktarımın havasını bu olgunun belirlediği idrak edilmeden böyle bir tutum mümkün olmaz: aktarım bir hükmetme girişimi değil, iletişim kurma, alımlama ve karşılık vermeyi sağlama girişimidir. Etkin bir alımlama ve canlı bir karşılık, etkin bir deneyim ortaklığına dayanır ve bunların niteliği, hiç kuşkusuz, pratik eşitliğin kabul edilmesine bağlıdır. Topluluğumuzu hâlâ bölmeye devam eden türlü türlü eşitsizlik, etkili iletişimi zorlaştırmakta ya da olanaksız kılmaktadır. Nadiren yaşanan ve tehlikeli olan kimi kriz anları dışında, hakiki bir ortak deneyime sahip değiliz. Bu yoksunluk nedeniyle ödediğimiz her çeşit bedel artık yeterince açık. Ortak bir kültüre, sırf bir soyutlama adına değil, onsuz varlığımızı sürdüremeyeceğimiz için ihtiyacımız var.

Eşitlikten biraz tereddütle bahsettim, çünkü bu sözcük şimdilerde genel olarak kafa karıştırıcı nitelik taşıyor. Modern toplumda eşitlik üzerindeki kuramsal vurgu, genellikle muhalif bir karşılıktır; olumlu bir hedef olmaktan çok, eşitlikçi düşüncelerle fiilen aynı oranda vurgulanan eşitsizliğe karşı bir saldırıdır. Önemli olan, hatta tasavvur edilebilir olan yegâne eşitlik, varoluş eşitliğidir. İnsanın çeşitli yönlerinde eşitsizlik kaçınılmaz, hatta arzu edilir bir şeydir; karmaşık ve zengin bir hayatın temelidir. Kötü olan eşitsizlik, temel varoluş eşitliğini inkâr eden eşitsizliktir. Hangi şekliyle olursa olsun böyle bir eşitsizlik, pratikte başka insanları reddeder, kişiliksizleştirir ve sınıflandırarak alçaltır. Böyle bir pratik üzerinde zulme, sömürüye ve insan enerjisinin sakatlanmasına dayanan bir yapı kolaylıkla inşa edilebilir. Kitleler, hükmedici yaklaşım ve kültürün reddi, bu pratiğin kuramdaki özgül akitleridir.

Ortak bir kültür, hiçbir düzeyde, eşit bir kültür değildir. Ancak varoluş eşitliği ortak bir kültür için her zaman ge-

reklidir, yoksa ortak deneyime değer verilemez. Ortak bir kültür, faaliyetlerinin hiçbirinde, katılımla ilgili mutlak kısıtlamalar getiremez: fırsat eşitliği talebinin gerçekliği budur. Böyle bir fırsata sahip olma talebi kuşkusuz eşit olmama arzusuna dayanır, ama bunun çok farklı anlamları olabilir. Pratikte temel varoluş eşitliğini inkâr eden bir eşitsizliğin arzulanması ortak bir kültürle bağdaşmaz. Kabul edilmesi mümkün olmayan bu tür eşitsizliklerin, ortak deneyim tanımından sürekli dışlanması gerekir. Ama bu temel eşitliği bozmayan pek çok eşitsizlik de vardır, bunlardan bazıları zorunludur ve teşvik edilmeleri gerekir. Bu noktayı örneklerle pratikte göstermek mümkün, ben de birkaçına işaret edeceğim. Kişisel mülkiyet dışındaki bir eşitsizlik, yani geçim ve üretim araçlarının sahipliğindeki bir eşitsizlik, kabul edilemez bulunabilir çünkü pratikte varoluş eşitliğinin temel süreçlerini inkâr edebilir. Fakat belirli bir yetenekteki eşitsizlik, ya da bilgi, beceri ve çabanın eşit olmayan gelişimi, temel eşitliği inkâr etmeyebilir: Bir fizikçi, daha iyi bir fizikçiden feyzalmaktan memnun olabilir ve iyi bir fizikçi olduğu için kendisini iyi bir besteciden, iyi bir satranç oyuncusundan, iyi bir marangozdan, iyi bir koşucudan daha iyi bir insan saymaz. Aynı fizikçi, ortak bir kültürde, (kendi içinde yetersiz olan) işe yarama ölçütünü karşılayamayacak bir çocuktan, yaşlı bir kadından ya da bir kötürümden daha iyi bir insan olduğunu da düşünmez. İnsanın kendine veya yaptığı işe saygı duyması –ki hayatı sürdürebilmek için şarttır– bir başkasının varoluşunu inkâr etme ya da ona hükmetme hakkı sağlayacak bir varoluş eşitsizliği iddiasından çok farklıdır. Kabul edilemeyecek eşitsizlikler, böyle bir inkâra ya da tahakküme yol açan eşitsizliklerdir.

Ama bazı faaliyetler diğerlerinden *daha iyidir* denerek itiraz edilebilir. Eşitlik üzerinde ısrar etmek, pratikte, değerin inkârı olabilir. Gerçekten önemli olduğu için bu itirazın al-

tındaki saikleri incelemeye karar verdim. Bir öğretmenin, öğrenmesini sağlamak için bir çocuk üzerinde tahakküm kurması gerekmez mi? Kimi olgular doğru olabilir, kimileri yanlış: Öğretmen, tahakküm kurmak haklı olsun ya da olmasın, doğru ile yanlış ayrımında ısrar etmek zorundadır. Buna katılıyorum, ama iyi bir öğretim örneklerinin büyük kısmı, edinilmiş olan ve geçici olarak kullanılması gereken sonuç ve yargı ifadelerinin yanı sıra, ayrım yapma becerisini aktarmayı da içerir. Doğrulanması gereken bir ifadenin veya karar alma araçlarının sunulması gibi bu da genel iletişimin doğru işleyiş biçimidir. Bir çocuk becerileri ancak tekrar ede ede öğrenir; bir öğretmen, ancak neticeyi sunarken sürecin de farkındaysa usta bir öğretmen olur. İnsanın yapıp ettiği her şeyde değer farklılıkları üzerine yapılan önemli vurgu, varoluş eşitsizliği üzerine bir vurgu değildir. Ortak bir öğrenme sürecidir ve ancak temel varoluş eşitliği kabul edilirse hayata geçebilir: öğrenme sürecini hükmedici alandan kurtarabilecek tek şeydir bu. Hiç kimse, bir başkasının kültür standardını yükseltemez. En fazla, kişisel değil genel insani özellikler olan becerileri aktarmak, ve yapılıp edilmiş her şeye serbestçe ulaşma imkânını açmak söz konusu olabilir. Bir çocuğu korkunç bir çizgi roman okumaktan, ya da bir adamı resimli gazete okumaktan emir vererek alıkoyamazsınız (fizikî güç kullanmak gibi onursuzca bir yönteme başvurmayacaksanız), hatta onunla tartışmanız, bunların niteliksiz şeyler olduğunu anlatmanız da bir işe yaramaz. Yapabileceğiniz tek şey, ona okuma hakkında genel ve yaygın biçimde öğrenilmiş şeyleri öğrenme fırsatı vermek ve okunabilecek her şeye ulaşma olanağı sağlamaktır. Sonunda yapacağı seçim her halükârda kendi seçimi olacaktır, doğrusu da budur. Bir insanın değere –diğer deyişle standartlara– önem vermesi, bu standartların barınabileceği bir deneyim topluluğuna/ortaklığına katılma çabasında kendini gösterir.

Dahası, değere verdiği önem bir dogmadan fazlasıysa, yeni bir ortak deneyimin biçimlenmesi sürecinde başka değerleri öğrenmeye de açık olacaktır. Bu iki yoldan herhangi birinin reddedilmesi, huysuz bir korkaklığa denk düşer. İnsana ve onun ortak çabalarına inanmıyorsanız, kendinize duyduğunuz inanç da sahte olabilir.

Kültür ve Yaşam Biçimi

Bizler geçiş evresindeki bir toplumda yaşıyoruz; kültür fikri de sıklıkla bu geçişin içerdiği kuvvetlerden biriyle ya da diğeriyle özdeşleştiriliyor: Kültür, kâh onu yeni ve yıkıcı güçlere karşı savunmak isteyen eski sefa sınıfının [*leisure class*] ürünü olarak görülüyor; kâh, geleceğin insanlığını barındıran yeni yükselen sınıfın mirası olarak ve bu sınıfın şimdi bu mirası kısıtlamalarından kurtarmak istediği öne sürülüyor. Birbirimize sürekli buna benzer şeyler söyleyip dik dik bakıyoruz. Öyle görünüyor ki bütün bunların yegâne olumlu yanı, bütün rakip tarafların kültüre onunla özdeşleşmek isteyecek kadar düşkün olması. Ama sorun, hiçbirimizin hakem olmaması; hepimiz, şu ya da bu takımın oyuncusu olarak işin içindeyiz.

"İşçi sınıfı kültürü" fikri üzerine bir şeyler söylemek istiyorum çünkü bu bence günümüzün kilit meselelerinden biri ve bir hayli yanlış anlaşılma barındırıyor. Daha önce, yeni kitle iletişim araçları yoluyla üretilen malzemenin büyük kısmını "işçi sınıfı kültürü" olarak tanımlamanın ne doğru ne de yararlı olduğuna işaret etmiştim. Zira bu malzeme hiçbir şekilde sadece işçi sınıfı için üretilmediği gibi, önemli ölçüde onlar tarafından da üretilmemektedir. Bu olumsuz tanıma bir başkasını daha eklemek gerek: Bizim toplumumuzda "işçi sınıfı kültürü", halihazırda var olan az sayıdaki "proleter" yazın ve sanat olarak da anlaşılmamalıdır. Bu tür çalış-

maların ortaya çıkışı yararlı olmuştur; yalnızca daha bilinçli formlar için değil, sanayi sonrası baladlar gibi derlenmeye değer görülmüş malzemeler için de geçerlidir bu. Bu çalışmaların farkında olmamız gerekir, ama bunlara bir kültür olarak değil, değerli bir muhalif unsur olarak bakmalı. İngiltere'nin geleneksel popüler kültürü, Sanayi Devrimi'nin yarattığı altüst oluşlarla tamamen yok olmamışsa da en azından parçalanmış ve zayıflamıştır. Bu kültürden geriye kalanlar ve yeni koşullar altında yapılan yeni şeyler, nicelik bakımından az, kapsam açısındansa dardır. Bu çalışmalar saygıyı gerektirmekle birlikte, hiçbir anlamda alternatif bir kültür oluşturmaz.

İşte bu alternatif meselesi, teorik açıdan son derece zordur. Düşünsel ve yaratıcı çalışma anlamında kültürümüzün önemli bir kısmı, Marksistlerin dediği gibi burjuva olarak tanımlanacaksa, alternatif bir kültür aramak ve bunu proleter diye adlandırmak doğal olacaktır. Ne ki, "burjuva kültürü"nün yararlı bir terim olduğu kuşkuludur. Her kuşağın geleneksel kültürü olarak devraldığı düşünsel ve yaratıcı çalışmalar, her zaman ve zorunlu olarak, tek bir sınıfın ürünlerinden fazlasını içerir. Her şeyden önce, bu eserlerin önemlice bir kısmı, mevcut toplumun hemen öncesindeki dönemlerden çok daha eski zamanlardan kalmış olacaktır; sözgelimi 1600 öncesine ait edebiyat, felsefe vs. eserleri "burjuva" olarak görülemez. Ama bunun da ötesinde, belirli bir sınıfın egemen konumda olduğu bir toplumda bile, başka sınıfların mensuplarının ortak mevcuda katkıda bulunması, dahası bu tür katkıların egemen sınıfın değer ve fikirlerinden etkilenmemiş ya da bunlara karşıt olması gayet mümkündür. Öyle görünüyor ki bir kültürün alanı, genellikle, bir sınıfın alanından ziyade, bir dilin alanıyla orantılıdır. Egemen sınıfın ortak mirasın bütününün aktarım ve dağıtımını büyük ölçüde kontrol edebileceği doğrudur; böy-

le bir kontrol, mevcut olduğu yerde, o sınıfa ilişkin bir olgu olarak kaydedilmelidir. Ayrıca, geleneğin her zaman seçici olduğu, bu seçme sürecinin de daima egemen sınıfın çıkarlarıyla ilişkili, hatta o çıkarların güdümünde olma eğilimi göstereceği de doğrudur. Bu etkenler, sınıf iktidarı el değiştirdiğinde, yeni yükselen sınıf daha kendi katkılarını ortaya koymadan önce bile geleneksel kültürde niteliksel değişimler olmasını muhtemel kılmaktadır. Bu tür noktaların altını çizmek gerekiyor, ama mevcut kültürümüzü burjuva kültürü olarak tanımlamanın kattığı özel vurgu birçok yönden yanıltıcıdır. Örneğin bu vurgu, şimdi kendilerini egemen sınıfa mensup olarak görenleri ciddi şekilde yanıltabilir. Bu insanlar, muarızları tarafından bile, (dar anlamda) mevcut kültürü kendi özel ürünleri ve mirasları olarak düşünmeye teşvik edilirse, hem kendilerini hem de başkalarını kandıracaklardır. Çünkü, kendi sınıf pozisyonları ortadan kalktığı takdirde kültürün de ortadan kalkacağını öne sürme; standartların korunmasının, kültürün, onu yarattığına göre onu anlayan yegâne sınıfla sınırlandırılmasına bağlı olduğunu iddia etme cesaretini kazanacaklardır. Öte yandan yeni yükselen bir sınıfın temsilcileri olduklarına inananlar, "burjuva kültürü" önermesini kabul ederlerse, ya insanlığın ortak mirasını görmezden gelme yanılgısına düşecek, ya da daha akıllılarsa, bu burjuva kültüründen ne kadarının, nasıl alınacağı konusunda kafa karışıklığı yaşayacaklardır. Her iki pozisyonda da kategoriler ham ve mekaniktir. Ortak bir dili paylaşan insanlar, deneyimdeki her değişiklikle zorunlu ve sürekli olarak yeniden değerlendirilen düşünce ve yazın geleneğinin mirasını da paylaşırlar. Bu ortak geleneğe karşıt olarak yapay bir "işçi sınıfı kültürü"nün imali tam anlamıyla aptalcadır. İşçi sınıfının egemen olduğu bir toplumda bu sınıf kuşkusuz yeni değerlendirmeler ve katkılar üretecektir. Ancak bu süreç, edinilen mirasın karmaşıklığı nedeniyle son

derece karmaşık olacaktır ve bu karmaşıklığı basit bir şemaya indirgemek hiçbir şey kazandırmaz.

Bir azınlık kültürü ile popüler bir kültür arasındaki karşıtlık mutlak olamaz. Bu aslında bir düzey meselesi bile değildir, çünkü böyle bir terim birbirinden ayrı ve süreklilik göstermeyen evreleri ima etmektedir ve bu hiçbir şekilde her zaman doğru değildir. Süreklilik göstermeyen bir kültürün yakın tarihteki en açık örneği 19. yüzyıl Rus toplumunda bulunabilir; şunu belirtmek gerekir ki bu durum, yönetici azınlığın ortak dili bile önemli ölçüde reddetmesiyle belirlenmiştir. Ama İngiliz toplumunda İngilizce ortak bir dil olarak ortaya çıktığı için hiçbir zaman bu derecede bir ayrım olmamıştır. Kimi zaman çoğunluğun tümüyle dışarda bırakılmasına varan bir dağıtım eşitsizliği görülmüştür; katkılarda da belli ölçüde eşitsizliğe rastlanır ama bu hiçbir dönemde tek bir sınıfın katkıda bulunabilmesine yol açacak bir sınırlandırmaya varmamıştır. Dahası 19. yüzyılın başından itibaren herhangi bir gözlemcinin, düşünsel ve yaratıcı eserlerin halihazırdaki herhangi bir ekonomik ya da toplumsal sınıfa güvenle emanet edilebileceğini ya da herhangi bir sınıfla özdeşleştirilebileceğini hissetmesi zordur. Zaten kültür fikri, gördüğümüz üzere, tam da bu durumla bağlantılı olarak gelişmiştir.

Toplumsal iktidarda belirgin bir el değiştirmenin yaşandığı her dönemde karşımızda duran en zor görev, miras alınan geleneği yeniden değerlendirme yönündeki karmaşık süreçtir. Ortak dil, bu meselede son derece hayati bir yer işgal ettiği için, mükemmel bir örnek oluşturur. Ortak dilin, gücünü, zenginliğini ve esnekliğini kaybetmemesi kuşkusuz bir kültürün yaşaması için elzemdir; dahası ortak dilin, yeni deneyimleri ifade etmek ve değişimi aydınlığa kavuşturmak için de yeterli olması gerekir. Ama İngilizce gibi bir dil hâlâ evrim geçirmektedir ve kaba sınıf kategorilerinin da-

yatılması ona büyük zarar verebilir. 19. yüzyılda "standart İngilizce"nin yeni tanımının geliştirilmesinden sonra, ortak dilin belirli kullanımlarının sınıf ayrımlarını ifade etmek üzere devşirilip kullanıldığı aşikârdır. Ancak, genelde standart İngilizceyle bir tutulan lehçenin diğerleri karşısında hiçbir zorunlu üstünlüğü yoktur. Gramerle ilgili kimi arıtmalar genel bir önem taşısa da, bunların hepsi için bile aynı şey söylenemez. Öte yandan seçilmiş kimi seslere, bilinen herhangi bir dil yasasından kaynaklanmayıp, başka nedenlerle toplumsal ve ekonomik nüfuz sahibi olan kişilerce kullanılmaları sonucu temel bir otorite verilmiştir. Bu tür keyfî seçimlerin, "iyi" ya da "doğru" veya "saf" İngilizce kriterine dönüştürülmesi düpedüz dalaveredir. Modern iletişim birörnekliğin artmasına yol açar, ama zorunlu seçme ve arıtmalar, genellikle, dille pek ilişkisi olmayan gerekçelerle yürütülmüştür. Örneğin, çifte olumsuzlamanın ("*I don't want none*"), İngilizce konuşan milyonlarca insan tarafından yaygın şekilde kullanılmasına rağmen hâlâ *yanlış* İngilizce olduğu düşünülüyor; oysa bunca insanın bu kalıbı kullanma nedeni, çok cahil oldukları için öğrenemedikleri düşünülebilecek bir kuralı anlamamaları değil, bu kullanımın Chaucer'dan bu yana dilde varlığını sürdüren bir alışkanlık olmasıdır. "*Class*" gibi sözcüklerin telaffuzundaki açık "a", 18. yüzyıla kadar esas itibarıyla kırsal bir alışkanlık olarak görülüp küçümsenmiş olsa da, bugün "eğitimli" olmanın göstergesi sayılıyor. Ya da 18. yüzyılda çoğunlukla kibarlık işareti olan "*ain't*", şimdi kabalık göstergesi sayılıyor; iki durumda da değerlendirme tesadüften ibaret. Nicedir orta sınıf mizacının yaygın bir unsuru haline gelen, bazı dil özellikleri karşısında sergilenen kibir –örneğin "h" sesinin telaffuzu, ünlü sesler, eşanlamlı kelime seçimleri ("divan" mı "kanape" mi)–, netice itibarıyla iyi İngilizceyle ilgili bir mesele değil, dar görüşlülüktür. (Şu sıralar İngilizcede "ü" ve "ü-

olmayan" konuşma alışkanlıkları* üzerine dönen tartışma bu durumu açıkça ortaya koyuyor; tartışma, temel toplumsal farklılıkların değil, *orta* sınıfın üst ve alt kesimleri arasına çizgi çekmenin uzun zamandır çok zor olmasının bir sonucu.) Yine de, bu bir yana, belirli bir sınıfın ve dolayısıyla ortak dilin belirli bir kullanımının egemen olduğu bir toplumda, can alıcı bir ortak deneyim bütününü taşıyan edebiyatın büyük kısmının da egemen dil tarzının cazibesine kapılacak olması meseleyi karmaşıklaştırıyor. Ayrıca, ulusal bir edebiyat –ki İngilizce hep böyle olmuştur– bu ilişkiyi barındırırken, kültürün ve dilin tamamının unsurlarını da barındırır. Seçici bir geleneğin nasıl işlediğini kavramak istiyorsak, kültürün münhasır alanları üzerine değil, değişen bağlılık ve etkileşim dereceleri üzerine düşünmemiz gerekiyor, oysa sınıfa ya da standartlara ilişkin kaba bir teori bunları yorumlamakta yetersiz kalacaktır.

Bir kültür, yaşandığı zaman dilimi içerisinde, hiçbir zaman yaratılmış ürünlerine indirgenemez. Ama yalnızca dışsal kanıtları temel almanın cazibesi her zaman ağır basar. Örneğin, orta sınıf gibi giyinmeye, yarı müstakil evlerde oturmaya, araba, çamaşır makinesi ve televizyon sahibi olmaya başladığı için işçi sınıfının "burjuvalaştığı" ileri sürülür. Ancak, bazı kullanım eşyalarına sahip olmak ya da yüksek bir maddi yaşam standardından yararlanmak sizi "burjuva" yapmaz. İşçi sınıfı, bu yeni ürünlere sahip olduğu için burjuvalaşmaz, nasıl ki burjuvazi de sahip olduğu nesnele-

---

* *"U" and "non-U" speech habits*: "*upper class*" (üst sınıf) ve "*non-upper class*" (üst sınıf olmayan) konuşma alışkanlıkları. Bu iki tabir, Birmingham Üniversitesi'nde dilbilim profesörü olan Alan C. Ross'un 1954'te yayınladığı "Üst Sınıfların İngilizce Kullanımı" başlıklı makalesinde ortaya atılmıştır. Ross, 1950'lerde İngiliz toplumundaki üst sınıfların toplumun diğer sınıflarından artık büyük ölçüde dili kullanma biçimleriyle ayrıldıklarını, üst sınıflarla diğerlerini ayıran öteki özelliklerin dildeki farklılıklar kadar belirgin olmadığını savunur ve üst sınıflara özgü olduğunu iddia ettiği birtakım telaffuz ve kullanım biçimlerini sıralar – e.n.

rin türü değiştiğinde burjuva olmaktan çıkmıyorsa. İşçi sınıfı içinde bu tür bir gelişmeye hayıflananlar, bir önyargıya düşmektedirler. "Sade yoksullar"a duyulan hayranlık yeni bir şey değildir; ama bu duygu, çaresizlikten kaynaklanan bir rasyonalizasyon dışında, bizzat yoksullar arasında nadiren görülür. Bu hayranlık ya karnı tok olmanın neticesidir, ya da maddi avantajların çok yüksek bir insani maliyet pahasına satın alındığı yargısının. İlk sebebi karnı tok olanlara bırakalım; daha önemli olan ikinci sebep, yanlış bir aktarıma eğilimlidir. Eğer söz konusu avantajlar ekonomik sömürüye dayandıkları için "burjuva" iseler, bu tür bir sömürünün ortadan kalktığı ya da aza indirildiği koşullarda temin edilmeleri halinde "burjuva" olmayacaklar demektir. İşçinin orta sınıf bir adama imrenmesi, o adam olmak istemesinden değil, onunla aynı şeylere sahip olmak istemesinden kaynaklanır. Hepimiz kendimizi bir standart gibi görmekten hoşlanırız; şunu görebiliyorum ki, İngiliz orta sınıfı için, işçi sınıfının aynen kendisi gibi olmaya hiç de heves etmediğini düşünmek gerçekten zor. Maalesef bu varsayımlarından vazgeçmeleri gerekiyor. İngiliz çalışan insanlarının büyük çoğunluğu yalnızca orta sınıfın maddi standartlarına kavuşmayı, bunun dışında kendileri gibi kalmaya devam etmeyi istiyor. Bunu hemen kaba materyalizm olarak nitelendirmemek gerek. Hayatı kolaylaştıran araçlara bol miktarda sahip olmayı istemek tamamen makuldür. Bu, hepimizin haklı olarak duyarlı olduğumuz maddi ihtiyaçlara dair bir materyalizmdir. Bu tür araçların yeter miktarından dahi uzun süre mahrum kalmış insanlar, imkân bulduklarında bunları elde etmeyi ve ellerinde tutmayı isterler. Sırf bu yüzden kaba materyalistlere dönüştükleri ya da "burjuvalaştıkları" söylenemez.

O zaman asıl soru, belki de, "burjuva" kelimesinin herhangi bir anlamı kalıp kalmadığı sorusudur. Hatta, herhan-

gi bir şekilde sınıf terimleriyle düşünmeye devam etmenin bir anlamı var mı? Sanayicilik, kendi ivmesi içinde, en iyi nitelemeyle sınıfsız olarak tanımlanabilecek bir kültür yaratmıyor mu? Bugün bu tür sorular önemli ölçüde kabul görüyor; ama yine de, belirli türden kaba sınıf yorumlarından destek alıyor ve esas itibarıyla hem kültüre hem de sınıfa dışsal bir tutuma dayanıyorlar. Kültürü düşünsel ve yaratıcı çalışmalar bütünü olarak düşünürsek –ki böyle düşünmek önemli– eğitimin yaygınlaşmasıyla bu kültürün daha eşit biçimde dağıldığını ve yeni çalışmaların da tek bir sınıftan daha geniş bir kitleye hitap ettiğini görürüz. Ne ki bir kültür, düşünsel ve yaratıcı çalışmalardan ibaret değildir; aynı zamanda bütünlüklü bir yaşam tarzıdır. Burjuva ve işçi sınıfı kültürleri arasındaki herhangi bir ayrım, yalnızca ikincil olarak düşünsel ve yaratıcı çalışma alanına dayanır; üstelik burada bile, görmüş olduğumuz gibi, ortak dile dayanan ortak unsurlar bu ayrımı karmaşıklaştırır. Birincil ayrım, yaşam tarzının tamamında aranmalıdır ve burada da yine kendimizi konut, giyim tarzı ve boş zamanı geçirme yolları gibi kanıtlarla sınırlandırmamamız gerekir. Sanayi üretimi bu konularda birörneklik yaratma eğilimindedir, ama can alıcı farklılık başka bir düzeyde yatar. Sanayi Devrimi'nden beri İngiliz hayatındaki can alıcı ayırt edici unsur, ne dil, ne giyim tarzı, ne de boş zaman oldu – zira bunlar aslında birörnekleşme eğilimi gösteren unsurlar. Can alıcı ayrım, toplumsal ilişkinin doğası hakkındaki alternatif fikirler arasındadır.

"Burjuva" önemli bir terim, çünkü genellikle bireycilik dediğimiz toplumsal ilişki biçimini işaret ediyor: yani topluma, her bireyin doğal bir hak olarak kendi gelişmesinin ve kendi yararının peşinden gidebileceği nötr bir alan olarak bakan düşünce. Yakın geçmişin seyrine, bu düşüncenin en saf şeklinden uzun bir geri çekilme sonucunda vazgeçilme-

si damgasını vurdu; geri kalan son savunucular, ilk seleflerinin bakış açısından alanı tamamen kaybetmiş gibi görünebilirler. Bununla birlikte şu yorum hâlâ egemenliğini koruyor: Toplumsal iktidarın kullanımı, ancak, bireylerin kendi yollarını çizme konusundaki bu temel hakkını koruyacaksa gereklidir. Geri çekilişin klasik formülü şöyledir: tanımlanmış belirli biçimlerle, hiçbir bireyin başkalarına zarar verme hakkı yoktur. Ancak bu zarar, belirgin bir şekilde, birincil olarak bireysel yararın peşinde koşma hakkı çerçevesinde yorumlanır – hiçbir bireyin başkalarını *bu tür bir şey* yapmaktan alıkoyma hakkı yoktur.

Bu toplum anlayışında yapılan burjuva tadilatı, hizmet fikridir – buna döneceğim. Ama gerek hizmet fikri, gerek bireyci fikir, haklı olarak işçi sınıfıyla özdeşleştirdiğimiz fikirle keskin bir karşıtlık içindedir: adına ister komünizm, sosyalizm ya da işbirliği densin, toplumun ne nötr ne de koruyucu olduğunu varsayan, bireysel gelişme de dahil her tür gelişmenin olumlu aracı olduğunu savunan anlayıştır bu. Gelişme ve yarar, bireysel değil ortak çerçevede yorumlanır. Yaşamı sürdürme araçlarının temini, gerek üretimde gerek dağıtımda, kolektif ve karşılıklı olacaktır. İyileşme yolu, kendi sınıfından kurtulma ya da kariyer edinme fırsatında değil, herkesin genel ve kontrollü ilerlemesinde yatar. İnsanlık kaynağının her yönüyle müşterek olduğu, ona erişme özgürlüğünün de bir hak olarak kişinin insanlığına dayandığı düşünülür; ama böyle bir erişim, hangi türden olursa olsun, müşterek olmadıkça hiçbir şey ifade etmez. Birey değil, toplumun tamamı ilerleyecektir.

Bu toplum anlayışları arasındaki ayrım iki etken yüzünden bulanıklaştı: birincisi, Viktorya çağı orta sınıfının büyük başarısı olan ve halefleri tarafından da derinlemesine benimsenen hizmet fikri; ikincisi, İngiltere'nin emperyal bir güç olma konumunun, topluluk duygusunu ulusal (ve bu

bağlamda emperyalist) sınırlara hapsetmesi sebebiyle işçi sınıfı fikrinin karmaşıklaşması. İki anlayış, sınıfın mahiyetine ilişkin bir yanlış anlama yüzünden daha da bulanıklaşmıştır. Karşıt fikirler ve onların sonucu olan eylemler, benzer koşullara sahip bir grup insan arasından, bulunduğu konumun ve bu konuma yönelik kendi tutumunun bilincine varmış olan belli bir kısmına aittir. Sınıf duygusu, nesnel olarak o sınıfa dahil edilebilecek bireylerin tümünün birörnek mülkü olmaktan çok, bir tavırdır. Örneğin, bir işçi sınıfı fikrinden söz ettiğimiz zaman, bütün çalışan insanların o fikre sahip olduğunu, hatta onu onayladığını kastetmeyiz. İşçi sınıfının –yani birey olarak bütün işçi sınıfı mensuplarının değil de bir eğilim olarak işçi sınıfı hareketinin– yarattığı örgütlerde ve kurumlarda somutlaşan temel fikrin o olduğunu söylemek isteriz. Bireyleri sabit sınıf kavramlarıyla yorumlamak aptalcadır, çünkü sınıf bir kişi değil, kolektif bir tavırdır. Aynı zamanda, fikirlerin ve kurumların yorumlanmasında, haklı olarak sınıf kavramlarıyla konuşabiliriz. Bu, herhangi bir zamanda ne tür olguları dikkate aldığımıza bağlıdır. Bir bireyi mensup olduğu sınıf nedeniyle önemsememek, ya da onunla kurulan bir ilişkiyi yalnızca sınıf çerçevesinde yargılamak, insanlığı bir soyutlamaya indirgemektir. Ama kolektif tavırlar yokmuş gibi davranmak da, apaçık gerçekleri inkâr etmektir.

"İşçi sınıfı kültürü"yle tam olarak ne denmek istendiğini şimdi görebiliriz. İşçi sınıfı kültürü, ne proleter sanattır, ne sosyal konut, ne de dilin belirli bir şekilde kullanımı; temel kolektivizm fikri ve onu temel alan kurumlar, davranışlar, düşünme alışkanlıkları ve yönelimlerdir. Benzer şekilde burjuva kültürü de, temel bireyci fikir ve onu temel alan kurumlar, davranışlar, düşünce alışkanlıkları ve yönelimlerdir. Bir bütün olarak kültürümüzde hem bu yaşam biçimleri arasında sürekli bir etkileşim vardır, hem de her ikisinde or-

tak olduğu veya ikisinin de temelinde yattığı söylenebilecek bir alan. İşçi sınıfı, konumu sebebiyle, Sanayi Devrimi'nden bu yana dar anlamda bir kültür yaratmamıştır. Yarattığı ve önemle farkına varılması gereken kültür, ister sendikalarda, kooperatif hareketinde ya da bir siyasal partide olsun, kolektif demokratik kurum kültürüdür. İşçi sınıfı kültürü, içinden geçmekte olduğu evrede, öncelikle (kurumlar yaratmış olması anlamında) toplumsaldır, (özellikle düşünsel ve yaratıcı çalışma anlamında) bireysel değil. Bağlamı içinde ele alındığında, bunun çok dikkate değer bir yaratıcı eser olduğunu görmek mümkün.

Kültürün esasen düşünsel ve yaratıcı çalışma anlamına geldiğini düşünenler için böyle bir eser anlamsız olabilir. Bu tür çalışmalara haklı olarak atfedilen değerler, kimi zaman diğerlerine ağır basabilir. Bu konuda yalnızca şu noktaya değinmem yeterli olacak: İlimin "hayvani kalabalıkların" ayakları altında ezileceğini öngörmek Burke'e makul görünmüş olsa da, böyle bir şey yaşanmamıştır ve bunun engellenmesinde bizzat o hayvani kalabalıkların büyük payı olmuştur. İşçi sınıfı hareketi, eğitim, ilim ve sanata yönelik tutumu söz konusu olduğunda esas itibarıyla iyi bir sicile sahiptir. Kimi zaman yanlış yorumlarda bulunmuş, bilmediği şeyleri çoğunlukla görmezden gelmiştir. Ama bu anlamdaki kültürün kurumlarını tahrip etmek gibi bir derdi asla olmamıştır; aksine, onların yaygınlaştırılmasını, daha geniş toplumsal kabul görmesini ve –günümüzde– korunup geliştirilmeleri için daha fazla maddi kaynak ayrılmasını talep etmiştir. Böyle bir sicil, işçi sınıfının en sık ve en açık biçimde karşı karşıya konduğu sınıfın siciliyle haydi haydi boy ölçüşür. Aslında bu, gece karanlığındaki domuzun ilginç öyküsüdür. Gün doğup ortalık aydınlandığında görmüşüzdür ki, hepimizin işittiği ayaklar altında çiğnenme sesleri aslında onlardan gelmiyormuş.

Topluluk Fikri

Kültür fikrinin gelişimi, başından beri, burjuva toplum fikri diye adlandırılan şeyin eleştirisi olmuştur. Kültür fikrinin anlamına katkıda bulunanlar birbirinden çok farklı tutumlardan hareket etmiş ve çok büyük çeşitlilik gösteren ilgi ve bağlılıklara ulaşmışlardır. Ama hepsi de, toplumun nötr bir alandan ya da soyut bir düzenleyici mekanizmadan ibaret olduğunu düşünmeme noktasında buluşmuştur. Toplumun olumlu işlevi; tek tek insanların sahip olduğu değerlerin köklerinin toplumda yattığı; ve bu ortak terimler çerçevesinde düşünme ve duyumsama ihtiyacı üzerinde durulmuştur. Bu aslında, yüz yüze kalınan parçalayıcı baskılara verilmiş derin ve zorunlu bir karşılıktı.

Gelgelelim, kültür fikrinin gelişimine katkıda bulunanların benimsediği farklı tutumlar doğrultusunda, tümünün genelde üzerinde anlaştığı topluluk fikri de farklı şekillerde duyumsanıp tanımlanmıştır. Bizim zamanımızda, her ikisi de burjuva liberalizmine karşı olan, ama pratikte birbirine de eşit derecede karşı olan iki ana yorum var: hizmet fikri ile, dayanışma fikri. Bunlar esas olarak, sırasıyla orta sınıf ve işçi sınıfı tarafından geliştirildi. Coleridge'den Tawney'ye kadar, işlev fikri ve onu temel alan topluluğa hizmet fikri, bireyci iddianın karşısına konan çok değerli bir anlayış olmuştur. Bu anlayış, mesleklerimizin, kamu ve amme hizmetlerimizin etik pratiğini temellendiren, nesillere yayılmış eğitimle köklülük kazanmıştır. *Laissez-faire* ve kendi kendine hizmet pratiğine karşı bu, toplumumuzun huzur ve refahına katkıda bulunan büyük bir başarı olmuştur. Bununla birlikte, işçi sınıfının dayanışma etiği de büyük bir başarı olmuştur, işte şimdi bunun hizmet fikriyle arasındaki farkı vurgulamamız gerekiyor.

İngiliz orta sınıf eğitiminin büyük bir kısmı hizmetli eğitimine hasredilmiştir. Otoriteye saygı ve uyumluluk üzerin-

deki vurgunun da gösterdiği üzere, söz konusu eğitimin ana özelliği lider yetiştirmekten ziyade budur. Tabii bu eğitim, tanımı gereği üst düzey hizmetlilerin yetiştirilmesini hedeflediğinden, üst düzey hizmetlilerin alt kademedekileri denetleyip yönlendirmesini sağlayacak türde bir özgüvenin aşılanmasını da içerir. İyi idarecilikle düzenin sağlanması gerekir ve bu bakımdan öngörülen işlev, hizmet değil, yönetimdir. Fakat üst düzey hizmetli kendi kişisel çıkarlarını düşünmemelidir. Bu çıkarları, Kraliçe'nin huzuru, ya da ulusal güvenlik, veya asayişin korunması, yahut kamu refahı diye adlandırılan daha büyük bir yararın emrine amade kılması gerekir. Ömrünü görevine adamış binlerce insanın uyduğu şartname bu olmuştur ve hiç katılmadığımız durumlarda bile ona saygı duymamız gerekir.

Ben böyle bir etik çerçevesinde eğitilmedim, ve delikanlılık yıllarımın sonlarına doğru onunla karşılaştığım zaman, bu etik doğrultusunda yetişmiş ve saygı duyduğum insanlar üzerinden onu anlamak için çok zaman harcamam gerekti. Yönelttiğim eleştiri bu tür bir iyi niyete dayanıyor. Bu etik bana yetersiz görünüyordu, çünkü pratikte her düzeyde statükoyu sürdürmeye ve pekiştirmeye yarıyordu. Bu bana göre yanlıştı, çünkü statüko pratikte, birlikte büyüdüğüm ve hayatları mevcut mülkiyet, ücret, eğitim ve saygı dağıtımıyla yönlendirilen alt kademe hizmetlilerden adaletin esirgenmesi demekti. Tanımı hizmet olarak onaylayan gerçek kişisel fedakârlık, bana daha büyük bir bencilliğin içerisinde varlığını sürdürüyor gibi geliyordu – sadece uygarlığın zorunlu biçimiymiş gibi idealleştirilen, ya da değer, zekâ ve çabaya denk düşen doğal bir dağılım gibi rasyonalleştirilen ve bu yüzden görünmez kalan bir bencillik. Bu açıklamalara katılamazdım çünkü alt düzey hizmetlilerin hissettikleri adaletsizlik duygusunun gerçek ve haklı olduğunu düşünüyordum, hâlâ da böyle düşünüyorum. Böylesine kökten bir

şekilde karşı çıktığı bir yerleşik kurumda üst düzey hizmetli olması teklif edilen bir insan, vicdanı gereği bu davete icabet edemez.

Şimdi, bu hizmetin büyük bir kısmının "alt düzey hizmetliler"in koşullarını iyileştirmeye yöneldiği doğrudur; ama, doğası gereği bu iyileştirme, anahatları itibarıyla sistemi bozmadığı düşünülen bir çerçeve içinde kalmıştır. Bu hizmet psikolojisinin bizzat işçi sınıfı hareketi içine de yayıldığını gördüm, öyle ki "insanı yararlı bir yurttaş yapmak", "topluma hizmet etmesine yetecek donanımı kazandırmak" gibi ifade tarzları sıradanlaşmış durumda. Solcu bir demokrat tarafından yazılan *Nasıl Yönetiliyoruz?* adlı kitap benim için bu durumun şahikası olmuştu. İşte insanın, farklı bir toplumsal etik temelinde, ne yapacağını bilemeden kaldığı nokta burası.

Demokrasinin bir açıklaması olarak *Nasıl Yönetiliyoruz?*, hizmet fikrinin psikolojik sınırındaki ifadesidir. Böyle bir eğitim temelinde, "kendimizi nasıl yönetiyoruz" sorusuna sıçrama yapmak olanaksızdır: uyumlu olma ve otoriteye saygı buyruğu fazla güçlüdür. Kuşkusuz, hizmet fikrini kural belleyip, çalışan insanların koşullarında iyileştirmeler yapmak için hizmet ruhuyla çalışmış olanlar, işçiler buna tam olarak karşılık vermediklerinde gerçek anlamda umutsuzluğa kapılırlar: sıklıkla dendiği gibi, işçiler oyuna katılmadığında, takım ruhundan yoksun olduğunda, ulusal çıkarları görmezden geldiğinde. Bu pek çok orta sınıf demokrat ve sosyalisti vicdani bir krize sevk etmiştir. Ama şurası bir gerçek ki, çalışan insanlar, üstlerindekilerin düşündükleri anlamda ait oldukları topluluğun *bu* olduğunu hissedemiyorlar. Bu şekilde tasavvur edilen bir topluluğa karşı sorumluluklarıyla ilgili verilen eğitim de onları ikna edemiyor. Hizmet fikri işlemiyor, çünkü üst düzey hizmetliler kendilerini kurulu düzenle özdeşleştirebilmişken, alt kademedeki-

ler bunu yapamamıştır. "Onların" verdikleri karar hâlâ pratik yaşam ve çalışma deneyimlerine dayanıyor.

Hizmet fikri, netice itibarıyla, topluluğun diğer yüzü olan etkin karşılıklı sorumluluğun yerini tutamaz. Hizmetli konumundayken ellerinden gelenin en iyisini yapabilecek çok az insan vardır; bu, insanın bir işleve indirgenmesidir. Üstelik, hizmetli, eğer iyi bir hizmetli olacaksa, işlerin gidişatını hiçbir zaman gerçekten sorgulayamaz; otorite duygusu fazla güçlüdür. Oysa mevcut düzen gerçekten de ezici baskılara maruzdur. Hep birlikte hayatlarımızda yapmak istediğimiz atılım, hizmet fikrinin yalnızca temin etmekte yetersiz kalmayıp, zihinlerimizi sınırlandırarak fiilen zarar verdiği nitelikleri gerektirir.

Topluluğa hizmet fikri işçi sınıfına dayanışmanın bir yorumu olarak sunulmuş, ama bu koşullar altında tam olarak kabul görmemiştir, çünkü onlara değersiz bir duygu olarak görünmüştür. Dayanışmaya alternatif olarak sunulup bir nebze etkisi olmuş bir diğer fikir, bireysel fırsat, yani merdiven fikridir. Sanayide, eğitimde ve başka alanlarda insanlara tırmanıp yükselecekleri bir merdiven sunmak, hizmetin biçimlerinden biri olmuştur. Nitekim, merdiveni bizzat kullanmış pek çok işçi sınıfı lideri, dayanışmanın bu alternatifi karşısında büyülenmiştir. Ne ki merdiven, burjuva toplum fikrinin mükemmel bir sembolüdür çünkü kuşkusuz tırmanma fırsatı verirken, yalnızca bireysel olarak kullanılabilecek bir araçtır: merdivenden yukarı tek başınıza çıkarsınız. Bu tür bireysel tırmanma elbette burjuva modelidir: bir insana kendini iyileştirme imkânı verilmelidir. Hizmet fikrini üreten toplumsal vicdan, çalışan insanlara bu merdivenin uzatılmasından daha büyük bir yarar sağlanamayacağını iddia eder. İşçi sınıfı baskısıyla yönlendirilmediği sürece, fiilî reform süreci, büyük ölçüde, insanlara daha fazla tırmanma fırsatı sunmaktan ibaret olmuştur. Pek çok kişi bu fırsa-

tı kullanıp tırmanmış, öteki tarafa geçmiştir; niceleriyse tırmanmaya çalışıp düşmüştür. Her tikel duruma bakarak karar verilirse, çalışan bir insanın, ya da işçi sınıfı ailesinden bir çocuğun, kendisini yeteneğine uygun farklı türden bir işe uygun hale getirme imkânına kavuşması gerektiği açıkça doğru görünür. Bu nedenle, merdiven fikri işçi sınıfının kendi içinde de gerçek bir değer çatışması yaratmıştır. Bence merdiven fikrine dayalı topluma birbiriyle ilişkili iki açıdan itiraz edilebilir: birincisi, mutlak bir değer olması gereken ortak iyileşme ilkesini zayıflatmasıdır; ikincisi, özellikle liyakate dayalı hiyerarşiyi para ya da doğuştan ayrıcalıklara dayalı hiyerarşiden tür olarak farklıymış gibi göstererek, hiyerarşi zehrini yumuşatmasıdır. Eğitim merdiveninde, parasız devlet okulundan çıkıp Oxford ya da Cambridge'e giren çocuk buna memnun olur ve ne içinden çıktığı ne de yeni girdiği tarafa karşı suçluluk duymaz. Ama sırf bu nedenle, böyle bir fırsatın yeterli bir eğitim reformu olduğunu kabul etmesi beklenemez. Yükselişin yumuşattığı bazı kişilerin bunu söylediği olur, belli ki onlardan beklenen de budur. Ne ki, eğer işçi sınıfının bilinçli bir kesiminden gelmişse, böyle bir çocuk, kendisine önerilen anlayıştan şüphe ederek oradan ayrılacaktır. Aldığı eğitim onca zahmete değmiştir, ama bunu bir merdiven olarak yorumlamak için hiçbir sebep yoktur ona göre. Çünkü merdiven, eğitim dışındaki bütün içerimleriyle, belirli bir toplum görüşünün sembolünden ibarettir; o görüşü reddediyorsa, o sembolü de reddedecektir. Merdiven imgesi çıkarılınca, ona göre asıl hedef olan şeylere yönelecektir ilgi: ortak bir eğitim olanağının yaratılması; maddi dağıtımda eşitliğin sağlanması; her zaman geçmişin ve bugünün seçici bir düzenlemesi olan ve anlaması için kendisine belirli fırsatların sağlandığı bir geleneği, bir ortaklık deneyimini biçimlendirme süreci. Bütün bunların ikamesi olan merdiven, içerdiği her şey dikkate alınarak an-

laşılmalıdır; merdiveni çıkarak yükselen ve sayıları giderek artan insanların da, hem kendileri için hem de ondan bir sınıf olarak büyük zarar görebilecek kendi insanları için onu doğru yorumlayabilmeleri çok önemlidir. Zira sonuçta, nereden bakılırsa bakılsın, merdiven hiçbir zaman işe yaramayacaktır; bölünmüş bir toplumun ürünüdür ve onunla birlikte düşecektir.

Ortak Bir Kültürün Gelişmesi

Dayanışma fikri, ortak çıkarı gerçek kişisel çıkar olarak tanımlaması ve bireyin kendini gerçekleştirmesini esas itibarıyla topluluğa dayandırması bakımından, potansiyel olarak bir toplumun gerçek temelidir. Ne ki bu fikir, günümüzde iki büyük güçlükle karşı karşıyadır, çünkü esasen savunmacı mahiyet taşımış ve uzun kuşatmanın doğal zihniyeti olagelmiştir. Yani, kısmen, bir düşmanın varlığına dayanmıştır; bu şekilde üretilen olumsuz unsurların, tam demokratik bir toplumda olumlu unsurlara dönüştürülmesi gerekecektir. İşin içine temel duygular girdiği için de, bu en iyi ihtimalle çok zor olacaktır.

Mesele, çoğunluk gücünden yararlanan etkin bir topluluğun içerisinde çeşitliliğin temellendirilmek zorunda olması şeklinde tanımlanabilir. Dayanışma duygusu, her ne kadar gerekliyse de, ilkel bir duygudur. Şimdiye kadar bu duygu, koşullarda ve deneyimde temel bir birliğe dayanmıştır. Oysa, akla gelebilecek her uygarlık, yüksek derecede uzmanlaşmış çok çeşitli becerilere dayanır ki bunlar da kültürün belirli kısımlarında deneyimin parçalanmasını gerektirecektir. Belirli türden becerilere ayrıcalık atfedilmesi geleneksel olarak açıktır, ve koşullarda temel bir ortaklığı sağlamak üzere iliklerimize işlemiş bu bilgiyi unutmak çok zor olacaktır. Günümüzde ortak bir kültür, eskinin her şeyi ve

herkesi kapsayan toplum hayalinden ibaret olamaz; sürekli değişiklik ve yeniden şekillendirmeyi gerektiren çok karmaşık bir örgütlenme olacaktır. Temelde, dayanışma duygusu, böylesine zor bir örgütlenmede düşünülebilecek tek istikrar unsurudur. Ama bu duygunun dışavurumunun sürekli yeniden tanımlanması gerekecektir; ayrıca, eski duyguları yeni ortaya çıkan bir kesimin çıkarları için kullanma yönünde pek çok girişim olacaktır. Burada vurgulamak istediğim nokta, bu ilk güçlüğün –yani, gerçekten ortak bir kültür ile artan uzmanlaşmayı bağdaştırmanın– yalnızca maddi topluluk bağlamında ve tam demokratik bir süreç yoluyla çözülebilir olduğudur. Bir beceri kişinin yalnızca bir yönüdür, fakat kimi zaman bütün varlığını kapsıyor gibi görünebilir. Bu bir tür krizdir ve onu aşmanın tek yolu, söz konusu kişinin kendi becerisine atfettiği değerin, onda bulduğu farklılaşmanın, hem başkalarının becerilerine saygı duyup onları desteklemekle hem de becerilerden daha büyük olan topluluğu destekleyip derinleştirmekle desteklenebileceğinin bilincine varmasıdır. Bunun dolayımlanması kişisel duyguların çok derinlerinde yatar, ama böyle bir şeyin mümkün olduğunu gösteren yeterince bilgiye sahibiz. Dahası, bir insanın, salt kazanabileceği şu veya bu beceri temelinde kültürün bütününe etkin bir şekilde katılması mümkün değildir. Katılım, ortak kaynaklara bağlıdır ve kişiyi başkalarına yönlendirir. Ne kadar yetenekli olursa olsun herhangi bir bireyin kültüre tam katılımı olanaksızdır, çünkü kültür çok karmaşıktır. Yine de etkili katılım kesinlikle mümkündür. Herhangi bir zamanda bu katılım, kültürün bütünü içinden belli unsurların seçilmesine dayanacaktır, ve yapılan katkılar kadar, bu seçmelerde de farklılık ve eşitsizlik olacaktır. Böyle bir seçmeyi, böyle bir eşitsizliği, etkili bir kültür ortaklığıyla bağdaştırmak olanaklıdır – ama ancak gerçek karşılıklı sorumluluk ve uyarlanma yoluyla. Bu, savunmacı bir unsur

olarak dayanışmanın, daha geniş ve daha olumlu bir komşuluk pratiğine dönüştürülmesidir. Pratikte bu, herhangi bir kişi için, alışılagelmiş inkâr unsurlarının dönüşümü yolunda uzun bir süreç; ortaklığın genişlemesini şahsen kabul etme yönünde yavaş ve derin bir süreçtir. Yerleşmiş kinizm, inkâr ve bölünme, belki de ancak ne oldukları kabul edildiği zaman alaşağı edilebilir: pratikteki yaşama acziyetinin tortuları. Başarısızlık –"toplumdışı" olanın kendinden memnun katılığı– ortak deneyim farklı bir yönde ilerledikçe mevcut çekiciliğini kaybedecektir. Artık hiç kimse başkalarından ayrı olmaktan, kişisel bir başarısızlığı ilgisizce inkâr etmekten ya da onaylamaktan ötürü gurur duymayacaktır.

Dayanışma fikrinin gelişmesindeki ikinci güçlük, birincisiyle bağlantılıdır: o da, yine ayrılık yaratmadan, çeşitliliğe ulaşabilme meselesidir. Dayanışma, bir duygu olarak, hiç kuşkusuz, değişim dönemlerinde tehlikeli olabilecek birtakım katılıklara maruzdur. Ortak eylem iradesi göstermek haklıdır, ama ortak anlayışın yetersiz olması ve böyle bir anlayışın uygulanmasının doğru eylemi önlemesi ya da geciktirmesi gibi bir tehlike her zaman mevcuttur. Hiçbir topluluk, hiçbir kültür kendi kendinin bilincine tam olarak varamaz, kendisini tam olarak tanıyamaz. Bilincin gelişmesi genellikle düzensiz, bireysel ve doğası gereği geçicidir. Bilerek ya da bilmeden böyle bir gelişmeyi boğan veya zayıflatan dayanışma vurgusunun derin bir ortak zarara yol açabileceği ortadadır. Ortak sadakat çerçevesinde, yalnızca çeşitlemelere değil uyuşmazlıklara bile alan bırakmak gerekir. Bununla birlikte, uzun bir demokratik geleneğe sahip İngiliz işçi sınıfı içinde bile, bu ihtiyacın açıkça ve pratikte kabul edildiğini söylemek zordur.

Bir kültür, yaşandığı zaman dilimi içinde, daima kısmen bilinmez, kısmen gerçekleşmemiş olarak kalır. Bir topluluğun oluşumu her zaman bir keşif sürecidir, çünkü bilinç ya-

ratımdan önce gelemez, ve bilinmeyen bir deneyim için hiçbir formül yoktur. İyi bir topluluk, canlı bir kültür, bu nedenle, ortak ihtiyaç olan bilincin gelişmesine katkıda bulunabilecek herkese alan açmakla kalmayıp onları bu yönde teşvik edecektir. Nereden yola çıkmış olursak olalım, farklı bir noktadan yola çıkmış olanları dinlemek zorundayız. Her bağlılığı, her değeri bütün dikkatimizle hesaba katmak zorundayız; zira geleceği bilemeyiz, yarınları neyin zenginleştireceğinden hiçbir zaman emin olamayız; şu anda tek yapabileceğimiz, önerilenleri dinlemek ve alabildiklerimizi almaktır.

Pratikte fikir ve ifade özgürlüğü doğal bir hak olmaktan çok ortak bir ihtiyaçtır. Anlayışın gelişmesi o kadar zordur ki, onu ilerletecek kanalları belirleme hakkını hiçbirimiz kendi üzerimize alamayacağımız gibi, bir kurum ya da bir sınıfa da veremeyiz. Her eğitim sistemi o toplumun içeriğini yansıtır; keşif sürecindeki her vurgu, bir ortak ihtiyaç vurgusundan kaynaklanacaktır. Yine de hiçbir sistem ve hiçbir vurgu, gerçek bir esnekliğe, gerçek alternatif yollara izin vermeyi başaramadığı sürece yeterli olamaz. Bu pratik özgürlükleri inkâr etmek ortak tohumu yakmak demektir. Verili bir formüle göre, yalnızca şuna ya da buna hoşgörü göstermek, geleceği ele geçirmiş ve onu verimli ya da verimsiz bir zemine hapsetmiş olma fantezisine boyun eğmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle, işçi sınıfı hareketi içinde sıkılmış yumruk gerekli bir sembol olabilir, ama o yumruğun da yeni oluşan gerçekliği keşfetmek ve biçimlendirmek üzere elin açılıp parmakların uzanamayacağı kadar sıkılmaması gerekir.

Planlanması mümkün olan şeyleri, ortak kararlarımız doğrultusunda, planlamamız gerekir. Ancak, kültür fikrindeki vurgu, bir kültürün esas itibarıyla planlanamaz olduğunu bize hatırlattığı zaman doğrudur. Yaşamı sürdürecek

ve ortaklığı yaratacak araçları temin etmek zorundayız, ama bu araçlarla neler yaşanacağını ne bilebilir, ne de buyurabiliriz. Kültür fikri bir metafora dayanır: doğal gelişmenin yönlendirilmesi. Nitekim nihai vurgu, hem metafor hem olgu olarak gelişme üzerine yapılmalıdır. Son olarak, yeniden yorumlanmaya en çok ihtiyacı olan alan da budur.

"Kitlelerin" nesnel varlığı yanılsamasından kurtulmak, ve hem insanlara hem de kurdukları ilişkilere dair daha gerçek ve etkin bir kavramlaştırmaya ulaşmak aslında yeni bir özgürlüğü hayata geçirmektir. Böyle bir şey yaşanabildiğinde, insanın düşünme biçimi temelden dönüşür. Buna yakın bir başka deneyim değişimini de, insan gelişimini ve o gelişimin yönlendirilmesini, nicedir yerleşmiş olan hükmedici tarzdan başka bir ruhla yeniden düşündüğümüzde yaşarız. Dünyamızı değiştirmiş olan ve değiştirmeye devam eden güçler gerçekten de sanayi ve demokrasidir. Bu değişimi, bu uzun devrimi anlamak, ulaşılması kolay olmayan bir anlam düzeyinde yatmaktadır. Bugünden geçmişe baktığımızda, hükmedici tarzın, sanayinin ana kaynaklarından biri olduğunu görebiliriz: insanın doğal çevresine hâkim olma ve onu denetleme sürecinin teorisi ve pratiğidir bu tarz. Çevremizin herhangi bir kısmını yalıtıp sömürmenin ne kadar ahmakça olduğunu deneyimlerimizle öğrenirken, hâlâ bu formülü, başka türlü yeniden ifade ediyoruz. Çevremize bir bütün olarak itina göstermeyi yavaş yavaş öğreniyoruz; değerlerimizi, hızla ulaşılacak bir başarının uzun vadeli bir israfa yol açabileceği kısmi parçalardan değil, çevrenin bütününden devşirmeyi öğreniyoruz. Bu tür bir öğrenme deneyimiyle bağlantılı olarak, yine yavaş yavaş anlıyoruz ki, hükmedici tarz bizzat insana yöneldiğinde, insanlar da yalıtılıp sömürüldüğünde, elde edilen kısa vadeli başarı ne olursa olsun, uzun vadede maddi kazançların sunduğu olanakların tam anlamıyla gerçeklemesi engellenmektedir. Yüzyı-

lımızda, müşterek hayatımızın tamamını boğma noktasına gelen bir düğüm atılmıştır. Görünürde kontrolün zirvesine varmışken, ezici bir tehlike altında yaşıyoruz. Tehlikeye tepkimizi, kontrolü daha da sıkılaştırarak gösteriyoruz, ama varlığımızı sürdürmek istiyorsak içimize işlemiş hükmedici tarzdan kurtulmayı öğrenmemiz gerekiyor. Demokrasi mücadelesi bu yeniden değerlendirme örüntüsüdür, ne var ki demokratik addedilen pek çok şey, özünde, demokrasinin açık düşmanlarının pratiğiyle ittifak halindedir. Sanki hepimiz, korkuyla ya da önseziyle, hayatı kıskıvrak yakalayıp ona kendi suretimizi nakşetmek ister gibiyiz, o zaman birbirine karşıt suretlerin yararını tartışmanın da bir anlamı kalmıyor. Zihinlerimize örülmüş öyle bir duvar ki bu, bazen yıkılması neredeyse imkânsız görünüyor: hayatın yaratıcı kapasitelerini benimsemeyi reddetmek; gelişme kanallarını sınırlandırma ve engelleme ısrarı; hatta, geleceğin, kendi kafamızdaki şu ya da bu yasaya göre şimdiden belirlenmek zorunda olduğunu düşünme alışkanlığı. Eski hayallerimizi geleceğe yansıtıyor, kendimizi ve başkalarını da bunu hayata geçirmek için çaba harcamaya zorluyoruz. Eski formları sürdürmeye çalışan muhafazakârlar olarak bunu yapıyoruz; yeni insanı tarif etmeye çalışan sosyalistler olarak bunu yapıyoruz. Günümüzde, kendi içinde hiç kuşkusuz yararlı olan belirli değişim türlerine karşı gösterilen direncin büyük kısmı, bu hükmetme çabasındaki ifade edilmemiş bir güvensizlikten ibaret. Bir yanda, ayrıcalıklarını kaybetmek istemeyenlerin değişim düşmanlığı var. Öte yanda da, hangi idealizm ya da hayırseverlik maskesini giyerse giysin, hükmedici tarzın insanın hayatını belirlemesine karşı duyulan düşmanlık. Bu ikinci düşmanlık değerlidir ve çoğunlukla kaba bir şekilde karıştırıldığı birincisinden ayırt edilmelidir. Hayatın akışını belirleme derdinde olanlara karşı bizzat hayatın öfkesidir bu, ve oldum olası demokratik güdüyü oluştu-

ran bu duygu yeni toplum tanımları için elzemdir. Demokrasinin önünde hâlâ büyük maddi engeller duruyor; ama bir erdem varsayımıyla başkalarının hayatına el uzatmamıza ve kendi kafamızdaki kurgular doğrultusunda onların seyrini belirlemeye çalışmamıza yol açan, zihinlerimizdeki bu engel de duruyor. Bunun karşısında, *doğal* gelişmenin yönlendirilmesi anlamında kültür fikrine ihtiyaç var. Yaşam süreçlerinin herhangi bir grubunu kısmen de olsa biliyorsanız, onlardaki olağanüstü çeşitliliği ve karmaşıklığı görmüş ve buna hayran kalmışsınız demektir. Bir insanın hayatını kısmen de olsa biliyorsanız, ondaki olağanüstü çeşitliliği, yaratabileceği değerleri görüp buna hayran kalmışsınız demektir. Hepimiz kendi bağlılıklarımıza göre yaşamak zorundayız, ama ancak başkalarına da kendi bağlılıklarına göre yaşama hakkı tanır ve gelişme kanallarını açık tutmayı ortak görevimiz bellersek doyurucu bir yaşam sürebiliriz. Kalıtım ve tepkiye dayalı o büyük yapı içinde şimdiye kadar birbiriyle tıpatıp aynı olan iki kişi ortaya çıkmış değildir. Bizim gerçek insani ölçeğimiz budur, yoksa şu veya bu erdem imgesi değil. Ortak bir kültür fikri, belirli bir toplumsal ilişki biçimi içinde, hem doğal gelişme fikrini hem de o gelişmeyi yönlendirme fikrini biraraya getirir. Tek başına birincisi romantik bir tür bireyciliktir; tek başına ikincisi ise otoriter bir tür eğitimdir. Ama her biri, bütünlüklü bir bakış içinde, zorunlu bir vurguya işaret eder. Demokrasi mücadelesi, varlık eşitliğinin kabul edilmesi mücadelesi olmadıkça hiçbir yere varamaz. Bununla birlikte, müşterek yönetim gerçekliği, ancak insanın bireyliğinin ve çeşitliliğinin kabul edilmesiyle oluşturulabilir. Hükmedici tarzın kullanmayı uygun bulduğu seçilmiş enerjiler yerine potansiyel enerjinin tamamına işaret etmek için doğal gelişmeyi vurguluyoruz. Fakat bununla birlikte, toplumsal gerçekliği, yönlendirme sürecini de vurguluyoruz. Her kültür, sürecinin bütünlüğü içinde, bir seçme,

bir vurgu, belirli bir yönlendirmedir. Ortak bir kültürün farkı, seçmenin özgürce ve ortaklaşa yapılıp yeniden yapılmasındadır. Yönlendirme, ortak karara dayanan ortak bir süreçtir – kendi içinde yaşamın ve gelişmenin fiilî çeşitlemelerini kapsayan bir süreç. Doğal gelişme ve yönlendirme, varlık eşitliği temel ilkesiyle güvence altına alınmış karşılıklı bir sürecin parçalarıdır.

Uygarlığımızın bariz sorunları o kadar bunaltıcı ve vahimdir ki, hiç kimse bunların bir vurguyla halledileceğini varsayamaz. Her sorun için sağlam, ayrıntılı inceleme ve müzakerelere ihtiyacımız var. Fakat şunu giderek daha iyi anlıyoruz ki sözvarlığımız, eylemlerimizi incelemek ve müzakere etmek için kullandığımız dil, kesinlikle ikincil bir etken değil, aksine kendi içinde pratik ve radikal bir unsur. Deneyimden bir anlam çıkarmak ve onu etkin hale getirmek, gelişme sürecimizin ta kendisidir. Bu anlamlardan bazılarını geçmişten devralıp yeniden yaratırız. Bazılarını ise baştan yaratmamız ve iletmeye çalışmamız gerekir. İnsanlık buhranı her zaman bir anlayış buhranıdır: gerçekten anlayabildiğimiz şeyleri yapabiliriz. Bu kitabı yazdım, çünkü kaydettiği geleneğin ortak anlayışımıza önemli bir katkı sunduğuna ve o anlayışın genişletilmesi yönünde büyük bir teşvik unsuru olduğuna inanıyorum. İçlerinde yaşam tohumlarını barındıran fikirler ve düşünme biçimleri vardır; öte yandan, belki zihinlerimizin derinlerine gömülmüş olup, ölüm tohumları taşıyan başka fikirler ve düşünme biçimleri de vardır. Bunları ayırt etmekte, ve adlarını koyarak yaygın biçimde farkına varılmalarını sağlamaktaki başarı ölçümüz, kelimenin tam anlamıyla geleceğimizin ölçüsü olabilir.

Aristoteles 84, 87, 208, 445
Arnold, Matthew 22, 37, 40, 43, 129, 146, 175, 180, 181, 183-203, 219, 227, 228, 234, 237, 251, 252, 257, 259, 262-265, 281, 282, 284, 298, 299, 329, 331, 333, 334, 338, 340, 341, 355, 358, 361, 368, 369, 371, 379-381, 383, 403
Dostluk Çelengi 188
Günümüzde Eleştirinin İşlevi 37, 40 (n.)
Kültür ve Anarşi 129, 175, 180, 185, 186, 188 (n.), 191, 197 (n.), 227
Arnold, Thomas 21, 184
Ashton, Thomas 152
Attlee, Clement R. 352

Baudelaire, Charles 379, 382 (n.)
Bell, Clive 368
Belloc, Hilaire 22, 289-291
Köle Devleti 289
Bentham, Jeremy 21, 97, 98, 104-107, 112, 114, 123, 210, 282, 370, 377
Benthamcılık 109, 110, 112
Bernal, J. D. 411
Blake, William 21, 73, 74, 75, 83, 84, 234
Bourne, George bkz. George Sturt
British Banner gazetesi 187
Brydges, Egerton 80
Bunyan, John 390
Burke, Edmund 21, 35-48, 56, 57, 59, 60, 63, 78, 82, 83, 114, 115, 134, 139, 140, 181, 186, 188, 189, 192, 197, 201, 203, 219, 221, 294, 298, 320, 331, 358, 364, 365, 381, 392, 445, 477
Burke'çü 75
Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler 56, 189
Butler, Samuel 250, 267 (n.)
Byron, George Lord 21, 59, 74, 75
Byronvari 327

Carlyle, Thomas 21, 56, 81, 118, 124, 127-130, 132-146, 157, 160, 166, 168, 172, 175, 182, 186, 189, 208, 210, 211, 214, 219-221, 228, 229, 231, 232, 256, 281, 282, 284, 286, 308, 309, 317, 323, 349, 353, 355, 358, 361
Çağdaş Risaleler 136, 142
"Çartizm" 136, 140, 142
Dün ve Bugün 136, 142
Kahramanlar ve Kahraman Tapıncı 136, 142
Niagara'da Batmak 136, 143, 145, 172, 175
Sartor Resartus 136

Caudwell, C. 22, 409, 411-414, 416
Yanılsama ve Gerçeklik 409, 411, 412
Chadwick, Edwin 157
Chateaubriand, François, comte de 81
Chesterton, G. K. 289, 426
Clark, Kenneth 207
Gotiğin Dirilişi 207
Clifford, W. K. 251
Cobbett, William 21, 35, 36, 47-57, 59, 60, 67, 101, 107, 109, 137, 140,

141, 157, 159, 160, 164, 172, 233, 234, 241, 320, 385, 387
İngiliz Özgürlüğünün Son Yüz Günü 107
Protestan Reformasyonu Tarihi 56
Taşrada Gezintiler 55
Coleridge, Samuel Taylor 21, 56, 57, 60, 74, 75, 81, 91, 92, 97, 98, 101, 104, 107-118, 121, 123, 124, 128, 145, 146, 162, 180, 181, 184-186, 201, 202, 208, 219, 228, 231, 250, 319, 331, 339, 345, 346, 353, 355, 358, 361, 364, 379-382, 392, 478
Kilise ile Devletin Teşekkülü 108, 112
Cornhill dergisi 227
Crabbe, George 387
Cromwell, Oliver 49 (n.), 135

Dante 379, 382 (n.)
Darwin, Charles 408, 409
Dent, H. 352
Dickens, Charles 22, 55, 137, 156-162, 232, 273, 390, 423
Zor Zamanlar 55, 137, 149, 156, 158, 160, 161
Disraeli, Benjamin 21, 60 (n.), 140, 161, 162, 164, 165, 169, 170
Sybil 140, 149, 161, 162, 164, 165, 169, 170

Ecclesiologist dergisi 214, 215 (n.)
Edinburgh Review dergisi 127
Eliot, George 22, 169, 170, 172, 173, 175, 177, 212, 250, 395
Felix Holt 149, 168, 169, 172, 176, 177, 275; Felix Holt karakteri 170-177
Felix Holt'un İşçilere Hitabesi 175
Middlemarch: Taşra Yaşamından Manzaralar 176
Eliot, T. S. 22, 188, 241 (n.) 299, 303, 345-347, 349-366, 368, 390
Hıristiyan Toplum Anlayışı 345, 349, 350, 358, 364
Kültür Tanımı Üzerine Notlar 349, 350
Engels, Friedrich 396, 398, 399, 400 (n.), 406, 413
Englishman's Register gazetesi 184

Fane, Violet 251
Fox, Charles James 56 (n.)
Fox'çu 56
Fox, Ralph 406
Roman ve Halk 406
Freud, Sigmund 374

Galsworthy, John 326, 327 (n.)
Gaskell, Elizabeth 22, 150-156, 169-171, 270
Kuzey ve Güney 149, 154, 156, 161
Mary Barton 149, 151, 154, 156, 159; Mary Barton karakteri 152, 154, 156
Gissing, George 22, 267-276, 279, 280, 404
Cehennem 267, 270, 271, 275
Halk 267, 270, 274-276, 280
Sınıfsızlar 271, 276
Şafaktaki İşçiler 271, 275
Yeni Yazarlar Sokağı 267, 275
Goethe, Johann Wolfgang von 81, 127
Goethe'ci 111
Goldsmith, Oliver 387
Gorki, Maksim 273, 413
Otobiyografi 273
Green, T. H. 124

Harrison, Frederic 201
Haydon, Benjamin R. 85
Hayek, Friedrich August von 289
Kölelik Yolu 289
Hazlitt, William 68
Hennell, Sarah 212
Herder, Johann Gottfried von 207
Hertford Reformer gazetesi 184
Hobson, J. A. 220, 289
Hopkins, G. M. 240
Horatius 208
Hough, Graham 212
Hulme, T. E. 22, 250, 297-303
Nazariyeler 297

Humboldt, Wilhelm von 195, 196
Devlet Faaliyetinin Sınırları 195, 196
Hume, David 382
Huxley, Aldous 232, 252

Jean Paul (Richter) 127
Jowett, Benjamin 251

Keats, John 21, 73, 75, 77, 91-93, 259, 262
Hyperion 93
Kingsley, Charles 22, 140, 166, 167, 169, 182, 270
Alton Locke 149, 165-167, 182; Alton Locke karakteri 171
Kirk, Russell 274
Knights, L. C. 378

Laski, Harold J. 352
Lawrence, D. H. 22, 150, 250, 307-321, 323-327, 385, 390, 429
Âşık Kadınlar 326
Gökkuşağı 326
Lady Chatterley'nin Âşığı 326
Oğullar ve Sevgililer 317
St. Mawr 326
Leavis, F. R. 22, 97, 156, 212, 309 (n.) 317, 368, 378-385, 389-391
Eğitim ve Üniversite 378, 381
Kitle Uygarlığı ve Azınlık Kültürü 378, 383
Kültür ve Çevre 378, 384, 388-390
Ortak Gaye 378
Leavis, Q. D. 378
Lenin, V. I. 418, 419
Lingard, John 56
Ingiltere Tarihi 56
Longinus 208
Lynd, Robert ve Helen 383

Macaulay, T. B. 182
MacCarthy, Desmond 309 (n.)
Mallock, W. H. 22, 251-256, 297
Tam Demokrasinin Sınırları 253, 254
Yeni Cumhuriyet 251, 253
Malthus, Thomas 140, 141
Malthusçuluk 108, 141
Mannheim, Karl 361-363
Marx, Karl 57, 129, 207, 395-400, 403, 405-408, 410, 413-415, 417-419, 445
Ekonomi Politiğin Eleştirisi 396
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i 397
Marksist 401
Marksizm 395, 399, 401, 407, 408, 410, 411, 415
Maurice, F. D. 21, 182-184
Mill, James 105
Mill, John Stuart 22, 97-107, 109, 110, 112-114, 117-121, 123, 124, 157, 158, 258, 259, 282, 285, 345, 408
Ekonomi Politik 98, 158
Otobiyografi 118
"Özgürlük Üzerine" 107
Sir William Hamilton'ın Felsefesinin İncelenmesi 98
Montesquieu, Charles, baron de 207
More, Thomas 60, 62-64
Ütopya 63
Moore, Thomas 80
Morris, William 22, 56, 87, 207, 211, 221, 230-243, 249, 276, 282-285, 291, 320, 321, 323, 334, 355, 359, 395, 403, 405, 406
Bir Fabrika Nasıl Olmalıdır? 240
Faydalı İşler, Faydasız Uğraşlar 240
Hiçbir Yerden Haberler 240
John Ball'un Rüyası 240
Nasıl Yaşıyoruz, Nasıl Yaşayabiliriz 240
Sanatın Amaçları 240

Newman, J. H. 21, 179-181, 184, 186, 188, 200-203, 261
Novalis 127
Fragmanlar 127

Orage, A. 289
Orwell, George 22, 271, 273, 423-435
Bin Dokuz Yüz Seksen Dört 432, 434

Boğulmamak İçin 430
Donald McGill'in Sanatı 425
Hayvan Çiftliği 433
Katalonya'ya Selam 430
Paris ve Londra'da Beş Parasız 430
Wigan İskelesi Yolu 425, 430
"Yazarlar ve Livyatan" 432
Owen, Robert 21, 35, 58-60, 62, 64-69, 324 (n.)
İmalat Sisteminin Etkileri Üzerine Gözlemler 64
Owen'cı 281
Yeni Toplum Görüşü İçin Açıklamalı Kitap 69

Paget, R. 409
Paine, Thomas 74
Pater, Walter 22, 251, 252, 257-263, 265, 368
Rönesans 258
Penty, A. J. 289, 291, 293
Platon 81
İon 81
Plehanov, Georgi 399, 400
Tekçi Tarih Kuramının Gelişimi 399
Political Register gazetesi 36
Politics and Letters dergisi 11, 432
Price, Richard 41
Pugin, A. C. 208
Gotik Mimarinin Örnekleri 208
Pugin, A. W. 22, 35, 56, 207-211, 214, 215, 227, 232
İngiltere'de Hıristiyan Mimarisinin Halihazırdaki Dirilişi Üzerine Savunma 208
Karşıtlıklar: Ortaçağın Soylu Yapıları ile Günümüz Muadilleri Arasında, Beğenideki Bozulmayı Gösteren Bir Karşılaştırma 35, 208-210
Sivri Kemerli [Gotik] Mimarinin ya da Hıristiyan Mimarlığının Gerçek İlkeleri 208

Read, Herbert 303, 374
Renan, Ernest 196
Richards, I. A. 22, 259, 367-369, 371-378, 380, 383
Bilim ve Şiir 367
Bir Sayfa Nasıl Okunur? 377
Edebiyat Eleştirisinin İlkeleri 367, 375
"Temel İngilizcenin Sunduğu Dünya Çapında İletişim Olanakları" 377
Uygulamalı Eleştiri 376
Rousseau, Jean Jacques 81, 101, 144, 298
Toplum Sözleşmesi 298
Ruskin, John 22, 56, 85, 87, 118, 124, 189, 207, 208, 211-232, 234, 238-240, 251, 252, 260, 281, 282, 291, 329, 333, 334, 339, 355, 358, 361, 395
Sanatın Ekonomi Politiği 211
Sonunculara 227
Venedik'in Taşları 218
Ruskin Dernekleri 212
Russell, Bertrand 393

Savage, James 208
Schiller, J. C. F. von 81, 127
Scrutiny dergisi 378
Shairp, J.C. 201
Shakespeare, William 330, 379, 382
Macbeth 411
Shaw, G. Bernard 22, 250, 256, 279-287, 426
Pygmalion 280
Shaw, Norman 208
Shelley, Percy Bysshe 21, 59, 73-75, 77, 87-90, 95, 144, 145, 257, 262
Şiirin Bir Savunması 87, 95
Sibree, J. 168
Smith, Adam 24, 79
Ulusların Zenginliği 24
Smythe, C. 60
Sorel, Georges 302
Sosyalizm Üzerine Fabian Yazıları derlemesi 282, 284
Southey, Robert 21, 35, 58-65, 74, 75, 329, 331, 358
Diyaloglar 58, 60, 62, 329

Don Manuel Alvarez Espriella'nın İngiltere'den Mektupları 60
Spencer, Herbert 251
Strachey, Lytton 211
Sturt, George (George Bourne) 385-387
Köyde Değişim 385
Tamirci Dükkânı 385

Tawney, R.H. 22, 189, 329-343, 478
Din ve Kapitalizmin Yükselişi 329
Eşitlik 330, 334, 337
Mal Düşkünü Toplum 330, 333
Thompson, Denys, 378, 385
Thompson, E. P. 18, 405, 406
İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu 18
Thomson, George 411
Turgenyev, İvan 280
Ham Toprak 280
Twain, Mark 390
Huckleberry Finn

Vico, Giovanni 207

Warner, R. E. 402
Webb, Sidney 282-285, 289
Weekley, Ernest 25
Kadim ve Çağdaş Sözcükler 25
Wells, H. G. 256, 267 (n.)
West, Alick 404, 405, 407, 409, 410, 414
Kriz ve Eleştiri 404
Whistler, James 22, 257, 260-262
Wilcox, E. W. 375
Wilde, Oscar 22, 250, 257, 262-265
Sosyalizm ve İnsan Ruhu 262
Wilenski, R. 213
Windham, William 35, 36
Wordsworth, William 21, 73-75, 78, 85, 86, 88, 93, 118, 121, 257, 261, 373
Wyatt, James 208

Young, E. 82-84, 90
Özgün Kompozisyon Üzerine Faraziyeler 82

ajitatör 52, 160
akademizm 376
  akılcılık 28, 91, 137, 192, 202, 281, 377
alt orta sınıf 26, 452
alt sınıflar 26
alt tabakalar 26
aristokrasi 102, 103, 106, 109, 140, 142, 145, 164, 167, 193, 195, 196, 228, 229, 281, 282, 286 *ayrıca bkz.* **yetenek aristokrasisi ve zekâ aristokrasisi**
atomcu 28, 220, 294, 362, 431, 432
ayaktakımı 25, 28, 80, 171, 172, 273, 440-442, 447, 449, 452, 455-456, 462
  ayaktakımı yönetimi 25, 442
Aydınlanma 331, 332
aydınlar sınıfı 107, 145, 228, 361, 380
aygıtlar 173, 174, 187, 193, 198, 200, 284, 347
aylak 315, 429, 430
azınlık kültürü 236, 342, 356, 390, 391, 470

beğeni 86, 87, 120, 179, 200, 228, 235, 254, 261, 369, 441, 442, 447, 451, 455
beylik kavramlar 185-187, 189, 190
bireycilik 43, 45, 53, 54, 56, 88, 157, 219, 298, 315, 331, 332, 362, 364, 412, 438, 474-476, 478, 489
boş zaman 102, 174, 175, 354, 372, 386-388, 474
burjuva(zi) 411, 416, 417, 468, 472-475, 481; *entelektüelleri* 419; *entelijansiyası* 419; *ideolojisi* 419; *küçük* 433; *kültürü* 468, 469, 474, 476; *–laşma* 472, 473; *liberalizmi* 478; *toplum fikri* 478, 481
bürokrasi 28

Camden Derneği 214
Commonwealth 25, 229, 231

çalışan sınıflar [*working classes*] 26, 54, 63, 136, 171, 182, 279, 280
Çartizm 136, 138, 166, 347
Çitleme Yasaları 46
çoklu aktarım 446, 447, 449

dağıtımcılık 290, 291
dandy 191, 252
dayanışma 29, 478, 481, 483-485
deha 27, 69, 77, 81, 82, 85, 90-92, 95, 179, 226, 235, 268, 396
dekadan 416
demokrasi 23, 25, 26, 28, 30, 36, 41-43, 48, 74, 103, 106, 138, 139, 167, 175, 192, 220, 228, 253-256, 283-286, 293, 294, 320-322, 346, 349, 364, 384, 390, 391, 424, 437-439, 441, 442, 446, 449, 462, 463, 480, 487-489; *demokrat* 253, 285, 294, 457, 458, 460, 480; *demokratik* 25, 107, 109, 118, 120, 139, 255, 285, 293, 294, 302, 359, 441, 462, 477, 483-485, 488 *kitle demokrasisi* 440-442
despotizm 89, 183
devrimci 29, 74 (n.), 75, 169, 254, 281, 302, 352 (n.), 395, 413

edebiyat piyasası 77
eğitim 13, 23, 29, 55, 63, 67, 69, 105, 110, 111, 118, 133, 141, 142, 158, 159, 170, 174, 181-184, 191, 192, 194, 196, 234, 254, 255, 314, 318, 319, 336, 341, 350, 360, 362-364, 372, 373, 376, 381, 384, 389, 391, 397, 446, 447, 449, 450, 452-456, 462, 463, 474, 477-482, 486, 489; *–ci* 391; *–li* 31, 173, 174, 180, 237, 385, 458, 471; *halk eğitimi* 51, 55, 140-142, 184, 255
el yapımı 29
elit 146, 364; *elitler* 363; *tabaka* 353, 357, 361-363; *toplumu* 363
emekçi(ler) 48, 51, 52, 54, 284, 386, 388
emek gücü 53
empirizm 428
empirist 425
endüstriyel tasarım 226
estet 27, 90
estetik 27, 90, 207, 212, 218, 226, 254, 257, 262, 264, 265, 276, 368, 378, 379, 397, 410
estetizm 215
eşitlik 220, 242, 255, 282, 302, 320-323, 335, 336, 339, 359, 424, 464, 465; *-çi* 28, 335, 351, 464; *-siz* 185, 320
fırsat eşitliği 254, 255, 362, 465

Fabiancılık 281, 282, 285-287, 289, 292 *ayrıca bkz.* Fabian sosyalizmi
Fabiancı(lar) 241, 283, 292, 360
faşizm 285, 302, 404
faşist 138, 307
faydacılık 28, 57, 97, 98, 103, 105-107, 112, 118, 121, 124, 142, 157, 160, 181, 184, 231, 241, 282, 284, 320, 377, 408
feminist 427, 428
Fransız Devrimi 24, 25, 37, 48, 75, 133, 138, 298

Genç İngiltere 60
Gotik 208, 209, 211 (n.), 215 (n.), 235 (n.), 236 (n.), 239, 354
Dirilişçiler 209
görgüsüz [*Philistine*] 55, 187, 193, 264
grev 29, 153, 289, 462, 463

Hıristiyan sosyalizmi 60
himaye 35, 76, 155, 350
hamilik 76, 77, 182
hümanist 62, 297
hümanizm 297, 300, 338

idealist(ler) 29, 97, 124, 291, 401, 407, 411; *felsefe* 81; *sanat kurumları* 85
ilkelcilik 28
illet [*illth*] 223, 225, 334
insancıl [*humane*] 86, 143, 154, 155, 158, 162, 191, 194, 264, 281, 287, 301, 331, 337, 342, 343, 381, 423, 424, 435; *–laşma* 198; *–laştırılmış* 124, 155; *–laştırıcı* 123; *liberalizm* 185
işbölümü 222, 286
işçi hareketi 54, 289; *ayrıca bkz.* işçi sınıfı *hareketi*
İşçi Kolejleri 182
Ancoats ve Salford İşçi Koleji 182
Halk Koleji 183
İşçi Partisi 241, 337 (n.), 352 (n.), 425-427
işçi sınıfı 54, 118, 139, 141, 153, 177, 183, 184, 193, 197-199, 230, 281, 293, 302, 312, 325, 419, 433, 440, 441, 467, 469, 472, 473, 475-478, 481, 482, 485; *ağzı* 275; *ailesi* 315, 316, 482; *evleri* 149; *geleneği* 151; *hareketi* 199, 211, 302, 419, 476, 477, 480, 486; *konutu* 317 (n.); *kültürü* 467, 469, 474, 476, 477; *–nın dayanışma etiği* 478; *–nın sosyalizm mücadelesi* 405; *siyasi hareketi* 166
işsizlik 28, 285, 404

Jakoben(izm) 48, 192; *anti-* 35, 36, 48

kalburüstü 28; *sanat dünyası* 427
kentleşme 387, 440, 441
kinizm 147, 175, 485
kitleler 28, 65, 143, 168, 169, 185, 194, 237, 254, 256, 272, 273, 279, 291, 313, 349, 419, 438, 440-444, 446-449, 452, 454, 459, 461, 462, 464, 487
kitle *demokrasisi* 438, 440-442; *gösterileri* 441; *iletişimi* 438, 440, 444, 446, 449, 459-461 *iletişim araçları* 439, 441, 467; *kültürü* 384, 449, 451, *uygarlığı* 384, 440
kitlesel *davranış* 459; *eğitim* 350; *eylem* 441; *kamu* 451; *–leştirme* 189; *üretim* 441
klasizm 85, 300, 301
klasist 84, 85
kolektivizm 290, 292, 476
kolektivist 219, 290
komünizm 284, 321, 420, 427, 431, 460, 475
komünist 418, 419
kooperatif hareketi 59, 285, 477
küçük burjuva 433
kültürlü [*cultivated*] 80, 113, 180, 191, 202, 237, 239, 265, 339, 340
kültürlenme [*cultivation*] 80, 83, 102, 113, 114, 115, 180, 202, 299

laissez-faire 63, 107, 137-140, 185, 219, 220, 241, 362, 478
liberalizm 28, 45, 57, 100, 184, 185, 189, 220, 221, 321, 331, 332, 345, 349, 364, 365, 478
lonca 228, 290, 292, 293; *sosyalistleri* 293, 294; *sosyalizmi* 289, 291, 425; *ayrıca bkz.* Saint George Loncası
Luddistler 67, 74

Magna Carta 25
Malthusçuluk 108, 141
Marksizm 395, 399, 401, 407, 408, 410, 411, 415
mekanik 64, 82, 100, 101, 115, 127, 130, 135, 217, 218, 220, 231, 232, 258, 303, 310, 319, 323, 392, 396, 407, 417, 418, 469; *Çağ* 128; *–çilik* 130, 132, 133, 135, 136, 166, 173, 185, 187; *–leşme* 129, 187; *mekanizm* 122, 331
militarizm 333
mistisizm 98
muhafazakârlık 35, 40, 60, 75, 107, 219, 220, 253, 254, 274, 321, 345, 350, 352 (n.), 356, 364, 365, 393, 427, 488
Muhafazakâr *Başbakan* 161; *Parti* 60
mükemmelleşme 88, 131, 181, 190, 192, 198 *ayrıca bkz.* **tekâmül**

Napolyon Savaşları 47
natüralizm 85, 303
New Harmony 324
New Lanark 67

oligarşi 109, 254-256, 290
olumsuz özdeşleşme 271, 272, 276, 404
oportünizm 75, 161
organik 82, 123, 145, 168, 185, 208, 218-221, 228, 291, 324, 325, 362, 385, 386, 392, 393; *organikos* 392; *topluluk* 385, 386-388, 391, 392; *toplum* 45, 47, 218, 219, 438
orta halli sınıflar [*middling classes*] 26
orta sınıflar 26, 153, 193, 233, 236
ortaçağcılık 28, 55, 229, 239, 359, 387
otoritarizm 198, 391
Oxford kültürü 234

panoptikon 210
Pantisocracy 324
pasifist 427
paternalist 59, 64
paternalizm 69, 228, 456
Peterloo isyanı 67, 75, 139
popüler basın 384, 385, 390, 452
popüler kültür 354, 449, 451-453, 468
proletarya 28, 35, 274, 279, 290

radikalizm 18, 138, 140, 167, 169, 175, 272

radyo 444, 445, 452, 453
Rananim 324
rasyonalizm 66 *ayrıca bkz.* **akılcılık**
realizm 413; *ayrıca bkz.* **sosyalist realizm**
Reformasyon 290
Reform Yasası (1832) 106, 138, 162
reformizm 29; reformist 140, 171
reklamcılık 383-385, 390, 450, 452
romantizm 81, 82, 84, 85, 189, 281, 297-303, 407, 413, 414; romantik(ler) 18, 73, 74, 81, 82, 84, 85, 91, 93, 94, 121, 144, 161, 199, 208, 214, 232, 240, 257, 259, 262, 286, 298-300, 302, 314, 315, 320, 323, 367, 374, 403-405, 407, 489; *ayrıca bkz.* **sosyalist romantizm**
Rönesans 84, 297

Saint George Loncası 229, 324; *ayrıca bkz.* **lonca**
sanat için sanat 237, 257, 260
sanatçı ruhlu 27, 90
sanatkârane 27, 90, 239
sanayi *Devrimi* 11, 12, 17, 24-26, 35, 36, 47, 51, 64, 65, 75, 82, 106, 107, 114, 156, 199, 225 (n.), 284, 290, 374, 386, 468, 474, 477; *kapitalizmi* 18, 220, 365, 415
sanayicilik 18, 24, 30, 36, 45, 56, 57, 64, 89, 100, 101, 128, 136, 142, 143, 149, 156, 158, 159, 163, 177, 181, 191, 213, 217, 228, 236, 308, 309, 311, 312, 315, 317, 325, 326, 330, 333, 334, 339, 348, 353, 383, 392, 414, 424, 426, 439, 474; *toplumu* 57, 135, 144, 149, 161, 221, 310, 315, 358, 359, 443;
sendikacılık 52, 285
servet 50, 61, 64, 68, 74, 100, 109, 115, 116, 129, 163, 187, 193, 222-225, 228, 254, 271, 334 (n.), 339, 341, 435; *tanrısı* 89 (n.), 162
sınıf *bilinci* 26; *çatışması* 26, 53; *önyargısı* 26; *savaşı* 26
sinema 372, 383, 384, 390, 444, 445, 452, 453
sosyalist realizm 413, 418
sosyalist romantizm 414
sosyalizm 18, 59, 60, 220, 221, 230, 231, 234, 239, 241-243, 263, 264, 272, 279, 281-283, 285, 286, 289-293, 321, 322, 332, 395, 404-406, 410, 419, 420, 424, 425, 427, 430, 431, 475
Fabian sosyalizmi 118; *ayrıca bkz.* **Fabiancılık**
Hıristiyan sosyalizmi 60
soylu vahşi 101
soy-yapı 412, 413
spekülasyon (mali anlamda) 49
spekülatör 29, 241
Subtopya 189
sürgün 95, 275, 315, 317, 323-325, 428-432, 434, 435, 439, 459
sürü psikolojisi 441, 442

taklit 82, 84, 214, 309; *etme* 84, 225, 262
tekâmül 27, 44, 190, 191, 299, 301, 355, 356, 371; *ayrıca bkz.* **mükemmelleşme**
tekelcilik 290, 294
televizyon 444-446, 452, 456, 472; *radyo-* 383, 456
teselli sistemi 51, 54, 55
tesviyeci 48
ticari zihniyet 28, 234, 276, 369
toplum mühendisliği 66
Tory 64, 332, 345
totaliter 418, 431

Ulusal Kilise 113, 115-117, 145, 346, 380
usta [*craftsman*] 27, 90

üretim 24, 30, 64, 65, 76, 79, 80, 88, 106, 129, 189, 193, 220, 222-225, 228, 238, 240, 256, 290, 320, 333, 334, 385-387, 393, 396, 398, 402, 438, 440, 441, 456, 463, 474, 475;

araçları 465; *ekonomisi* 51; *sanat üretimi* 76
üst orta sınıflar 26, 232, 327 (n.)
üst sınıflar 26, 222, 228, 472 (n.)
üstyapı 396-400, 407, 408, 411, 413, 417
ütopyacılık 239, 314, 324 (n.), 363, 418

Viktorya çağı/dönemi 41 (n.), 152, 155-157, 158 (n.), 249, 310, 475
Viktoryen 160, 249, 265, 271

Whig 231, 232, 241
Whigcilik 163, 231

yanlış bilinç 397
yetenek aristokrasisi 256
yukarı sınıflar [*higher classes*] 26

zanaatkâr [*artisan*] 26, 90, 129, 239, 454
zekâ aristokrasisi 282

Raymond Williams

KÜLTÜR VE TOPLUM
1780-1950

Raymond Williams, 1958'de basılan ve kültürel çalışmalar disiplininin kurucu eseri olan bu kitabında, modern anlamıyla "kültür" kavramının ilk defa Sanayi Devrimi sırasında kullanıma girdiğini öne sürüyor. Sanayi Devrimi'nin beşiği İngiltere'de kavramın o tarihten beri geçirdiği dönüşümlerin izini sürüyor. Coleridge'den John Stuart Mill'e, Matthew Arnold'dan William Morris, John Ruskin ve Oscar Wilde'a kadar kırktan fazla düşünür ve edebiyatçının eserlerine bakıyor, "kültür fikri"nin evrimini inceliyor.

Sanayi Devrimi'nin yol açtığı makineleşme, işbölümü, yabancılaşma gibi süreçler karşısında sanatın toplumla ilişkisine dair fikirler de değişiyor. Sanata ve sanatçıya toplumsal değişimin öncüsü olma görevi yükleniyor. Bu dönemde oluşmaya başlayan "edebiyat piyasası"na ve sanatçıyı piyasa ölçütlerine tabi kılma girişimlerine tepki olarak "sanat için sanat" ilkesi ve estetizm filizleniyor. Sanatı ve kültürü geniş toplum kesimleriyle kaynaştırma çabaları canlanıyor. *Kültür ve Toplum*, bütün bu değişimlerin arkasındaki ekonomik ve toplumsal yapıyı gözler önüne seriyor.

Kapak fotoğrafı: *Mirror*, Tiger Seo.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2237-6