

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

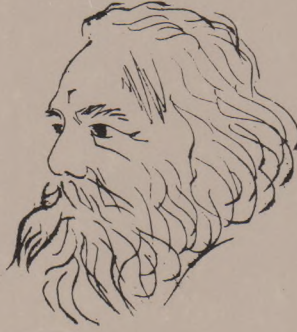
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Raymond Williams

Marksizm ve Edebiyat

Çeviren: Esen Tarım.



ADAM



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Raymond Williams
●
Marksizm ve Edebiyat

“Marxism and Literature”

ADAM YAYINLARI

©

Anadolu Yayıncılık A.Ş.

Birinci Basım: Ağustos 1990

289.09.004.536.385

90.34.Y.0016.385

Raymond Williams

•

Marksizm ve Edebiyat

Çeviren: Esen Tarım



GİRİŞ

Bu kitap köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemde yazıldı. Kitabın konusu, Marksizm ve edebiyat, bu değişimin bir parçasıdır. Yirmi yıl önce bile, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde, Marksizm'in yerleşik bir öğreti ya da kuram olduğu düşünülebilir; edebiyat da, genel çizgi ve özellikleri belirli olan yapıtların oluşturduğu bir bütün olarak anlaşılabilirdi. Bu tür bir kitap o zamanlar Marksizm ve edebiyat arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunları inceleyebilir ya da bu iki alan arasında belirli bir ilişki bulunduğunu varsayarak özgül uygulamalara geçebilirdi. Ancak şimdi durum çok farklıdır. Bir çok alanda ve özellikle de kültür kuramı alanında Marksizm yeniden gündeme geldi ve kuramsal gelişme açısından belirli bir açıklık ve esneklik kazandı. Bu arada edebiyat da benzer nedenlerle sorunsal haline geldi.

Bu kitabın amacı bu hızlı gelişim dönemini tanıtmak ve bu tanıtmayı da hâlâ gelişmekte olan bir düşünce biçimine uygun bir tarzda, onu açıklayıcı ve geliştirici bir biçimde yürütmektir. Dolayısıyla böyle bir çalışma daha önceki görüşlere de yer vermek, bu bağlamda hem Marksist hem de Marksist olmayan anlayışları gözden geçirmek durumundadır. Ama kitap bir özet değil bir eleştiri ve tartışma niteliği taşır.

Bu kitaba aktardığım kişisel görüşlerimi açıklamanın bir yolu da kendi gelişimim ile Marksizm ve edebiyat arasındaki ilişkiyi sergilemektir. Zaten Marksizm ve edebiyat hem kuram alanında hem de pratikte düşünsel yaşamımın büyük bir bölümünü kapsar. Edebiyata Marksist açıdan yaklaşan tartışmalarla ilk kez 1939'da Cambridge'e İngiliz Edebiyatı okumak için geldiğimde tanışıklık kurdum. Ama bu tanışma Fakültede değil öğrenci gruplarında gerçekleşti. O sıralarda, Marksist ya da en azından sosyalist ya da komünist yaklaşımlı siyasal ve ekonomik çözümlemeler, tartışmalar üzerine az çok bilgim vardı. Bir işçi ailesinden yetişmiş olmam Marksist görüşün temel siyasal konumunu kabul etmeme yol açtı. Cambridge'de tanıştığım kültürel ve edebi tartışmalar bu siyasal konumun bir uzantısı ya da ona varma biçimi idi. Bunu o zamanlar farketmemiştim. Şimdilerde bile sanırım bu bağımlılık tümüyle anlaşılmamıştır. Yalnız kültürel ya da edebi

nedenlerle Marksist olan pek yoktur, genelde zorlayıcı siyasal ve ekonomik nedenler söz konusudur. Otuzların ya da yetmişlerin koşullarında bu anlaşılabilir bir tutumdur, ama bu tutum, bir düşünce üslubunun ve belirli tanımlayıcı önermelerin, iyi niyetle, siyasal bir bağlamın yüzünden seçilip uygulanması anlamına da gelebilir; bu önermelerin her zaman öyle pek de bağımsız bir özü olduğu söylenemez, temel çözümleme ve savdan türetilmiş olmaları da gerekmez. Ben de 1939 - 1941 yılları arasındaki kendi konumu size bu açıdan anlatacağım. Bu yıllarda günlük akademik çalışmalarımı inançlı ama oldukça seçici bir Marksizm anlayışını uzlaşmazlık başgösterene dek bir arada yürütüyordum. Ancak öğrencilerle öğretim kurumu arasında rahatlıkla tartışılabilen bu uzlaşmazlık, siyasal kampanya ya da polemikler bağlamında değil, daha kötüsü, kendi kişisel konumum ve kendi düşünce biçimim olarak nitelendirebileceğim her şey açısından bir sorun haline geldi. İngiliz Marksist görüşten öğrendiğim ve onunla paylaştığım tek şey şimdi bile saygıyla sözünü ettiğim köktenci halkçılıktır. Bu, etkin bağlanımlı ve yaygın bir eğilimdi ve edebiyatı yargılamak yerine edebiyat yapmak ve o günkü edebiyatı halkın çoğunun yaşamıyla bağdaştırmak peşindeydi. Ama bunun yanı sıra bu akımın kapsamı, Marksist düşünce açısından bile oldukça sınırlıydı. Uzmanca çalışmalarda geliştirilmiş birçok sorun ve sav vardı ki, köktenci halkçılık bunlarla ilgi kurmuyor, dolayısıyla da çoğunlukla bunları geri çeviriyordu. Benim kişisel olarak doğrudan ilgilendiğim etkinlik ve ilgi alanlarında bazı zorluklar ortaya çıkmaya başladıkça, kendi çalışmalarındaki sorunları farketmeye ve tanımlamaya başladım. Kırkların sonu ve ellilerin başındaki değişen siyasal ve kültürel biçimlenmeler içinde, eşine az rastlanır bir yalnızlık durumunda, bu sorulara yanıt getiren ya da en azından bunları irdeleyen yeni araştırma alanları bulmaya çalıştım. Aynı zamanda Marksizmi daha ayrıntılı olarak okumaya başladım. Marksizmin çoğu siyasal ve ekonomik görüşlerini paylaşmayı sürdürdüm ama gene de kendi kültürel ve edebi çalışma ve araştırmalarıma ara vermedim. Bu dönem, *Culture and Society* adlı kitabımda “Marksizm ve Kültür” bölümünde ele alınmıştır.

Ama ellilerin ortalarından başlayarak yeni biçimlenmeler (örneğin Yeni Sol) belirliyordu. O sıralarda, bu biçimlenmelerle kendi kültürel ve edebi çalışmalarım arasında dolaysız bir yakınlık olduğunu saptadım. (Burada söz konusu olan, 1947 ve 1948 yıllarında, *Politics and Letters* - “Siyaset ve Edebiyat” - gibi bir erken dönem eserimde bile örtük olarak bulunan; ancak, böyle bir biçimlenmenin koşulları o zamanlar henüz tam olarak varolmadığı için gelişmeden kalan görüşlerdir.) Ayrıca Marksist düşüncenin bazı bakımlardan, benim ve İngiltere’deki çoğu insanın Marksizm anlayışından kökten bir biçimde farklı olduğunu gördüm. Henüz bizim ilgilenmediğimiz daha önceki çalışmalarla (örneğin Lukacs ve Brecht’in eserleri) ilişki kurulmuştu. Polonya’da, Fransa’da ve hatta İngiltere’de yeni çağdaş çalışmalar sürdürülüyordu. Bu çalışmaların bazıları yeni temeller aramakla birlikte çoğu Marksizmi çok değişken ve hatta seçenekli görüşleri olan tarihsel bir gelişme olarak görüyorlardı.

GİRİŞ

Böylece Marksizmin tarihini incelemeye başladım ve özellikle de kültürel ve edebi çözümlemelerde belirleyici olan bir biçimlenmeyi araştırdım. Bu biçimlenmenin, Engels'in son eserlerinin de yardımıyla Plehanov tarafından dizgeleştirildiğini ve Sovyet Marksizminin egemen eğilimlerince yaygınlaştırıldığını artık biliyorum. Bu kuramsal biçimlenme açık seçik anlaşılır ve onun köktenci bir halkçılık anlayışıyla nasıl yoğrulduğu izlenirse şimdiye dek bir felsefe olarak bildiğim Marksizme duyduğum saygının ve aynı zamanda da araya koyduğum uzaklığın nedeni anlaşılabilir. Ayrıca ortodoks görüşün, Marx ve tüm Marksist tartışma ve araştırmaya uyguladığı seçme ve yorumlama da anlaşılır. Ve böylece otuzların İngiliz Marksistlerini ve özellikle de Christopher Caudwell'i farklı bir açıdan yorumlayabildim. Caudwell'le ilgili tartışmanın, ortodoks geleneğin üslup çizgisindeki bir soru - "Düşünceleri Marksist midir, değil midir?" - çerçevesinde gelişmesi (ben de kırkların sonunda ve ellilerin başlarında bu tartışmayı dikkatle izledim) tipik bir özelliktir. Bu, bazı çevrelerde, neyin Marksist görüş olduğuna, neyin ise olmadığına ilişkin kesin savlarla varlığını sürdürmüştür. Marksizm tarihini ve Marksizm içinde yer alan seçenekli gelenekleri artık çok daha iyi bildiğim içindir ki, bu kadar önemli bir engel oluşturan bu modelden kendimi kurtarabilirim: Genelde hazır giyim modeli Marksist görüşler ve bu görüşlerin dışında kalan her türlü düşünceyi revizyonist, Yeni Hegelci veya burjuva olarak yorumlayan tutumlar. Marksizm etkin, gelişen, tamamlanmamış ve sürekli tartışan bir düşünce dizgesi olarak yorumlanmaya başlandığı zaman bir çok sorular yeniden gündeme geldi ve ben de şimdi yalnızca bir eğilim kabul edilen ortodoks gelenek de dahil tüm dizgeye daha çok saygı duymaya başladım. Zamanla, başka düşünce dizgeleriyle Marksizm arasındaki kökten farklılıkları ve aynı zamanda da bunlar arasındaki yakın ilişkiyi ve çözülmemiş bir çok soruyu kavradım.

İşte bu dönemde, daha yeni Marksist eserlerle bağlantı kurmanın coşkusunu yaşadım: Lukacs'ın son eseri, Sartre'm son eseri, Goldmann ve Althusser'in çalışmaları, Marksizm ve bazı yapısalcılık biçimlerinin çeşitli biresimleri. Bu yeni etkinliğin yanı sıra eski eserleri de inceledim: Frankfurt Okulu'nun (yirmi ve otuzlardaki en görkemli döneminde) özellikle de Walter Benjamin'in yazılarını; Antonio Gramsci'nin olağanüstü özgün eserini; geleneğin yeniden yorumunda belirleyici bir öge olarak da Marx'ın yeni çevrilmiş eserlerini ve özellikle de *Grundrisse*'yi. Bütün bu arada (altmışlarda ve yetmişlerin başında) 1940'lardaki sosyalist bir edebiyat öğrencisinin 1970'te vardığı farklı konumu düşündüm. Daha genelleştirirsek, bir edebiyat öğrencisi açısından çıkmaza girmiş ya da yerel ve kısmi görüşlerle bölünmüş bir tartışma ile yeniden irdelenen bir tartışma arasındaki karşıtlığı düşündüm.

Yetmişlerin başlarında Cambridge'deki derslerde ve konferanslarda bu sorunları tartışmaya başladım. İlk Marksizm ve Edebiyat'ın ne anlama geldiğini bilen ama bilmezlikten gelen meslektaşlarımla tepkisiyle karşılaştım. Ancak uzun süre kendi kendime sürdürdüğüm Marksizm tartışmasının

artık ciddi ve yaygın bir biçimde ele alınıyor olmasının yanında bu eleştirilerin pek önemi yoktu. Tartışmalarımı İtalya, İskandinavya, Fransa, Kuzey Amerika ve Almanya'da sürdürebilme ve Macaristan'dan Yugoslavya'dan ve Rusya'dan gelen ziyaretçilerle görüşebilme olanağım vardı. Bu kitap, uluslararası bağlamdaki bu tartışmaların ürünüdür; bu uluslararası tartışma bağlamı bana yaşamımda ilk kez, rahat olduğum bir çalışma alanına ve boyutuna katılmışlık duygusunu verdi. Ancak, bu tartışmaların her aşamasında, geride bıraktığım otuz beş yılın tarihini ayırmıyordu; bu kitapla herhangi bir katkıda bulunabileceksem, bu katkının Marksist düşünce ve savlarla otuzbeş yıldır süregelen, karmaşık ve - saptanmamış da olsa - dolaysız bir ilişki içerisinde gelişip olgunlaştığım söylemeliyim.

Bu bireysel tarih, o dönemde İngiltere'deki Marksist düşünce ve Marksizmin gelişmesiyle ilişkisi açısından önemli olabilir. Ama bu kitabın niteliği ve düzenlenimiyle daha yakından ilgilidir. İlk bölümde dört temel kavramı tartıştım: "Kültür", "dil", "edebiyat" ve "ideoloji". Marksist düşüncenin bu kavramlara çok katkısı olmakla birlikte bunların hiçbirisi Marksist kavramlar değildir. Ben özellikle bu kavramların Marksist kullanımlarını inceledim ama onları daha genel çerçevelere yerleştirmeye de özen gösterdim. Bu yaklaşım Marksist düşüncenin çeşitli biçimlerini yalnızca ayrı bir tarih olarak değil de, başka düşünce biçimleriyle karşılıklı-ilişkileri içerisinde düşündüğüm gelişim sürecimin sonucudur. Bu temel kavramların, özellikle de dil ve edebiyat kavramlarının yeniden-incelenmesi yeni bir eleştirinin doğmasına yol açar. İkinci bölümde Marksist kültür kuramının bazı kilit kavramlarını (Bence Marksist edebiyat kuramının temel aldığı kavramları - ki tartışmanın en önemli bölümü de budur -) inceledim ve tartıştım. Bu kitap, yalnızca bir düşünce dizgesine ilişkin olan öğelerin çözümlemesi değildir; aynı zamanda önemli değişimleri de araştırır ve özellikle son bölümlerinde, benim geliştirmiş olduğum kavramlar sunulur. Üçüncü bölümde tartışmayı genişleterek Marksizmin çeşitli görüşlerinin ve bazen de alternatif düşünce biçimlerinin karşılıklı etkileştikleri edebiyat kuramı sorunlarını ele aldım. Her bölümde, Marksist düşüncenin değişik görüşlerine geliştirilen öğeleri inceleyerek tartışmanın yanı sıra kuram açısından yıllar sonra vardığım bir konumu da geliştirmeye çalıştım. Bu kuram, birçok temel noktada, genellikle Marksist kuram olarak bilinen düşünce biçiminden, hatta bu düşünce biçimi içinde değişiklikler gösteren görüşlerden farklıdır. Bu, kısaca kültürel maddecilik olarak betimlenebilecek bir konumdur: Tarihsel maddecilik içerisinde, maddi kültüre değgin üretimle edebiyat üretiminin özgüllüklerinin kuramı. Ayrıntılarıyla ele alınınca başlı başına bir tartışma konusudur ama bu noktada şunu söyleyebilirim ki bence bu bir Marksist kuramdır ve aslında da özgül alanları açısından öğelerinin görece farklılıklarına karşın ve hatta bu nedenle benim Marksizmin temel düşünce dizgesi kabul ettiğim görüşün bir bölümüdür.

Yeni ya da değiştirilmiş kuramsal konumları sunabilmek, tartışma ve çözümleme ortamını sağlayabilmek için hep belli bir kuramsal düzeyi

GİRİŞ

sürdürmek zorunda kaldım. Benim çevremde anlaşılabilir ve hatta değer verilebilecek bir tavidir bu. Ancak farklı üsluptaki eserlerin önemini bildiğim için şunu belirtmeliyim ki kitap bütünüyle kuramsal olmakla birlikte içindeki her görüş, ayrıntılı bir pratik çalışma ve başka kuramsal varsayım ve tartışmalarla karşılıklı ilişkilerinin sonucudur. Ben belki de daha az bilinen kavramların açıklanması konusunda başkalarına oranla daha titizim ama bu kitap, bazı bakımlardan bir başlangıç noktası, olmayı amaçlamakla birlikte, kitaptaki bazı örnekler daha önceki kitaplarda rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bazı kavramları “gerçekten pratik olarak” hangi anlamda kullandığımı anlamak için *Drama in Performance*’da örneklediğim işaretlere; *Drama from Ibsen to Brecht*’teki göreneklere; *Modern Tragedy*, *The Country and the City*, ve *The English Novel from Dickens to Lawrence*’daki duygu yapılarına; *Culture and Society*’nın bazı bölümlerindeki, *The Long Revolution*’ın son bölümündeki geleneklere, kuramlara, biçimlenmelere ve egemen olan, kalıntısız, ve doğmakta olan öğelere; *Television: Technology and Cultural Form*’daki maddi kültür üretimine bakılabilir. Bu kullandığım örnekleri şimdi farklı bir açıdan, daha gelişmiş kuramsal bir konumdan ve daha geniş ve tutarlı bir sözcük kullanımıyla aktaracağım. Bu kitabın çok farklı bir kuram çalışması olmadığını göstermek için de örneklerin gösterilmesi gerekir; burada söz konusu olan, bütün önceki eserlerden öğrendiklerimin Marksizm ile yeni ve bilinçli bir ilişki içerisinde değerlendirildiği bir tartışmadır.

Ayrıca bir çok ülkedeki meslektaşlarımdan ve öğrencilerden, özellikle de Standford Üniversitesi’nde, Montreal’deki Mc Gill Üniversitesi’nde, Nepal’deki Istituto Orientale Üniversitesi’nde, Bremen Üniversitesi’nde, Belgrad’deki Kültür Gelişimleri Araştırma Kurumu’nda bulunanlardan çok şey öğrendiğimi söylemeliyim. John Fekete, Edward Thompson ve Stuart Hill’e kişisel teşekkür borçluyum. Karımın sürekli işbirliği ve desteği olmadan bu kitap ortaya çıkamazdı.

R.W.

I. TEMEL KAVRAMLAR

1. KÜLTÜR

Modern düşünce ve pratiğin büyük bir alanının odak noktasında “kültür” kavramı yatar. Bu söz konusu alanı imleyen “kültür” kavramı, geçirdiği değişim ve karmaşalarla, yalnızca belirli konuları değil, aynı zamanda gelişimi boyunca baş göstermiş olan çelişkileri de içerir. “Kültür”, biçimlenme süreci içinde ortaya çıkan birbirinden kökten farklı yaşantı ve eğilimleri hem kaynaştırır, hem de bulanıklaştırır. Böylece kavramın kendisi yeterince anlaşılmadan (ilerde göreceğimiz gibi tarihsel gelişimi de dahil) herhangi bir ciddi kültürel çözümleme yapılamaz. Gelişmiş kuramın zenginliği ve pratiğin bütünlüğü karşısında duyulan bu duraksamada köktenci bir kuşkunun beceriksizliği izlenir. Bu bir kriz anıdır: Yaşantıda bir sarsıntı, tarih duygusunda bir kopukluk; bizi bu kadar pozitif ve uygun görünenin (önemli bir tartışma için gerekli olan bütün hazır bilgiler, dolaysız pratik için kabul edilebilir görüşler) gerisine zorlar. Gene de bu anlayış görmezlikten gelinemez. En temel kavramlar aniden kavramlar olarak değil de sorunlar olarak (ama çözümleyici sorunlar değil) henüz çözülmemiş tarihsel hareketler olarak görülürse artık onların etkili çağrılarına kulak vermenin hiçbir anlamı kalmaz. Eğer başarabilirsek onları oluşturan maddeyi yeniden bulmamız gerekir.

Toplum, ekonomi, kültür: şimdilerde birer kavramla yaftalanan bu ‘alanların’ her biri; oldukça yeni bir tarihsel adlandırmadır. “Toplum” eskiden yakın arkadaşlık, beraberlik, “beraberce yapmak” anlamındaydı, şimdi ise genel bir dizge ya da düzen anlamında kullanılıyor. “Ekonomi” de üretim, dağıtım ve değiş tokuş dizgesi anlamında kullanılmadan önce ilkin bir evin idaresi daha sonra da bir toplumun idaresi anlamında kullanılıyordu. “Kültür” de önceleri hayvan ve ürünlerin yetişmesi daha sonra da bu anlamından türeyerek insan yeteneklerinin gelişmesi anlamında kullanılıyordu. Bu üç kavram modern gelişmelerinde ayrı ayrı yollardan ilerlemediler, tersine hepsi kritik bir noktada diğerlerinin hareketlerinden etkilendiler. En azından biz tarihlerinin şimdi böyle oluştuğunu düşünürüz. Ancak gerçek değişimler sürecinde, yeni düşüncelerde dile getirilen ve bir ölçüde durağanlaşan, hep karmaşık nitelikteki ve çoğunlukla da eşi görülmemiş bir takım

yaşantılardır. Dolaysız ilişkiler anlamı ön planda olan “toplum” sözcüğü süregelen (o zaman zorla kabul ettirildiği düşünülüyordu) düzenin (“devlet”) biçimsel katılıklarına karşı bir seçenek oluşturdu. İdare anlamındaki “ekonomi” sadece gerekli değil aynı zamanda da önceden verili olduğu kabul edilen etkinlikleri denetleme ve anlama çabasıydı. Her iki kavramda değişen tarih ve yaşantı sürecinde karşılıklı etkileştiler. Dolaysızlığı ve özü için seçilen “toplum”, “devletin” biçimsel katılıklardan farklılaştırılabilen “sivil toplum” soyut ve dizgesel bir kavram haline geldi. “Toplum” sözcüğünün dışladığı dolaysız özü için yeni betimlemelere gerek duyuldu. Örneğin bir zamanlar bölünmez, bir grubun üyesi anlamına gelen “birey” sadece farklı değil aynı zamanda karşıt bir anlamda kullanılmaya başladı: “Birey” ve “toplum”. Hem “toplum” sözcüğünün kendisi, hem de türetilmiş ve niteleyici terimleri bizim şimdi “burjuva toplumu” olarak özetlediğimiz yaşantının adıdır: Feodal “devlet”in katılıklarına karşın onun etkin yaratıcılığı; kendi ilk dürtülerine ters düşene dek bu tür bir yaratıcılık içerisindeki sorunları ve sınırları. Yeni bir ekonomik dizgeyle doğrudan ilişkisi içerisinde üretim, dağıtım ve değiş tokuş dizgesini denetleme ve anlama anlamındaki “ekonomi” sözcüğü rasyonelliğini sürdürdü ama karşılaştığı sorunlar tarafından sınırlandırıldı. Gerçekte akılcı kurum ve denetimin ürünü olan bir şey, “doğal” bir şey olarak, “doğal ekonomi” olarak yansıtıldı; “doğal ekonomi”nin yasalarının da, tıpkı (“değişmeyen”) fiziksel dünyanın yasaları gibi olduğu öne sürüldü.

Modern toplumsal düşüncelerin bir çoğu bu kavramlardan yola çıkar ve biçimlenmelerinin izlerini ve çözülmemiş sorunlarını olduğu gibi kabul ederler. Şu halde “siyasal”, “toplumsal” veya “sosyolojik” ve “ekonomik” düşünce vardır ve bunların bir “alanı” tanımladıkları düşünülür. Arkasından biraz da gönülsüzce, başka “alanların” da bulunduğu (özellikle de “psikolojik” ve “kültürel”) eklenir. Bu alanları kabul etmek elbette görmezlikten gelmekten iyidir, ancak genellikle bu kavramların ilk belirleyici kavramlardaki çözülmemiş sorunlar tarafından biçimlendirildiği pek fark edilmez, “Psikoloji” “bireysel” (“psikolojik”) midir, yoksa “toplumsal” mıdır? “Toplum” sözcüğünün gelişiminde, “toplumsal” sözcüğünün anlamının henüz açıklık kazanmadığı anlaşılan dek bu sorun ancak psikoloji tartışmalarında geçerli olabilir. “Kültür” hangi anlamda kullanılmıştır, “sanatlar”, “değerler ve anlamlar dizgesi” mi, yoksa “tüm bir yaşam biçimi” olarak mı ve bütün bu anlamların “toplum” ve “ekonomi” ile ilişkileri nelerdir? Bu soruların sorulması gerekir, ancak “toplum” ve “ekonomi” kavramlarındaki iç sorunlar ve bu terimlerin sınırlama ve soyutlamasından dolayı “kültür” gibi kavramlarda ortaya çıkan sorunlar anlaşılmadan bu soruları yanıtlamayız.

“Kültür” kavramı tarihsel gelişme bağlamında düşünülürse bütün başka kavramların sınırlı terimlerini zorlar. Bu durum her zaman onun lehinedir; her zaman kendi zorluklarının (hem tanımlama hem de anlaşılma konusunda) kaynağıdır. On sekizinci yüzyıla dek hâlâ bir sürecin adı idi: Bir şeyin kültürü ürünlerin, hayvanların, düşüncelerin. “Toplum” ve “ekonomi”

KÜLTÜR

sözcüğündeki belirleyici değişimler daha önceleri, onaltıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıllarda başlamıştı ve “kültür” sözcüğü yeni anlamlar kazanmaya çalışırken bu iki sözcük temel gelişmelerini tamamlamışlardı. “Toplum” ve “ekonomi”nin gelişim sürecini anlamadan “kültür” sözcüğünün yeni anlamlarını çözemeyiz; ancak on sekizinci yüzyıldan başlayarak yeni bir sözcük gerektiren belirleyici çağdaş bir kavramı, uygarlık kavramını incelemeden de bu kavramların hiçbirini tam olarak anlaşılmaz.

İnsanları toplumsal bir düzene alıştırmaya anlamındaki “uygarlaştırma” kavramı önceden de biliniyordu; *civis* ve *civitas* sözcüklerinden türemiştir ve düzenli, eğitilmiş ya da nazik anlamlarını içeren “uygar” sıfatı sözcüğün amacını zaten yansıtır. “Uygar toplum” kavramıyla da bu kullanım genişletilmiştir. Ancak “Uygarlık”ın bunların ötesinde bir anlamı olmalıydı. Bu sözcük tarihsel olarak bağlantılı iki anlamı dile getiriyordu: “Barbarlığın” karşılığı olan kurulu düzen ve şimdi de ayrıca tarihsel süreç ve ilerlemeyi içeren gelişim düzeni anlamını kazanıyordu. Bu gelişim, Aydınlanma Çağının tarihsel akılcılığı ile insanın kurduğu düzenden dolayı kendisine yönelttiği övgünün sonucunda oluşmuştu. Zaten sorunsal ilerde bu birleşimden kaynaklanacaktır. On sekizinci yüzyıla özgü Evrensel Tarihin gelişimci perspektifi önemli bir ilerlemeydi. Dinsel ya da metafizik varsayımlara dayandırılan görece durağan (“zamanı olmayan”) tarih anlayışının aşılması için gerekli bir adımdı. İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapmışlardı: Ve onlar (ya da içlerinden bazıları) “uygarlığa” ulaşmışlardı. Bu uzun süreli gelişimsel ve bu anlamda da tarihsel bir süreçti. Ne var ki, ulaşılan bu aşamada, yani pratikte İngiltere ve Fransa’nın kentleşmiş uygarlıklarında, tarih sona ermişti. Bu sürecin tüm aşamalarını ve zorluklarını biçimlendiren akılcılık, uygarlığın sağlandığı noktada etkili bir sonuca ulaştı. Aslında akılcı olarak yansıtılabilecek olan her şey bu kazanılan değerlerin zaferi ve uzantısıydı.

Eski dinsel ve metafizik dizgelerin ve bunların düzen anlayışlarının şiddetle saldırısına uğrayan bu gelişim yeni eleştirilere hedef oldu. Bu çağdaş tepkilerden ilki insan büyümesini ve gelişimini farklı olarak ele alan bir kültür düşüncesi, ikincisi ise “uygarlık” ve “uygar toplum” kavramlarına karşı toplumsal ve tarihsel eleştiri niteliği taşıyan ve bu kavramların durağan ve kazanılmış koşullar olarak görülmesine bir seçenek oluşturan sosyalizm düşüncesi idi. Bu modern kavramlar arasındaki uzantılar, aktarmalar ve sürtüşmeler ve eski kavramların kalıntıları oldukça karmaşık bir süreç yaratıyordu.

“Uygarlık” ve “kültür” (özellikle eski “yetiştirme” anlamıyla) aslında on sekizinci yüzyılın sonlarında birbirlerinin yerine kullanılabilir terimlerdi. Her ikisi de hem kurulu düzen hem de gelişim düzeni anlamını içeriyorlardı. Daha sonraki anlam farklılaşmasının çeşitli nedenleri vardır. İlk “uygarlığın” yapay olduğu ileri sürüldü; “doğal” düzenin karşılığı olan bir “yapay” düzen; daha “insani” gereksinim ve dürtülerin yerine “dış” özelliklerin -kibarlık ve lüks- geliştirilmesi. Rousseau’dan Romantik harekete kadar

uzanan bu eleştiri “kültür” sözcüğünden geliştirilen önemli bir anlamın temelini oluşturur. “Kültür” “dış” değerlerin geliştirilmesi yerine “iç” veya “manevi” değerlerin geliştirilmesi anlamını kazandı. Bu farklı anlamın başlıca etkisi, kültür ile (“uygarlık” ve “toplumun” yeni edindikleri soyut ve genel anlamlarından farklı olarak) din, sanat, aile, kişisel yaşam arasında bir bağlantı kurulmasıydı. Bu sözcük “iç” gelişmenin genel süreci anlamından yola çıkılarak genişletildi ve bu tür bir gelişmenin işleyiş ve araçlarını betimlemek üzere kullanıldı: yani “kültür” “sanatların”, dinin genel sınıflandırılması ve anlamların ve değerlerin kurumları ve pratikleri anlamını edindi. Bu durumda sözcüğün “toplum” sözcüğüyle ilişkileri sorun yarattı, çünkü sözü edilen kurumlar ve pratikler “toplumsal” olmakla birlikte şimdi tümü için “toplum” sözcüğünü kullandığımız genel ve “dış” kurumlar ve pratiklerden farklı oldukları düşünülüyordu. Aradaki zorluk genellikle “kültürü” (pratikte toplumsal olduğu zaman bile) “iç yaşamla” (en dünyevi biçimlerinde) “özellik”, “imgelem” ve “birey”) bağdaştırarak çözülüyordu. Dinsel öge gittikçe zayıfladı ve yerini özellik ve imgelemsel sürecin metafiziği aldı. “Kültür”, ya da daha da sınırlarsak “sanat” ve “edebiyat” (bu sözcükler de genelleştirildi ve soyut anlamlar kazandı) “insan ruhunun” en derin dürtüsü, en derin kaynağı olarak görülüyordu. Dolayısıyla “kültür” eski metafizik biçimlerin laikleştirilmesi ve özgürleştirilmesi demekti. Kültürün süreçleri özellikle insanî idi ve öznel olarak geliştiriliyorlardı ancak bazı yarı-metafizik biçimler -“imgelem”, “yaratıcılık”, “esin”, “estetik” ve yeni pozitif anlamıyla “mit”- aslında yeni bir tapmak oluşturuyorlardı.

İlk kopma “uygarlık” sözcüğünün “dış” anlamında meydana geldi. Ancak laikleştirme ve özgürleştirme sürdükçe “uygarlık” kavramının kendisine de belirli bir baskı oldu. Bu baskı endüstri toplumunun hızlı gelişimi ve bu toplumun süregelen toplumsal ve siyasal çatışmaları boyunca kritik noktaya vardı. Bir görüşe göre bu süreç uygarlığın gelişiminin bir bölümüydü: Yeni ve daha yüksek bir toplumsal düzen. Ancak başka bir görüşe göre uygarlık bu yeni gelişmelerin tehlikeye düşürdüğü bir kurulu düzendi. Dolayısıyla “uygarlık” kesinlikten uzak bir terim haline geldi, hem aydınlanmış ve ileriye dönük bir gelişmeyi hem de gittikçe geçmişe yönelen ve pratikte genellikle geçmişin görkemiyle özdeşleştirilen, sonucuna ulaşmış, tehdit altındaki bir düzeni belirtiyordu. Bu son anlamında “uygarlık” ve “kültür” sözcükleri yeniden kesişiyorlardı, çünkü her ikisi de devam eden bir süreçten çok bitmiş bir düzeni belirtiyorlardı. Dolayısıyla kültür ve uygarlığa karşı yeni güçler harekete geçti: maddecilik, ticari zihniyet, demokrasi, sosyalizm.

Ama “kültür” bu arada bir değişime de uğradı. Bu izlemesi oldukça zor ama o denli önemli bir gelişimdir, çünkü toplumsal ve -hatta antropolojik ve sosyolojik- “kültür” kavramına yol açmıştır. Bu gelişen anlam ile “iç” süreç ve “sanatlar” arasındaki gerilim ve karşılıklı etkileşim her zaman önemli olmuştur.

Farklı şeyleri vurgulamakla birlikte pratikte bu iki gelişme arasında her

KÜLTÜR

zaman bir bağlantı vardı. Bu ikinci anlam “uygarlığın” hem kurulu düzen hem de gelişim düzeni anlamında kullanılmasıdaki belirsizliğin sonucudur. Bu kurulu düzenin özellikleri ve dolayısıyla da gelişimini sağlayan araçlar nelerdi? Evrensel tarihlere göre tipik özellik akıldır -dünyayı ve kendimizi daha iyi anlamak ve böylece cehaleti, boş inanları ve bunların yol açtıkları ve destekledikleri toplumsal ve siyasal biçimleri aşarak daha yüce bir toplumsal ve doğal düzen yaratmak. Bu anlamda tarih daha akla uygun ve dolayısıyla daha uygar dizgelerin kurulması demektir. Bu harekete duyulan güvenin kaynağı, bilimlerin gelişmesi ve sağlanan toplumsal düzendir. Uygarlığın bu dünyasal anlamını insan gelişiminin yorumu olarak “kültür”ün dünyasal anlamından ayırt etmek çok zordu. Her iki düşünce de insanın yalnızca anlama yeteneğini değil de toplumsal bir düzen kurabilme yeteneğini de vurguladıkları için çağdaş birer düşünceydiler. Bu görüş her iki düşünce ile dinsel ya da metafiziksel konumlardan türeyen toplumsal kavramlar ve toplumsal düzenler arasında önemli bir farklılıktı. Ancak, “insanın kendi tarihini yapması” olarak anlaşılan bu dünyasal süreci güden gerçek güçlerin ne olduğu konusunda kökten görüş ayrılıkları vardı.

İnsan kendi tarihini kendi yapar” görüşünü ilk önce vurgulayanlardan biri de Vico’dur. *The New Science* (“Yeni Bilim” 1725) adlı eserinde Vico şöyle der:

Kesin olan bir gerçek var: Uygar [sivil] toplumun dünyası kesinlikle insanlar tarafından yapılmıştır ve dolayısıyla da insan zihninin gelişimini inceleyerek toplumun ilkelerini çözebiliriz. Bu gerçeği gören herkes filozofların bütün enerjilerini doğaya yöneltmiş olmalarına ve uygar [sivil] dünyayla ilgilenmemelerine hayret eder, çünkü doğayı Tanrı yarattığı için yalnızca o bilebilir, oysa ki bu dünyayı insanlar yaptığı için onu anlama olasılığı daha fazladır.

Burada “doğa bilimleri” reddedilerek “insan bilimleri” ön plana çıkartılmıştır. Biz ancak kendimiz yaptığımız bir şeyi bilebiliriz aslında yapmış olmaktan dolayı biliriz. Vico’nun daha sonra ileri sürdüğü yorumlar bizi şimdi pek ilgilendirmesin ama toplumları ve insan zihinlerini şekillendiren bir gelişme tarzını betimlemesi belki de “kültür” sözcüğünün genel toplumsal anlamının temelini oluşturur. Herder, *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind* (1784-91) (“İnsanlığın Tarih Felsefesi Üzerine Düşünceler”) adlı eserinde bu kavramı ele alır. Herder insanlığın tarih olarak kendi kendini geliştirdiğini kabul eder ama bu görüşün tek bir ilkenin ve özellikle de “akıl” kadar soyut bir kavramın evrimiyle açıklanamayacak kadar karmaşık olduğunu savunur; ve ayrıca bu sürecin, “Avrupa uygarlığında” ortaya çıkan tek yönlü gelişim çizgisine indirgenemeyecek kadar değişken olduğunu da belirtir. Bu değişkenliği görebilmek ve herhangi bir toplumdaki belirleyici güçlerin değişkenliğini ve karmaşıklığını anlamak için tek bir “kültür” değil “kültürleri” incelemek gerektiğini savunur. Herder’in Aydınlatma Çağının dışsal evrenselliğine karşı “organik” insanlar ve milletler hakkındaki görüşleri Romantik hareketin uzantısıdır ve bize göre şimdi pek ilginç değildirler.

Ama özgül ve farklı “yaşam biçimlerini” şekillendiren temel toplumsal süreç düşüncesi şimdi artık gerekli olan “kültürler” kullanımının ve “kültür” sözcüğünün karşılaştırmalı toplumsal anlamının kaynağıdır.

Şu halde “kültür” oldukça karmaşık bir kavramdır. “İç” süreci belirten bir ad olarak kullanıldı ve “entelektüel yaşam” ve “sanatlar” olarak özelleştirildi. Aynı zamanda genel süreci belirten bir isim olarak da kullanıldı ve “bütün yaşam biçimlerini” kapsadı. İlk anlamıyla “Güzel Sanatlar” ve “klasik edebiyat” tanımlarında önemli bir rol oynadı. İkinci anlamıyla da “insan bilimleri” ve “toplumsal bilimler” tanımlarında eşit derecede önemli bir rol oynadı. Uzlaştırma çabalarına karşın her iki anlam da birbirini yadsır. Bütün modern kültür kuramlarında ve özellikle de Marksist kuramda, bu karmaşıklık büyük bir zorluk yaratır. Bu kuramın “toplum”la ilişkisi açısından “sanatlar ve entelektüel yaşam” kuramı mı yoksa özgül ve farklı “yaşam biçimleri” yaratan bir toplumsal süreç kuramı mı olduğu en belirgin sorundur.

İlk sorun “uygarlık” kavramının ele alınıp biçiminde ortaya çıkar. Bu noktada Marksizmin en önemli müdahalesi “uygar toplum” ve “uygarlık”ı özgül bir tarihsel biçim olarak çözümlemesidir: Bu tarihsel biçim, kapitalist üretim tarzının yarattığı burjuva toplumdur. Bu görüş zorunlu bir eleştirel perspektif sağladı ama bu perspektife henüz büyük bir ölçüde kavramı üreten varsayımlar özellikle de dünyasal gelişme; ama aynı zamanda da geniş bir tek yönlü gelişmede rastlanıyordu. Burjuva toplumu ve kapitalist üretim eleştirildi ve tarihsel açıdan ilerici olarak değerlendirildi. (“burjuvazi... barbar ve yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere bağımlı kıldı”, *Komünist Manifesto*, 53) Burjuva toplumu ve kapitalist üretim, yerini daha ileri ve yüksek bir gelişim aşaması olan sosyalizme bırakacaktır.

Bu perspektif ile Marksizm ve Marksizmden önceki köktenci ve sosyalist hareketlerdeki diğer öğeleri karşılaştırmak önemlidir. Özellikle alternatif gelenek tarafından etkilenen daha önceki hareketlerde (“uygarlığın” kökten- ci eleştirisi de dahil), bu gelişmenin ilerici yönü değil temeldeki çelişkili niteliği daha belirgindi. “Uygarlık” yalnızca zenginlik, düzen ve incelik sağlamadı, aynı zamanda aynı süreç içerisinde fakirlik, düzensizlik ve yozlaşma da getirdi. “Uygarlığın” bu “yapaylığı -“doğal” ya da “insanî” düzen ile apaçık çelişkilerinden dolayı eleştiriliyordu. Ona karşı savunulan değerler daha yüksek bir gelişme aşamasının değerleri değil, hem yeniden diriltilmesi hem de kazanılması gereken değerler olarak ifade edilen kardeşlik değerleriydi. Marksizmde ve daha geniş sosyalist harekette var olan bu iki eğilim çoğunlukla bir arada düşünülmüştür, ama kuramda ve özellikle de tarihsel pratikte kökten olarak ayrı ayrı ele alınmaları gerekir.

Marksizmin daha sonraki en belirgin çıkışı, Marx’ın deyiimiyle “idealist tarih yazarlığını” ve bu anlamda da Aydınlanma’nın kuramsal işlemlerini reddetmesidir. Tarih, bilgi ve aklın cehalet ve boş inanları yenmesi olarak görülmüyordu. Bu açıklama ve perspektif maddi tarihi, emeğin tarihini ve “insan yeteneklerinin açık bir gelişimi” olarak endüstriyi dışlıyordu. Ama

artık “insan kendi tarihini kendi yapar” düşüncesi yeni bir köktenci içerik kazanmıştı: İnsan kendi yaşam araçlarını üreterek “kendi kendini yaratır”. Ayrıntılarıyla incelenince ortaya çıkan bütün zorluklara karşın çağdaş toplumsal düşüncenin en önemli gelişmesi bu görüş idi. Bu görüş “toplum” ve “doğa” ikilemini yenme ve “toplum” ile “ekonomi” arasında yeni oluşturucu ilişkiler kurma olanağı sağlıyordu. Kültürün toplumsal süreci içersindeki temel ögenin özgülleştirilmesi açısından tarihin bütünlüğünün sağlanması anlamına geliyordu. “Yalnızca din ve devletler tarihi olan uygarlık tarihi” kavramının dışladığı maddi tarihi kesin olarak ele alıyordu. Marx’ın kendi kapitalizm tarihi bunun en belirgin örneğidir.

Ancak bu gelişmede de bazı zorluklar vardır. Toplumun “bilimsel yasalarını” araştırma çalışmalarından birinde uygulanan ileriye doğru tek yönlü bir gelişme varsayımıyla ilişkili bir akılcılığın korunması, toplumsal sürecin oluşturucu anlayışıyla ele alınmasını engelledi. Bu akılcılık oluşturucu perspektifi sınırladı ve daha araççı bir perspektifi vurguladı. Maddi tarihin vurgulanması özellikle de kuruluşunun gerekli polemikleri çerçevesinde, önemli bir yanlışlığa neden oldu. Kültürel tarihi maddi olarak anlamak yerine (ki bundan sonraki köktenci hareketin bu olması gerekirdi) bu alanı bağımlı, ikincil, “üstyapısal” olarak görme yoluna gidildi; böylece kültürel tarih “salt” düşüncelerin, inançların, sanatlar ve göreneklerin yer aldığı bir alana dönüştürüldü. Burada önemli olan sadece indirgeme ögesi değil; “kültürün” maddi toplumsal yaşamdan ayrı düşünülmesidir (ki bu düşünce zaten idealist kültürel düşünce içindeki en egemen eğilimdi). Dolayısıyla kültür kavramının özgül ve farklı “yaşam biçimleri” yaratan oluşturucu bir toplumsal süreç olarak ele alınması uzun süre ertelenmiş ve yerini soyutlayıcı tek yönlü bir evrenselcilik almıştır. Oysaki maddi toplumsal süreç vurgulanarak böyle bir görüşe varılabilirdi. Bu arada “entelektüel yaşamı” ve sanatları tanımlayan alternatif kültür kavramı açıkça “üstyapısal” konuma indirgenerek önemsizleştirildi. Ve böylece bu kavramın geliştirilmesi idealleştirme dürtüsüyle onun tarih ve toplumla arasındaki gerekli bağlarını koparan ve psikoloji, sanat ve inanç alanlarında güçlü bir oluşturucu insan süreci alternatifi geliştirenlere bırakıldı. Dolayısıyla yirminci yüzyılda bu alternatif anlayışın Marksizmi engellemesine şaşırılmamalı. Bu anlayış bazı görünebilir yanlışlarını düzeltmekle birlikte Marksizmin ele aldığı ilk görüşte karşılaşılan ve çözülme aşamasına gelen gerçek sorunu hiçbir zaman ele almaz.

Şimdi artık çeşitli dizge ve pratiklere ayrılan kültür kavramının karmaşık gelişimi süresince on sekizinci yüzyılın hazırlık döneminde ve on dokuzuncu yüzyılın başında sürekli olarak ele alınan ama Marksizmin ilk aşamasında bütünüyle görmezlikten gelinen ya da en azından hiç geliştirilmeyen önemli bir soru vardır. Bu da “Uygarlık” tarihi araştırmacılarının haklı olarak uğraştıkları ve Vico’dan Herder’e dek oluşturucu “kültür” süreci açısından temel ve hatta tanımlayıcı bir soru olan insan dili sorunudur. Aslında “oluşturucu insan süreci” düşüncesini kavrayabilmek için ilkin çeşitli dil kavramlarını incelemek gerekir.

2. DİL

Dil tanımı her zaman örtük ya da belirtik olarak dünyadaki insanların tanımıdır. Kabul edilen bellibaşlı kategorilerin (“dünya”, “gerçeklik”, “doğa”, “insan”) “dil” kategorisiyle ilgili olduğu düşünülebilir, ancak şimdilerde “dil” kategorisi de dahil olmak üzere bütün kategorilerin dil içersinde birer yapı oldukları ve dolayısıyla araştırma yapabilmek için dilden, ancak belirli bir düşünce dizgesi çerçevesinde, bir çaba ile ayrı tutulabilecekleri görüşü yaygındır. Bununla birlikte bu tür çaba ve dizgeler düşünce tarihinin başlıca bölümünü oluştururlar. Düşünce tarihinde rastlanan sorunların bir çoğu Marksizm tarafından ele alınmıştır ve hatta Marksizm, tarihi maddecilik görüşünde bu kabul edilen kategorileri yeniden değerlendirerek bu sorunların çözümlerine katkıda bulunmuştur. Ancak Marksizm dil konusuna pek değinmemiştir. Sonuç olarak ya dilin “gerçekliğin yansıması” olduğunu savunan sınırlı görüşler olduğu gibi kabul edilmiş ya da karşıt düşünce dizgelerinin geliştirdikleri dil önermeleri Marksizmin diğer etkinlikleri kapsayan önermeleriyle birleştirilmiştir. Bu birleşme hem sağlıksız hem de toplumsal önermelerin gücünü sınırlayıcı bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Bunun kültürel kuram ve edebiyat kavramı üzerinde etkileri özellikle önemlidir.

Dil çalışmalarının gelişiminde Marksizmi ilgilendiren iki kilit konu, dilin bir *etkinlik* olarak ele alınması ve *dil tarihinin* araştırılmasıdır. Bu iki konum da kendi başlarına, sorunu tüm açıklığıyla ortaya koymak için yeterli değildir. Önemli olan bu iki konumun birbiriyle kesişmesi ve sonradan da ikisinin yeniden değerlendirilmesidir. Ancak her iki konum da dünyadaki insanları görece duruk (statik) olarak ele alan görüşten yola çıkan ve bu görüşü destekleyen geleneksel dil anlayışlarını farklı biçimlerde değiştirdi ve bu değişim önemli pratik sonuçlar doğurdu.

Dilin bir etkinlik olarak ele alınması onsekizinci yüzyılda, daha önce incelediğimiz “kültür” kavramının gelişimindeki temel öge olan insanın kendi toplumunu kendisi yaratması görüşüne ilişkin olarak gelişti. Daha önce egemen olan gelenekte “dil” ve “gerçeklik” kesin olarak ayrılmıştı ve böylece felsefi araştırma açıkça farklı olan bu iki düzen arasındaki ilişkilerin araştırılmasıyla sınırlıydı. Dilin dünya ve doğa düzeniyle, tanrısal ve insansal

yasayla, ve akıl ile bir bütün oluşturduğu görüşü (Sokrates öncesine dayanan logos'un birliği görüşü) terkedilmiş ve aslında da tamamen unutulmuştu. "Dil" ve "gerçeklik" arasındaki kökten ayrıma ("zihni" ve fiziksel" etkinlik arasındaki pratik ve gerçek ayrımlara karşılık olan "bilinç" ve "maddi dünya" ayrımında olduğu gibi) o kadar alışılmıştı ki yoğun dikkatin bu etkinlik alanları arasındaki son derece karmaşık ilişki ve bağıntılara yönelmesi doğal görünüyordu. Platon'un en önemli dil çalışması (*Cratylus*'da) *adlandırmanın* doğruluğu ile ilgiliydi. Bu çalışmaya göre "sözcük" ile "adlandırılan şey" arasındaki karşılıklı ilişki ya "doğa"dan ya da "görenek"den kaynaklanır. Platon'un çözümü aslında idealist düşüncenin temeliydi: "Sözcük" ve "adlandırılan şey"den farklı başka bir oluşturucu bölge söz konusudur, bu "biçim", "öz" ya da "idealar" bölgesidir. Dolayısıyla "gerçeklik" ya da "dil" araştırmaları temelde bu oluşturucu (metafiziksel) biçimlerin araştırılmasıydı.

Gene de bu temel varsayımdan yola çıkarak, dil kullanımlarıyla ilgili, bazı geniş kapsamlı incelemeler titizlikle ve uzmanca yöntemlerle sürdürülebilir. Gerçekliği gösterme yolu olarak dil, mantık çalışmaları alanına katılabilir. Gerçekliğin bir parçası olarak dil, özellikle de yazmadaki yerleşik biçimler açısından, biçimsel ve "dışsal" şekli ile, *dilbilgisi* olarak incelenebilir. Ayrıca dil, dil ve gerçeklik ayrımı çerçevesinde insanların özgül amaçlar için kullandıkları bir *araç* olarak düşünülerek retorik ve ondan kaynaklanan poetik çalışmalarında ele alınabilir. Uzun akademik ve skolastik gelişmeler boyunca dil çalışmalarının bu üç büyük kolu (*mantık*, *dilbilgisi* ve *retorik*) biçimsel olarak ortaçağdaki *trivium*'la bir arada düşünülse bile, bu kollar daha sonraları kendi başlarına özgül birer disiplin haline geldiler. Dolayısıyla, pratikte büyük gelişmeler kaydetmekle birlikte "dil" ve "gerçeklik" arasındaki temel ayrımın irdelenmesini engellediler ya da bu tür bir tartışmanın yapılacağı koşulları belirlediler.

Modern dilbilimsel düşüncede yeniden benimsenen *işaret* kavramı için de böyle bir durum söz konusudur. Bir ortaçağ kavramı olan "işaret" Latince signum sözcüğünden gelir, ve temelinde "dil" ve "gerçeklik" ayrımı yatar. "Sözcük" ve "adlandırılan şey" arasında yer alan ve Platon'un "biçim", "öz" veya "idea"sını yenileyen, ancak şimdi dilbilimde kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla Buridan'a göre "doğal işaretler" gerçekliğin evrensel düşünsel karşılıklarıdır ve görenek gereği "yapay işaretlere" (fiziksel sesler veya harfler) iliştilirler. Bu başlangıç noktası esas alınarak dilin etkinlikleri (bir etkinlik biçimi olarak dil değil) incelenebilir: örneğin temelde yatan cümlelerin ve yapı tarzlarının etkilerinin ve karmaşık, basit deneysel "adlandırma" kavramlarının betimlendiği ve araştırıldığı ortaçağ spekülative dilbilgileri. Ancak bu arada özellikle de dilbilgisi ve retorik öğrenimi yazılı "klasik" eserlerin incelenmesi yönünde gelişti. Daha sonra "edebi inceleme" ve on yedinci yüzyıldan sonra da "eleştiri" adını alan bu dal işte bu güçlü, prestijli ve sınırlı tarzdan gelişti.

Gene de "dil" ve "gerçeklik" ayrımı sorunu kendini hissettirdi;

başlangıçta oldukça şaşırtıcı bir biçimde oldu bu. Descartes bu ayrımı vurguladı ve daha kesinleştirdi ve ayrıca da aradaki bağın ölçütünün metafiziksel ya da göreneksel değil bilimsel bilgiye dayandırılması gerektiğini savundu ancak bu arada eski cevapları ele alış tarzındaki kuşkululuğu yeni sorular yarattı. Vico Descartes'a tepki olarak yalnızca kendi yaptığımız şeyleri bilebiliriz ölçütünü önermiştir. Ancak bu tepki fiziksel dünyayı aslında insanlar kendileri yapmadıkları için bilimsel bilgi bizim dışımızdadır ve böyle olunca da Tanrıya özgüdür gibi gerici bir görüşe yol açabilir. Ama gene de Vico toplumu kendimiz oluşturduğumuz için anlayabiliriz, söz konusu olan soyut bir anlama değildir, çünkü anlama işlemi oluşturma süreci içinde gerçekleşir ve dilin etkinliği bu süreç içinde önemli bir rol oynar görüşüyle tartışmaya yeni bir boyut kazandırmıştır.

Bu eskiden olduğu gibi şimdi de anlaşılması zor bir görüştür çünkü, Vico bu görüşü dilin gelişim aşamasının (tanrısal, kahramansı, ve insan aşamaları) şematik bir açıklaması olarak yorumlanacak bir düşünce içine yerleştirmiştir. Bu aşamaları "tarihsel" aşama olarak kabul eden ve gücü azalan aşamalar yorumunu getiren Rousseau, Romantik Harekete yeni bir tartışma biçimi kazandırdı: Edebiyatın, dilin "ilk" ve "esas" gücünün yeniden canlandırılması olarak yeniden ele alınması. Ancak bu görüş yeni etkin tarih görüşünü (tarihin bir yenilenme olduğu görüşü ve sonuçta bu görüş geçerliliğini kaybettiğçe, tarihin tepki olduğu görüşü) ve yeni etkin bir dil görüşünü (edebiyata indirgenince dil ile gerçeklik arasındaki "edebi-olmayan" ilişkileri göreneksel ve yabancılaşmış kabul eden özgül bir durum, özgül bir bütünlük ve özgül bir işlev) bulanıklaştırdı. Vico'nun sözünü ettiği üç aşamayı gerçekten aşama olarak görmek, onun açtığı düşünce dizgesini, kendisinin de yaptığı gibi sınırlamak demektir. Çünkü Vico için en önemli aşama insan aşamasıydı, tanrısal aşama tören ve ayinleri, kahramansı aşama ise hareket ve işaretleri kapsıyordu. Dolayısıyla sözel dil insanın dilidir, esasında onu oluşturan insandır. Herder de bu görüşten yola çıkarak insana Tanrı tarafından "verilen" bir dil düşüncesine, ve aslında da dilin özel bir araç gibi insana "iliştirildiği" görüşüne karşı çıktı. Şu halde dil dünyaya açılan ve özellikle insana özgü oluşturucu bir yetenektir (insandan bağımsız veya araçsal değil).

Dilin oluşturucu yönünün vurgulanması tarihsel açıdan hızla gelişen doğal bilimlerin çözümleyici ve deneysel gözlemleri karşısında insan düşüncesini koruma ve fiziksel dünyanın özelliklerinin gittikçe anlaşılmasına ve gelişigüzel açıklanmasına karşın insan yaratıcılığını vurgulama çabası olarak görülmelidir. Böyle olunca da bütün bu eğilim yeni bir idealizme ("insanlık" ve "yaratıcılık" ayrı özler olarak düşünülüyordu) dönüşme tehlikesiyle karşılaştı ve karşıtı olan eğilimler yeni bir nesnel maddeciliğe yöneldiler. Sonraki düşünce dizgelerinde de kendini gösteren bu özgül bölünmenin ardında yeni göreneksel bir ayrım yatıyordu: "Sanat" (edebiyat) - "insanlık" ve "yaratıcılık" bölgesi - ile "bilim" ("pozitif bilgi") - fiziksel dünyanın ve içinde yaşayan insanların bilinebilir yönleri- arasındaki ayrım. "Sanat",

“edebiyat” ve “bilim” gibi kilit sözcüklerin her biri, bunlarla bağlantılı olarak “kültür”, bundan böyle zorunlu bir uzmanlık alanına dönüşen “estetik” ve “yaşantı” ve “deney” arasındaki temel ayrım onsekizinci yüzyıl başından ondokuzuncu yüzyıla dek anlam değiştirdi. Bu değişim önemli çelişkiler ve karışıklıklar doğurdu, ama ondokuzuncu yüzyıldaki bu yeni konumda sorunlar artık dil düzeyinde ele alınmıyordu oysa ki aslında yeni göreneksel ayrımların özellikle dil ile ilişkileri yeniden gözden geçirilmeliydi.

Buna karşın dillere ilişkin deneysel bilgi düzeyi genişletildi ve bu bilgi bazı temel sorunları geçersiz kılmak üzere çözümlendi ve sınıflandırdı. Bu hareketi siyasal tarihinden, yaygın sömürgecilik sürecindeki Batı toplumlarının dinamik gelişiminden ayırma olanaksızdır. Eskiden dil çalışmaları ölü “klasik” diller (bunlar, hem sözdizimsel hem de edebi açıdan “dilbilgisini” belirliyordu) ve bu dillerden “türetilen” çağdaş dillerin araştırılmasıyla sınırlıydı. Gittikçe artan keşif ve sömürgecilik hareketi dil mazesinin genişlemesine yol açtı. En kritik karşılaşma Batı ve Hint uygarlıkları arasında gerçekleşti: bu, yalnızca dil düzeyinde değil aynı zamanda Hintli dilbilgisi bilginlerinin oldukça gelişmiş yöntemleri ve onların kendi “klasik” metinleri ile Avrupalıların tanışması yoluyla oldu. William Jones Sanskritçe’yi Hindistan’da yaşayan bir İngiliz olarak öğrendi ve Sankritçe’nin Latince ve Yunanca’ya olan benzerliğinden yola çıkarak Hint-Avrupa (Ari) ve diğer dil “ailelerini” sınıflandıran bir eser yazmaya başladı.

Karşılaştırmalı çözümleme ve sınıflandırma yöntemi kullanan bu çalışma aynı dönemde gelişen evrimsel biyolojiye işlem açısından çok yakındı. Bu, dil ailelerinin yalnızca belli başlı kollarını (bu kolların evrimsel gelişimleri ve ilişkilerinin şeması da dahil) değil aynı zamanda bu şemalar çerçevesinde çeşitli değişim “yasalarını”, özellikle de ses değişimi yasalarını, deneysel olarak saptayan tüm bilimsel araştırmaların en önemli dönemlerinden biridir. Bu hareket bir alanda, ve belirli bir anlamda “evrimsel” sayılabilir: Esas “aile”nin geliştiği proto-dil (Hint-Avrupa proto-dili) önermesi. Ancak bu söz konusu akım, daha sonraki aşamalarında da başka bir anlamda “evrimsel” idi. Ses-değişimleri incelemelerinin hızlandırılması, dil araştırmalarının bir kolu ile doğa bilimleri arasında bir ilişki kurdu ve böylece dil yeteneği ve evrimsel konuşma kökenleriyle ilgili fiziksel çalışmalarla dilsel sesbilgisi bir arada gelişti. Bu eğilim, konuşma fizyolojisi ve bu alan içindeki deneysel psikoloji çalışmalarında oldukça önem kazandı.

Dil kullanımını psikolojide bir sorun olarak belirlemek, dil kavramlarını büyük ölçüde etkiledi. Ancak bu arada genel dil çalışmalarında içkin eğilimleri nesnelciğe zorlayan yeni bir gelişme vardı. Karşılaştırmalı filolojide yalnızca o dildeki metinler-yazılı söz- inceleniyordu. İncelemenin tanımlayıcı malzemesi varsayımı tabii ki “klasik” dil (Yunanca, Latince, İbranice) çalışmalarının ilk dönemlerinde de mevcuttu. Fakat daha sonra dil alanları çok daha geniş olarak ele alınırken bu ilk tutum yeniden benimsendi: Yazılı malzemenin tümünü inceleyen ayrıcalıklı (bilimsel) araştırmacının tutumu. Bu durum yeni gelişen antropoloji bilimininkine benzer yöntembi-

limsel kararlar alınmasını sağladı. Bir yandan dizgeli gözlemlene, sınıflandırma ve çözümleme tarzları uygulanıyordu. Öte yandan ise gözlemcinin ayrıcalıklı konumu söz konusuydu: Gözlemcinin yabancı malzemeyi farklı bir ilişki tarzında gözlemlediği (tabii ki bilimsel olarak) bir konumdu bu. Gözlemci, metin olarak eski tarihe ait kayıtlara yönelir; konuşma alanında ise egemen insanların tüm etkinliklerine oranla (ki gözlemci de kendi ayrıcalığı bu konumda kazanmıştır) bağımlı (sömürge) ilişkileri olan yabancı insanların etkinliğini inceler. Bu tanımlayıcı durum, dilin, etkin ve dolaysız bir oluşturuocu öge yolundaki anlamını kaçınılmaz olarak kısıtladı. Temel işlemin sonucunda ortaya çıkan nesnellik, özellikle betimleme düzeyinde verimli oldu ama herhangi bir dil tanımı, (özelleştirilmiş) filolojik dizgenin tanımıyla aynı olmak zorundaydı. Ayrıcalıklı gözlemci ile yabancı dil malzemesi arasındaki bu ilişkinin daha sonraki döneminde, yerli Amerikan (Amerikalı kızilderili) dillerinin Avrupa istilâsı ve egemenliğinin etkisiyle yok olma tehlikesiyle karşılaştıkları özel durumlarda, daha önceki filolojik işlemler yeterince nesnel olamıyordu. Bu yabancı dillerin Hint-Avrupa filoloji kategorilerinde özümsemesine (kültür emperyalizminin doğal dürtüsü) bilimsel olarak karşı konuldu ve yalnızca yabancı bir dizgenin varlığı varsayılarak dili kendi (içsel ve yapısal) çerçevesinde inceleme yolları bulan gerekli işlemlerin yardımıyla, bu özümseme eğilimi denetim altına alındı. Bu yaklaşım olağanüstü sonuçlarından dolayı bilimsel betimlemede önemli bir adım oldu, ama kuram düzeyinde dil kavramını (yabancı) nesnel bir dizge olarak ele alan görüşü destekledi.

Paradoksal olarak, bu yaklaşım yazılı metinleri bulunmayan dilleri inceleme evresinde yapılan gerekli düzeltmeler sonucunda daha da etkili oldu. Daha önceki işlemlerde dil kendini özgül geçmiş metinlerde (kesinleşmiş monolojik ifadeler) gösterir düşüncesi egemendi. Gerçek konuşmayla karşılaşılan durumlarda bile, konuşmanın bir türev olduğu düşünülüyor; bu türev ya tarihsel olarak günlük dil ya da lehçeler içine sokuluyor, ya da pratikteki konuşma edimleri olarak tasarlanıyordu. Burada, gerek günlük dil gerekse konuşma edimleri de, dilin temel (metinsel) biçimlerinin örnekleri olarak anlaşılıyordu. Bu görüş çerçevesinde dil kullanımı artık etkin ve oluşturuocu olamazdı. Gözlemci ile gözlemlenen arasındaki siyasal ilişkiler bu görüşü destekledi. İncelenen çeşitli “dil-alışkanlıkları” (örneğin ezilen insanların konuşmaları, kuramsal olarak gözlemcinin “standart”ının karşıtı olan toplumsal olarak aşağı grupların ya da toplum dışına itilmiş grupların “lehçeleri”) bağımsız, yaratıcı ve kendini yönlendiren bir yaşam olarak kabul edilmedi ve en iyimser biçimiyle bir “davranış” olarak yorumlandı. Kuzey Amerikalı deneysel dilbilimciler “standart” veya “klasik” metinlerin bulunmaması durumunda konuşmanın önemini kabul etmekle birlikte bu eğilimin bir bölümünü değiştirdiler. Ama gene de temelde yatan genel kuramın nesnelci niteliği konuşmayı “metne” (yapısalcı ortodoks dilbilimindeki temel sözcük) dönüştürerek bunu sınırladı. Dil sabit, nesnel ve “sözcükler”e (daha sonra “gösteri”) oranla pratik ve kuramsal üstünlüğü olan “verilmiş” bir

DİL

dizge olarak kabul edildi. Dolayısıyla dünyada özgül toplumsal ilişkiler içerisinde yaşayan insanların konuşması kuramsal olarak bu insanların dışındaki dizgenin örnekleri haline geldi.

Bu şeyleştirilmiş dil anlayışı yirminci yüzyılda kuramsal olarak Saussure’ un eserinde ifade edilir. Ve bu eser Durkheim’ın nesnelci sosyolojisi ile büyük benzerlikler taşır. Saussure dilin toplumsal yapısına dizge (langue) adım verir. “Langue”, durağan ve özerktir ve özdeş biçimlerde bulunur; dilin “sözcükleri” (paroles) ise “tikel bir dil kodrunun” (psiko-fiziksel mekanizm) aracılığıyla “bireysel” (toplumsal’ın karşısı olarak) kullanımları olarak görülürler. Bu kuramsal gelişmenin pratik sonuçları bütün evrelerinde son derece verimli ve çarpıcı olmuştur. Filolojik araştırmanın büyük bir bölümü dilbilimsel çalışmalarla tamamlanmıştır. Dilbilimsel çalışmalarda biçimsel bir dizge olarak denetleyici dil kavramı gerçek dil sürecinin ve bu sürecin temelindeki “yasaların” açıklanmasına yardımcı olmuştur.

Bu gelişmenin Marksizm ile ironik bir ilişkisi vardır. Bu gelişme Marksizm içindeki önemli ve genellikle de egemen olan bir eğilimi yineler. Bu eğilim de hem toplumdaki dizgesel aşamaların bazı temel yasalarını keşfederek bu aşamaların sınıflandırılması ve karşılaştırmalı çözümlemesini kapsar hem de “bireysel” irade ve akıl edimlerin daha önceden bilinmeyen denetleyici bir “toplumsal” dizgeyi varsayar. Bu belirgin benzerlik, yirminci yüzyıl ortalarında etkileyici bir olay haline gelen bu bireşimin (Marksizm ile yapısalcı dilbilimi kapsayan bireşim) niçin oluşturulmaya çalışıldığını açıklar. Ancak bu aşamada Marksistlerin dikkatli olmaları gereken bazı noktalar vardır. Bu kadar temel bir toplumsal etkinlik olan dil açıklamalarında özgül, etkin, birleştirici bir tarih anlayışı dikkate alınmamıştır (bir eğilimde de kuramsal olarak dışlanmıştı). Ayrıca bu dizge anlayışının geliştirildiği kategoriler bilinen burjuva kategorileridir ve bu kategorilerdeki “birey” ve “toplumsal” arasındaki soyut fark ve ayrımı “doğal” başlangıç noktaları olarak kabul edilecek kadar olağanlaşmıştır.

Ashında yirminci yüzyıldan önce dili Marksist açıdan ele alan pek fazla çalışma yoktur. *Alman İdeolojisi*’nin Feuerbach bölümünde Marx ve Engels yalın ve yönlendirici bilinç konusunu tartışırken dil konusuna da değindiler. Maddeci tarih anlayışının “konularını” veya “yönlerini” şöyle özetlerler:

Temel tarihsel ilişkilerin dört yönünü, dört konusunu inceledikten sonra ancak şimdi insanın da bir “bilinç” sahip olduğunu anlıyoruz; ama gene de insanın kendinde içkin, “yalın” bir bilinç değildir söz konusu olan. İlk başta “ruh” madde ile “yükli” olmanın lanetini taşır. Madde ise hava tabakaları, sesler yani kısaca dil biçiminde meydana çıkar. Dil, bilinç kadar eskidir, başka insanlar için de var olduğuna göre dil pratik bilinçtir ve bu nedenle benim için de kişisel olarak gerçekten var olmaya başlar; çünkü dil aynı bilinç gibi bir ihtiyaçtan, insanların karşılıklı ilişkileri sonucu doğar.

(*Alman İdeolojisi*)

Bu şekliyle bu açıklama, dili pratik oluşturucu bir etkinlik olarak ele alan görüşe bütünüyle uygundur. Sorun, oluşturucu etkinlik düşüncesi

öğelere ayrılarak geçici olarak düzenlendiği zaman ortaya çıkar. (Aynı sorun, daha önceki yaklaşımlarda da değişik bir biçimde belirmişti.) Dolayısıyla Vico ve Herder'in dili "ilkel" ve "özgün" olarak kabul etmeleri önemli bir tehlike yaratır. Çünkü bu görüşte "ilksellik" ve "özgünlük" genelde kabul edilen anlamında, yani dil insanın kendini yaratma ediminin gerekli bir parçasıdır olarak değil de dil insanlığın kurucu bir ögesi olarak görülür ve "ilkin Söz yaratıldı" gibi bir anlam taşır. "Oluşturucu" etkinlik betimlemesi ancak dil, insanın kendini yaratma ediminde bölünemez bir ögedir şeklinde yorumlanırsa bir anlam kazanır. Dilin diğer bütün etkinliklerden önce var olduğunu söylemek ise çok farklı bir yorumdur.

Dilin oluşturucu bir etkinlik olduğu görüşü her zaman bu tür bir indirgemecilik tehlikesiyle karşılaşır. Bu indirgemecilik yalnızca idealizm (dil soyut yaratıcı söz olarak kabul edilir) için değil nesnelci maddecilik ve olguculuk için de geçerlidir. Nesnelci maddecilik ve olguculukta, "dünya" ya da "gerçeklik" ya da "toplumsal gerçeklik", önceden var olan ve kendisine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı bir biçimlenme olarak yansıtılır.

Bu alıntıda Marx ve Engels kendiliğindenliği ve bütünlüğü vurgularlar. "Temel tarihsel ilişkiler", "konular" ya da "yönler" olarak ele alınırlar ve insanın ancak o zaman "bilince sahip olduğu" düşünülür. Ayrıca söz konusu olan dil maddi bir dildir: Vücudumuzun meydana getirdiği "dalgalı hava tabakaları, sesler". Şu halde "maddi yaşamın üretimi" (ki bir eylem olarak görülür) için geçici bir üstünlük söz konusu değildir. İnsan söz konusu olduğunda ilksel maddi üretim tarzı şöyle belirlenir: ihtiyaçlar, yeni ihtiyaçlar ve çoğalma -"bu üç yön farklı üç aşama olarak kabul edilmemelidirler.... fakat.... tarih ve ilk insanla eşanlı gelişen ve bugün bile tarih içinde belli bir yer edinen aşamalardır." Bu gelişmenin insana özgü olması dördüncü bir özelliği, "yönü" ile açıklanır: Böyle bir üretim başlangıcından itibaren aynı zamanda toplumsal bir ilişkidir. Dolayısıyla başlangıçtan itibaren zorunlu bir öge olarak pratik bilinci de (yani dili) içerir.

Şimdiye kadar dilin özellikle "oluşturucu" yönü vurgulanmış ve "oluşturucu" niteliği de gelişmenin bölünemez bütünlüğü anlamında kullanılmıştır. Ancak bir sürecin yönlerini incelemek üzere başlatılan bir araştırmanın nasıl felsefi ya da "doğal" kategoriler ("dil" ile "gerçekliği" birbirinden ayıran idealist yaklaşımı yalnızca önem sırasına getirdiği değişiklik dışında olduğu gibi benimseyen maddeci önermeler) ve tarihsel kategoriler (ilkin maddi üretim vardı ve daha sonra - aynı zamanda değil- dil ortaya çıktı) oluşturarak geliştiği kolayca görülebilir.

On dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl ortalarına kadar geçirdiği özellikle olgucu gelişme sürecinde egemen bir Marksizm görüşü bu pratik indirgemeyi uyguladı : Aslında bu uygulama, doğrudan dil kuramına değil (çünkü dil kuramı bütünüyle görmezlikten gelinmişti) "ideoloji" ve "üstyapı" başlıkları altında sınıflandırdığı pratik dil etkinliği çözümlemelerine ve bilinç açıklamalarına yönelikti. Ayrıca bu eğilim dilin fiziksel yönünü inceleyen önemli bilimsel araştırmayla kurulan yanlış ilişkiden dolayı daha da

DİL

kuvvetlendirilmişti. Bu bağlantı aslında maddi dil kavramına oldukça uygundur ama “dünya” ile “dünyayı onun aracılığıyla ifade ettiğimiz dil” ya da başka bir biçimde “gerçeklik” ile “bilinç” arasındaki pratik ayırmadan dolayı dilin maddiliği ancak fiziksel (maddi *etkinlik* olarak değil de fiziksel özellikler bütünü) olarak kavranabilir: Aslında soyutlanmış fiziksel yetenek ile bu yeteneğin insanlar tarafından kullanımı arasındaki alışlagelmiş bilimsel ayırım söz konusudur burada. Marx, Feuerbach hakkındaki ilk “tezinde” bu durumu gayet iyi açıklamıştır:

Maddeciliğin şimdiye kadarki (Feuerbach’da dahil) en önemli eksikliği duyularımızla algıladığımız nesneyi, gerçekliği, *duyusal insan etkinliği* olarak değil de yalnızca *düşünme nesnesi* (Anschauung) biçiminde düşünmesidir. Böylece maddeciliğe karşı çıkmak için bu *etkin yön* soyut olarak idealizm tarafından geliştirilmiştir. Oysa ki idealizm bu tür gerçek bir duyusal etkinliği tanımaz. (*Alman İdeolojisi* 197)

Dil aslında işte bu şekilde ele alınıyordu. Vico ve Herder’in etkin görüşleri bu arada özellikle Wilhelm von Humboldt tarafından geliştirilmişti. Burada dilin kökeni sorunu yeniden ele alınmıştı. Tabi ki dil, evrimsel tarih içindeki bir evrede gelişmişti, ama sorun yalnızca gerçekte bizim elimizde hiçbir bilgi olmaması değildi; bu kadar oluşturuş bir etkinliğin araştırılması sonucunda dilin zaten kendi içinde ve kendi inceleme nesnesi içinde olduğu ortaya çıkar. Şu halde dil sürekli bir yaratma ve yeniden-yaratma olarak görülmelidir: Dinamik bir varoluş ve sürekli bir üretici süreç gerçek yaşamın de çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Bu dil anlayışı ile bölünemez bir pratik (ki bu pratikte dinamik bir varoluş ve sürekli üretici süreç gerçek yaşamın üretim ve yeniden üretimi için gerekli biçimler olacak) görüşü arasında bir bağlantı kurulabilir. Ancak Humboldt ve özellikle de ondan sonra gelen düşünürler farklı bir yol izledi. Bu etkinlik düşüncesi özde idealist ve sözde-toplumsal biçimlere uygulandı: temelinde “halk-düşüncesinin” soyut bir türü yatan “millet” kavramı ya da “ortak bilinç” (tarih-dışı); ya da “ortak ruh”, soyut yaratıcı kapasite-kendi kendini yaratan ama Hegel’de olduğu gibi maddi toplumsal pratikten farklı ve ondan önce var olan; ya da “yaratıcı öznellik” olarak tanımlanmış ve soyutlanmış “birey”, anlamın başlangıç noktası gibi biçimlerdi burada söz konusu olan.

Bu çeşitli uygulamalar uzun süre etkili oldu. Soyut “millet” düşüncesi ile dil “aileleri” ve belirli dillerin ayırıcı özelliklerinin incelenmesi arasında rahatça bir bağlantı kurulabilir. Aynı şekilde soyut “birey” düşüncesi de ilk öznel gerçeklik ve Romantik “sanat” ve “edebiyat” kavramlarında ortaya çıkan ve psikolojinin gelişmesinin başlıca bölümünü tanımlayan anlam ve yaratıcılık “kaynağı” görüşüne bağlanabilir.

Dilin bir etkinlik olduğu görüşü, bu düşünce çizgisinin en önemli katkısıdır. Dili aynı zamanda edilgenlikten kurtarıp etkinleştiren bu görüş genellikle “yansıtmı”, olguculuk mecazında ve nesnelci maddecilikte ele alındı. Ancak daha sonra özgül etkinliklerden (ki bu etkinlikler o zaman toplumsal ve maddi ya da tarihsel idi) “millet” ya da “ruh” ya da “yaratıcı

birey” olarak sınıflandırılan etkinlik düşüncelerine indirgendi. Bu kategorilerden birinin, “birey” kategorisinin, nesnelci maddecilikte egemen olan bir eğilim içinde de geçerli olması önemli bir noktadır. Burada “birey” sözcüğü özgül, benzersiz insan anlamında değildir, bütün bu insanların “bireyler” ya da “özneler” olarak ortak özelliklerinin genelleştirilmesidir ki, zaten bu “bireyler” ya da “özneler” dolaysız toplumsal etkileri olan toplumsal kategorilerdir. “Nesnel gerçeklik” kategorisinden etkinliğin ve eylemin dışlanması onun yalnızca “özneler” tarafından düşünülmesine neden oldu. “Özneler” nesnel gerçeklik araştırmasında ya görmezlikten gelinebilirler (yerini tarafsız “gözlemciye” bırakan etkin bir “özne”) ya da dil veya diğer pratik biçimleri hakkında konuşmak gerektiğinde “karşılıklı-öznel” ilişkilere (birbirleriyle konuşurken farklı kimlikler olarak birbirlerine bir “mesaj” ya da bilgi aktarırken, dilin onların ilişkisini oluşturduğu ve doğruladığı olgusu) girerler. Dil burada *oluşturucu* etkinlik tanımını kesinlikle kaybetmiştir. Ve bireylerin birbirlerine iletmek istedikleri bir şeyler olduğunda kullandıkları bir araç, bir vasıta olarak görülür, ve bu tanımla da baştan beri insanları oluşturan,iletici özelliğinin dışında onların bilinçli olmasını ve böylece de etkin dil pratiğine sahip olmalarını sağlayan yetenekten farklıdır.

Dilin araççılığa indirgenmesinin karşıtı olan, dil bir ifadedir görüşü (ki bu görüş, dil bir etkinliktir düşüncesine idealist bir yaklaşımın başlıca sonucudur) çok cazip geldi. Rakip kuramın bilgi iletimi, mesaj değış tokuşu ve nesneleri adlandırmayla sınırladığı dilin yaşantı olarak ele alınmasını sağlıyordu. Bu görüşte başkalarıyla konuşma yaşantısı, dil yoluyla bir katılım, basit bir “bilgi”, “mesaj” ya da “nesne” içeriğı olmayan bir ritm ya da tonlama oluşturmak ya da tepki göstermek söz konusuydu: Aslında bu en çok edebiyatta” belli olan, ancak uzmanlaştırılarak edebiyattakiyle özdeşleştirilen bir yaşantı. Ancak sonuçta kendi farklılıklarını üreten kesin bölünmeler oluştu: “göndermesel” ile duygusal” “yananlamsal” ile “düzenlamsal”, “günlük dil” ile “edebi dil” arasındaki kategorik ayrımlar. Tabii ki bu kategorilerin belirlediğı kullanımlar, özgül durumlarca tanımlanan özgül pratik öğeleri olarak farkedilebilirler. Ancak bunların kategoriler olarak yansıtılması ve daha sonra da dil-kullanımındaki ayrı ayrı birimler, ayrı “bütünlükler” olarak yansıtılması bu yarım kalan dil tartışmasının temel sorunlarının belirli bir söylem içinde yeniden ele alınmasını engelleyen bir ayrışma ve uzmanlaşmaya neden oldu.

Marksizm böyle bir söylem alanı oluşturabilirdi ama o da kendi sınırlama ve uzmanlaşma biçimlerini geliştirdi. Bunun en belirgin örneğı, bütün maddi sürecin “emeğe” indirgenmesidir; bu da giderek daha dar bir biçimde anlaşılmıştır. Bu sınırlandırmanın dilin gelişimi ve kökenleri tartışmasında önemli etkileri oldu, oysa ki yeni gelişen evrimci fiziksel antropoloji bağlamında böyle bir tartışma yeniden açılabilirdi. Böyle bir tartışma yerine tek etkin köken olarak soyut “emek” kavramı kabul edildi. Buna göre, şöyle bir modern açıklama oluşturuldu:

DİL

Maymun beynini yavaş yavaş insan beynine dönüştüren iki etken dürtü emek ve daha sonra da açık seçik konuşmadır. (*Fundamentals of Dialectical Materialism*. Schneier-son, Moskova, 1967 s.105)

Bu görüş, iki aşamalı geçici bir soyut gelişmeyi varsayar. Aynı zamanda da emek ve dili birer “dürtü” olarak görür oysa ki emek ve dil pratiğinin vurgulanması gerekirdi. Ve böylece evrimci aşamalar soyut düzeyde ele alınır:

Emeğin gelişimi bir toplumun üyelerini birbirlerine yaklaştırdı, çünkü emek onlara ortak etkinliklerini genişletmek ve birbirlerini desteklemek olanağını sağlıyordu. Emek ilişkileri ilkel insanda konuşma ve iletişim kurma ihtiyacını geliştirdi. (Aynı eser, s.105)

Bu görüş aslında soyutlanmış dürtü ve ihtiyaçların idealize edilmesidir. Bu görüş kendi çizgisinden ayrılmayan bir maddeci kuram ile karşılaştırılmalıdır. Maddeci kuramda birer pratik olarak ele alınan dil ve emek, evrimsel ve tarihsel yönden oluşturuçu öğeler olarak görülebilirler:

Çağdaş insanın bütün yapısını taşımayan bir dil olamaz tartışması, araç ve gereç yapımı ve kullanımını mümkün kılan insanın elleridir kuramının bütünüyle aynıdır. Ama araçlar şimdiki insanın el biçimine göre binlerce yıl daha eskidirler. Şimdiki konuşma yapıları da dilin geçirdiği evrimin başarısının sonucunda oluşmuşlardır, aynı şekilde insan eli de araçların geçirdikleri evrimin sonucunda bu biçimini almıştır. (J.S. Washburn and J.B.Lancaster, *Current Antropology*, cilt. 12, Sayı. 3, 1971)

Herhangi bir oluşturuçu pratik kuramı, özellikle de maddeci kuram, yalnızca köken sorunuyla ilgilenmez. Bu tür bir kuram etkin dil süreci sorununu “dil” ve “gerçeklik” kategorilerini birbirinden ayırmadan yeniden ele alır. Bununla birlikte ortodoks Marksizm yansıtma kuramına saplanıp kaldı, çünkü kabul edilmiş olan soyut kategorilerle aradaki tek maddi bağ bu kuram idi. Yansıtma kuramı da ilk dönemlerinde olgucu fizyolojiden alınan uyarım ve tepki modellerine dayandırılmıştı. İkinci döneminde, Pavlov’un son dönem eserinde dilin kendine özgü özelliklerini incelemek için “ikinci sinyal dizgesi” kavramı ortaya atıldı çünkü birincisi (uyarım ve tepki) duyulardan ve tepkilerden oluşan basit bir fiziksel dizgeydi. Bu gene de bir gelişmedir ama dili oldukça mekanik yollarla “sinyal dizgesinin” özellikleriyle özdeşleştirir, ve zaten de pratikte basit iletişimsel modellerin dışındaki anlam sorunlarını çözemez. Bu eksiklikten yola çıkarak L.S.Vygotsky (*Thought and Language*, Moskova, 1934) gene aynı adı taşıyan, “ikinci sinyal dizgesi”, yeni bir toplumsal kuram önerdi. Bu kuramda dil ve bilinç ile fiziksel algılama arasında bir benzerlik kurulmuyordu. Vygotsky’nın dilin çocuklardaki gelişimi ve “iç konuşma”yı ele alan çalışması tarihsel maddeci perspektifte yeni bir başlangıç noktası oldu. Ancak ortodoks Marksizm uzun bir süre bu kuramı görmezlikten geldi. Bu arada N.S.Marr’m daha eski modelleri temel alan eserinde dil ile “üst yapı” ve hatta basit sınıf yapıları arasında bir ilişki kurulur. Diğer Marksist düşünce alanlarından edinilen dogmatik düşünce

kuramsal gelişmeleri engelledi. Marx'ın etkisi 1950'de Stalin'in dil "üstyapısal" değildir ve diller "sınıf özellikleri" değil "milli özellikler" taşırlar yolundaki demeciyle sona erdi. Bu oldukça ironik bir gelişmedir, çünkü demeçler gerekli olmakla birlikte o bağlamda dil tartışmasını çok daha gerilere götürmüş oldular; bunun nedeni de, bu dönemde "yansıtmı" ve özellikle de "üstyapı" kavramlarının, Marksist açıdan zaten tartışılması gereken konular oluşturmıydı. Ancak bu arada dilbilime, yapısalcılık ve semiyotiğin güçlü dizgelerini üreten özgöl ve belirleyici nesnelcilik egemen olmuştı. İşte başka alanlardaki Marksist düşüncelerin, özellikle de nesnel olarak belirlenmiş dizgeler biçiminde, dilkuramlarıyla bütünleştirilmeleri (ki tam anlamıyla bir Marksist düşünce açısından böyle bir bütünleşme kabul edilemez) bu döneme rastlar.

Dil tarihindeki en üzücü nokta, bu tür kuramlara Leningrad'da 1920'lerde Marksist dilbilimi okulunun ortaya çıktığı sıralarda karşı çıkılmış olmasıydı. 1929 ve 1930 yıllarında iki baskısı yapılmış olan *Marxism and the Philosophy of Language* (V.N. Voloşinov) adlı eserde görüş en iyi biçimde dile getirilir; ikinci baskı İngilizceye çevrilmiştir (Metejka ve Titunik, New York and London, 1973). Voloşinov ile Dostoyevski üzerine bir inceleme yazan M.M. Bakhtin arasında bir bağ kurulmuştu (*Problemi tvor cestva Dostoevskogo*, 1929; yeni baskı yeni bir başlıkla hazırlanmıştır, *Problemi poetiki Dostoevskogo*, 1963): aynı zamanda bakınız "P.N. Medvedev" (The Formal Method in Literary Scholarship: e critical introduction to sociological poetics - 1928 yazarı). 1930'larda Voloşinov ortadan kayboldu. Böylece, Voloşinov'un ortaya attığı biçimiyle olağanüstü önem taşıyan bu savın gelişiminde, neredeyse yarım yüzyıl kaybedilmiş oldu.

Voloşinov'un başlıca katkısı güçlü ama tikel ifade kuramlarının ve nesnel dizgenin dışında bir yol bulmuş olmasıdır. Her ne kadar başlangıçta Marksist düşüncede dil tartışmasının yeri yoktur dediyse de bulduğu yol temelde Marksist terimlerden geçiyordu. Voloşinov'un özgünlüğü dile başka Marksist düşünceleri uygulamaya çalışmamasıydı. Tam tersine dil sorununu genel bir Marksist tavır içinde ele aldı. Böylece "etkinliği" (Humboldt'dan sonraki idealist görüşün gücü) toplumsal etkinlik ve "dizge"yi de (yeni nesnelci dilbiliminin gücü) bu toplumsal etkinlik ile ilişkisi içersinde (yani şimdiye kadar olduğu gibi toplumsal etkinlikten biçimsel olarak ayrı değil) görebildi. Dolayısıyla alternatif geleneklerin gücüne başvurarak onların temel zayıflıklarını ortaya koydu ve böylece bir yüzyıldır beklenen yeni bir kuramın yolunu açmış oldu.

Voloşinov'un en önemli çabası dilin bir etkinlik, pratik bilinç olduğu görüşünü yeniden canlandırmak oldu, çünkü bu görüş eski desteğini kaybetmiş ve aslında da "bireysel bilinç" ve "ruh" gibi sınırlı terimlere indirgenerek reddedilmişti. Bu geleneğin gücü kapalı biçimsel dizge varsayımından çok hâlâ anlamların etkin yaratımını vurgulamasıydı. Voloşinov anlamın toplumsal ilişkilere bağlı bir toplumsal eylem olduğunu öne sürüyordu. Ancak bu savın anlaşılabilmesi için "toplumsal" sözcüğünün hem

idealist hem de nesnelci anlamlarından arıtılması gerekir. İdealist indirgemecilik “toplumsal” sözcüğünü, dışındaki bütün yaratıcılığın bireysel olarak görüldüğü “devinimsiz bir kabuk”, hazır bir ürün olarak ele alır. Nesnelci görüşte ise toplumsal yalnızca kendi içsel yasalarıyla özerk bir biçimde yönetilen ve içinde bütünüyle kendine özgü anlamlar üretilen bir biçimsel dizge olarak ele alınır. Her iki görüş de temelde aynı yanıla düşer: Toplumsal ile bireyselle özgü anlamlı etkinliği ayırma (her rakip görüş bu farklı öğeleri farklı değerlendirmiştir). İdealist görüşün psikolojizmine karşın Voloşinov’a göre “bilinç toplumsal ilişki sürecinde örgütlenmiş bir grup tarafından yaratılan işaretlerin maddesinde oluşturulur ve biçimlenir. Bireysel bilinç işaretlerle beslenir, işaretler aracılığıyla gelişir ve bu işaretlerin mantık ve yasalarını yansıtır” (13).

İşte tam bu noktada (“işaret” kavramına bağlı kalındığı sürece tehlike her zaman artar, Voloşinov da farklı bir biçimde değerlendirmekle birlikte “işaret” kavramını kullanmıştır) nesnelcilik ortaya çıkar. “İşaretlerin maddesi”, “işaretlerin dizgesi” olarak düşünülebilir. Bu dizge tarih ve herhangi bir çağdaş toplumsal yaşam anlayışının (ki böyle bir anlayışta toplumsal olarak bir arada bulunan bireylerin çözemedikleri bir dilsel dizgenin kod ve yasalarını uygulamaları değil, tersine anlamlı bir biçimde katılımları söz konusudur) dışında tutulabilir (Saussure’da olduğu gibi “senkronik” çözümleme “diyakronik” çözümlemenden üstündür varsayımı yoluyla çözümlemeye uğratılmayan kuramsal bir “toplumsal anlaşma” kavramı aracılığıyla). Voloşinov’un tartışması bazı bakımlardan geçerliliğini koruyor ama Voloşinov’un asıl katkısı “işaret” kavramını yeniden değerlendirmesidir.

Voloşinov “işaret”in dil içerisinde ikili bir özelliği olduğunu kabul eder, (Aslında ilerde göreceğimiz gibi Voloşinov’un bu terimleri kullanması, eserindeki köktenci meydan okumanın gözden kaçmasına neden oldu). Yani Voloşinov sözselsel işaretin, ifade ettiği ya da belirttiği nesnenin ya da niteliğin karşılığı, yansıtılması olmadığı görüşüne katılır. Bir işarete biçimsel öge ile bu ögenin ilettiği anlam arasındaki ilişki kaçınılmaz olarak görenekseldir (bu noktaya kadar Voloşinov ortodoks semiyotik kuramla aynı çizgide) ancak keyfi* değildir ve dolayısıyla da değişmez değildir. Tam tersine biçimsel öge ile anlamın bütünleşmesi (“ikili” özellik görüşüne bağlı kalınması bu dinamik bütünleşme olgusundan dolayı yanıltıcıdır) gerçek konuşma etkinliklerin ve süregelen dil gelişimini kapsayan toplumsal gelişim sürecinin bir sonucudur. Aslında işaretler yalnızca bu etkin toplumsal ilişki saptandığı zaman varolabilirler. Kullanılan işaret (biçimsel öge ile anlamın birleşimi) sürekli bir toplumsal ilişki içerisinde olan gerçek bireyler arasındaki sürekli konuşma-etkinliğinin ürünüdür. “İşaret” bu anlamda bu bireylerin ürünüdür, ama “her

* Bir işaretin “keyfiliği” sorunu bazı karışıklara yol açar. “Keyfi” terimi en sözselsel işaretlerin sözlerin “imgeleri” olmadığını belirtmek için “ikonik” tezimden farklılaştırılarak geliştirilmiştir. Ancak daha sonraları “keyfi” terimi “gelişigüzel” anlamına kullanılmaya başlandı ve Voloşinov’da bu sonradan geliştirilen anlamlara karşı çıkar.

zaman-verilmiş” bir dil dizgesinin şeyleştirilmiş açıklamalarında olduğu gibi, geçmiş bir ürün değildir. Kullanılabilen işaretler olan gerçek iletişimel “ürünler” tam tersine, bireylerin içinde doğdukları ve biçimlendirildikleri ama aynı zamanda da sürekli bir süreç içersinde etkin olarak katılabilecekleri sürekli toplumsal sürecin canlı kanıtlarıdır. Bu süreç bireylerin hem toplumsallaşma hem de bireyselleşme süreçleridir: Bir sürecin alternatif “dizge” ve “ifade” kuramları tarafından farklılaştırılan çeşitli yönleri. Dolayısıyla somut bir “dil” ve “toplum” görüşü değil etkin bir *toplumsal dil* görüşü çıkar ortaya. Ayrıca bu dil “maddi gerçekliğin” basit bir “yansıması” ya da “ifadesi” (olgucu ve ortodoks maddeci kuramın tersine) değildir. Söz konusu olan bu maddi gerçekliğin pratik bilinç olarak toplumsal etkinliği içeren ve bu etkinlik tarafından içerilen dil aracılığıyla kavranmasıdır. Ve bu kavrama toplumsal ve sürekli olduğu için (“İnsan” ve “dünyası”, ya da “bilinç” ve “gerçeklik” ya da “dil” ve “maddi varoluş” gibi soyut açıklamalardan farklı olarak) etkin ve değişen bir toplumda ortaya çıkar. Dil bu yaşantıdan (idealizm ve ortodoks maddeciliğin önermelerinin temelini oluşturan soyut varlıklar, yani “özne” ve “nesne”, arasında gözden kaçmış olan bir ara terim) söz eder. Bir başka deyişle, dil, bu etkin ve devinimli yaşantının eklemelenmesidir, dünyada oluşan dinamik ve eklemelenen toplumsal bir var oluşturu.

Gene de bu özgül bir eklemelenme tarzıdır. Bu özgüllük biçimciliğin kavrayabildiği gerçeğin bir bölümüdür. Eklemelenmenin biçimsel ve dizgesel bir eklemelenme olduğu düşünülebilir ve bazı bakımlardan da böyle düşünülmelidir. Fiziksel bir ses diğer bir çok doğal öge gibi işarete dönüştürülebilir, ancak Voloşinov her zaman açık farklılığın olduğunu savunur: “İşaret yalnızca bir gerçekliğin bir bölümü olarak varolmaz-aynı zamanda başka bir gerçekliği de yansıtır ve yayar. Onu bir işaret olarak farklılaştıran aslında onu işarete dönüştüren bu anlamda biçimsel süreçtir.: Anlamın özgül bir biçimde eklemelenmesi. Biçimci dilbilim bu görüşü vurguladı ama eklemleme sürecinin aynı zamanda zorunlu olarak *maddi* bir süreç olduğunu ve işaretin fiziksel ve maddi dünyanın bir bölümü haline geldiğini (“ses, fiziksel ağırlık, renk, bir beden hareketi ya da bu tür özellikler”) farkedemedi. Böylece anlamlandırma (biçimsel işaretler kullanarak anlamların toplumsal olarak üretilmesi) pratik bir maddi etkinlik demektir; gerçekten de, anlamlandırma, tam tamına bir üretim aracıdır. Anlamlandırma, bütün toplumsal maddi etkinlikten ayrı düşünülemeyecek olan bu pratik bilincin özgül bir biçimidir. Yoksa biçimciliğin düşündüğü ve idealist anlatımcı en başından varsaydığı gibi bu “bilincin” bir işlemi ya da “bilinç” içindeki bir işlem değildir. Çünkü bu şekilde düşünüldüğü zaman toplumsal maddi pratikten önce varolan, ondan farklı bir süreç, bir durum haline gelir. Oysa ki tam tersine öncelikle maddi bir süreçtir (işaretlerin oluşturulması) ve bu pratik bilinç özelliğinden dolayı da en baştan beri insanlara ait bütün toplumsal ve maddi etkinlikler için geçerlidir.

Biçimci dizgeler bu noktayı bazı çağdaş yapısalcı Marksizm görüşlerinde

olduğu gibi “zaten verilmiş” “ekonomik yapının son-andaki belirleyicisi türü deyimlerle açıklamaya çalışırlar. Bu tür bir indirgemecilikten sakınmak için Voloşinov’un “işaret” ve “sinyal” ayrımını dikkate almalıyız. Bütün yansıtmacı dil kuramlarında (hem olgucu maddeci kuramlarda hem de psikolojik davranışçılık gibi kuramlarda) bütün “işaretler” “nesne” ve “bilinç” ya da “uyarım” ve “tepki” gibi basit modeller içersindeki “sinyallere” dönüştürülmüşlerdir. Dolayısıyla aslında “sinyal” olan şeylerin - bir nesnenin özelliklerinin ya da bir uyarımın niteliğinin sürekli olarak algılanması anlamları yaratır. Bu durumda da “bilinç” ve “tepki” bu özellikleri ya da o niteliği içerir (çünkü şimdi anlam budur). Bu tür açıklamalardaki edilgenlik ve mekaniklik her zaman hissedilmiştir. Aslında biçimcilik, anlamların işaretler yoluyla özgül (biçimsel) olarak eklenmesi görüşünü vurgularken en çok bu edilgenliğe ve mekanizme karşı çıkıyordu.

İşaret dizgelerinin belirli özellikleri vardır görüşünü temel alan oldukça çeşitli teorilerin aslında işaretin değişmez bir özelliği vardır düşüncesine (böylece değişmez içerik görüşü yerini değişmez biçim görüşüne bırakır) dayandıkları pek farkedilmemiştir. Bu rakip okullar arasındaki yoğun tartışmalar yüzünden (“işaretin” değişmez bir içerik ya da değişmez bir biçim olduğu tartışmaları) bu görüşün aslında etkin pratik bilinç görüşünün gelişmesini engellediği gözden kaçmıştır. Her iki durumda da işaret, sinyal gibi değerlendirilmeye başlanmıştır, oysa ki Voloşinov sinyalin içsel olarak sınırlı ve değişmez olduğundan dolayı işareten farklı olduğunu savunur. Voloşinov’a göre bir işaretin (bir dilin anlamlandırıcı ögesi terimini kullanmasını tercih ederdik) gerçek özelliği iletişimde etkin olması ve biçimsel öge ile anlamı bütünleştirmesidir (sinyallerle paylaştığı bir özelliktir bu); ama işaretin aynı zamanda süregelen toplumsal etkinliğinin bir işlevi olarak değişim ve gelişim yeteneği vardır: Dilin gelişim tarihinde gözlemlenebilecek gerçek süreçler. Ancak “senkronik” çözümlemenin egemenliğinden dolayı bu gerçek süreçler ya görmezlikten gelinmiş ya da ikincil bir özellik olarak nitelendirilmiştir.

Gerçekten de işaret, bir işaret olarak varolduğundan beri anlamlandırma ilişkisi (hem biçimsel öge ile anlam (iç yapısı) arasındaki ilişki hem de onu pratikte kullanırken işarete dönüştüren insanlar arasındaki ilişkiler) kurma özelliğinden dolayı biçimlenmesinin temeli olan toplumsal yaşantı gibi hem diyalektik hem de üretimsel niteliklere sahiptir. Sinyalden farkı, durağan, belirli ve değişmez bir anlam taşımamasıdır. İşaretin etken bir anlam çekirdeği olmalıdır ama pratikte etkin olarak kullanıldığı çok çeşitli durumlara karşılık olan değişken bir alanı vardır. Bu durumlar hem yeni ve değişken hem de yenilenen ilişkileri kapsarlar ve işaretin durağan “zaten-verilmiş” içsel bir önem taşımasından çok “biçimsel öge” ile “anlam”-“biçim” ve “içerik”- dinamik bir bütünleşmesi olarak görülmesinin nedeni de bu gerçekliktir. Voloşinov’un *çok-vurgulu* adını verdiği bu değişken nitelik “doğru” ve “uygun” anlamların varolduğu görüşüne ters düşer. “Doğru” ve “uygun” anlamlar görüşü ortodoks filolojinin ölü diller araştırmalarıyla

geliştirdiği ya da “diyalektik” ya da “yanlışlarla” beslenen “standart” dilin toplumsal sınıflara göre ayrılma işlemi ve “doğru” ve “nesnel” yoruma ilişkin edebi kuramlarla benimsenen bir görüştür. Ancak bu çeşitlilik niteliği-gelişigüzel bir çeşitlilik değil pratik bilincin zorunlu bir ögesi olarak çeşitlilik - aynı zamanda işaret dizgesinin nesnel açıklamalarına dayanır. Bu toplumsal belirlenmenin dizge tarafından belirlenme düşüncesine indirgenmesine karşı en etkili savlardan biridir. Ama bütün soyut nesnelcilik biçimlerine dayanmakla birlikte “öznellik” sorununun ele alınmasını sağlayan temeli de oluşturur.

Kesin bir değişmezliği olan sinyal aslında ortak bir olgudur. Sinyal alınabilir, gönderilebilir ya da yeni bir sinyal bulunabilir ama bütün bu durumların hepsi her zaman ortak bir düzeyde işler: Yani anlaşılması gerekir ama etkin katılımı dışlayan (“toplumsal” sözcüğünün indirgemeci modellerinin dışladığı gibi) toplumsallık düzeyinde bilinçli bireyler tarafından içselleştirilmesi gerekmez. Bu anlamıyla sinyal durağan, değiştirilebilir, ortak bir özelliktir; kolayca ithal ve ihraç edilebilir. Oysa dilin gerçek anlamlandırma ögesinin farklı bir yeteneği olması gerekir: İçsel bir işaret, pratik bir bilincin etkin bir bölümü. Dolayısıyla gerçek bireyler arasındaki toplumsal ve maddi varlığına ek olarak işaret aynı zamanda sözsel olarak oluşturulmuş bilincin bir bölümüdür. İster toplumsal iletişim edimlerinde ister *açıkça* toplumsal olmayan ve dolayısıyla da kişisel ya da özel olarak yorumlanabilecek pratiklerde, bireylerin kendi inisiyatiflerine göre işaretleri kullanmalarını sağlayan bu bilinçtir.

Bu görüş, bütün iletişim edimlerinin, içinde yaratıcı ya da öz-üretici hiçbir bireysel inisiyatifin yer almadığı önceden-belirlenmiş nesnel ilişki ve özelliklerden oluştuğu görüşüne karşı çıkar. Dolayısıyla bireysel inisiyatif ya da yaratıcı kullanıma yer vermeyen mekanik, davranışçı ya da Saussure tarzı nesnel dizgenin kuramsal olarak karşısındadır. Ancak aynı zamanda da dili bireysel ifadeye dönüştüren öznelci görüşlere de kuramsal olarak karşı çıkar çünkü içsel olarak oluşturulan işaretin toplumsal olgusudur ve hiçbir zaman durağan olmamakla birlikte kesin toplumsal anlam ve ilişki taşır. Dilin bireysel ifade olduğunu savunan kuramlar üzerinde önemle durulmuştur ve halen de durulmaktadır. Bu kuramlara göre bireyler kendi “iç dil etkinliklerinin” (ister adına “düşünce” diyelim ister “bilinç” ya da gerçek sözsel kompozisyon deyimini kullanalım) sürekli olarak farkına vararak iç işaretleri zengin pratik yaşantıya dönüştürerek bireysel ifadeyi gerçekleştirirler. Bu “iç” etkinlikler en azından o aşamada başka bir insana yöneltilmeyen sözlerin kullanımıyla ilgilidir. Bu yaşantıyı dışlayan ya da onu görülebilir toplumsal dil etkinliklerinin yan ürünü ya da provası ya da kalıntısı olarak değerlendirilen herhangi bir kuram toplumsal dili pratik bilinç indirger. Aslında söylenmesi gereken, işaretin toplumsal olduğu, ama aynı zamanda işaret olma özelliğinden dolayı hem içselleştirilebilme (ifade etmek için yalnızca kendi fiziksel güçlerini kullanan insanlar arasındaki iletişimsel ilişkinin işareti olacaksa, gerçekten de içselleştirilmesi de gerekir) hem de açık-seçik

iletişimde toplumsal ve maddi açıdan her zaman kullanılabilir olma yeteneğine sahip olduğudur. “İç” ve “maddi” işaret arasındaki bu temel ilişki-genellikle bir gerilim olarak yaşıntılanan ama her zaman bir etkinlik, bir pratik olarak yaşanan bir ilişki-daha ayrıntılı olarak incelenmelidir. Bireysel gelişimci psikolojide Vygotsky bu tür bir araştırmayı başlattı ve “iç konuşmanın” kendileri oluşturucu olan bazı ayırteci özellikleri (Voloşinov bu özelliklerin aktarıldığını söylüyordu) olduğunu hemen farkettti. Bu karmaşık ilişki tarihsel açıdan araştırılmalıdır, çünkü toplumsal dilin dinamiği (temel üretim araçları içinde yeni üretim araçları geliştirilmesi) yalnızca insana özgü fiziksel olanakların sağladığı dil üretiminden günümüzde maddi üretimsel sürecin çok önemli bir bölümünü oluşturan karmaşık iletişimsel dizgelerin etkin toplumsal tarihine kadar uzanan gelişim çizgisi izlenerek anlaşılabilir. Ve farklı araçların gelişimi, teknoloji ve o zamanki işaret dizgesinin sorunlarını içeren maddi tarih ancak böyle bir araştırmayla açıklanabilir.

Bu arada Voloşinov’u izleyerek bireyselliğin (her toplumsal sürecin gerçek bireyler arasındaki etkinlik olması gibi) herhangi bir bireysel yaşamı gerçekleştirme aracı olan toplumsal yeteneğin toplumsal bir olgu olan dil (“dış” veya “iç” konuşma olabilir) aracılığıyla etken bir biçimde oluşturulması anlamına geldiğini görebiliriz. Bu anlamda bilinç toplumsal varlıktır. Bilinç etkin ve özgül toplumsal gelişme ve ilişkiler (ki bu da “işaret-dizgesi”dir) yoluyla kesin bir toplumsal yeteneğe sahip olmaktır. Bu temel görüşlerden sonra bile Voloşinov “işaret-dizgesinden” söz eder: Saussure dilbiliminin belirlediği bir formül. Ancak Voloşinov’un savlarını izlersek bu formülün ne kadar yanılıcı ve karmaşık olduğunu görürüz. “İşaretin” kendisi-belirti; biçimsel öge-çeşitliliğini ve içsel olarak etkin öğelerini (ki bu öğeler yalnızca iç yapının değil aynı zamanda bir iç dinamiğin de belirtisidirler) vurgulamak için yeniden değerlendirilmelidir. Aynı şekilde “dizge” de yeniden değerlendirilerek durağan bir “toplumsallık”tan çok toplumsal bir süreci belirttiği saptanmalıdır. Jakobson ve Tynjanov (1928) biçimci savı ele alarak bunun bir bölümünü yeniden değerlendirdiler. “Her dizge zorunlu olarak evrimseldir, ve evrim ise kaçınılmaz olarak dizgesel bir yapıya sahiptir”. Bu onaylama, zorunlu olmakla birlikte “evrimsel” bir kategoride belirlenmiş dizgelerin varlığını (nesnel idealizmde rastladığımız türden bir şeyleştirme) varsaydığı için oldukça sınırlıdır; toplumsal sürecin tam olarak vurgulanması yolunda bir düzeltme gereklidir. Burada insanları, mutlak bir öncelik gereği, kendi ürünleri olan herhangi bir dizge soyut değil de pratik bir bilinç olarak kavranmadan ya da belirlenmeden, birbirleriyle ilişki kurarlar ve kurmaya devam ederler.

Dil araştırmalarında bu değişikliklerin yapılması gerekir. Ancak toplumsal süreç görüşünü ele almak oldukça zordur. Anlamaların üretimini içeren toplumsal süreç nesnelci dilbilimde işaretlerin biçimsel ilişkileri (dolayısıyla dizgesel yapı) olarak ele alınır. İşaret düzeyinde soyut ve durağan olarak kavranan her şey artık bir bütün olarak dizgenin ilişkişel “yasa” ve “yapıları”

MARKSİZM VE EDEBİYAT

içersinde düşünülerek bir hareketlilik (donmuş, belirlenmiş buz kitlelerinin hareketine benzer bir hareket bile olsa) kazanmıştır. İşaretin ilişkisel bir dizge içinde (biçimsel yönünü dilbilgisi olarak değerlendirerek) düşünülmesi kaçınılmazdı. “İşaretin” soyutlanması ister Saussure’de ister Voloşinov’da olsun en iyi biçimiyle çözümsel bir yöntemdir ve en kötü biçimiyle de bir kaçmadır. Dolayısıyla dizge içersindeki ilişkilerin araştırılması önemli bir adımdır ve işaretin çeşitliliği sorunu biçimsel ilişkilerin çeşitliliği biçiminde ele alınabilir. Ancak ilişkisel dizgenin vurgulanması gerekli olmakla birlikte ilk soyut işaret tanımından dolayı sınırlıdır. Kuramsal olarak değişmez birimler arasındaki oldukça karmaşık ilişkiler hiçbir zaman özlü, içeriği olan ilişkiler olamazlar; her zaman biçimsel ilişkiler olmak zorundadırlar. İşaretin iç dinamiği (hem biçimsel yapısı hem de toplumsal ve maddi ilişkileri) bir bütün olarak dizgenin hem maddi ve toplumsal hem de biçimsel dinamiği ile ilişkisi içersinde ele alınmalıdır. Bazı çalışmalarda bu tür bir gelişme göze çarpmaktadır (Rossi-Landi, 1975).

Ama sorunu tümüyle irdeleyen çalışmalar da yapılmıştır. Chomsky’nin dilbiliminde bireysel insiyatif ve yaratıcı pratik olgusunu vurgulayan (daha önceki nesnelci dizgeler bu görüşü dışlamışlardı) bir dizge anlayışına yönelinir. Ama bu anlayış aynı zamanda, dilin biçimlenme sürecindeki derin yapıları da vurgular. Bu yapılar, dilin kökeni ve gelişimiyle ilgili sıradan toplumsal ve tarihsel açıklamalarla uzlaştırılmaz. Derin oluşturu yapıların tarihsel değil de evrimci bir düzeyde ele alınması, dil belirli yollarla insan gelişimini sınırlayan ve onu baskı altında tutan oluşturu bir insan yeteneğidir görüşüyle uzlaşabilir. Ancak evrimci süreç özelliği korunmakla birlikte ister istemez “dizgesel evrim” (Sürekli olarak toplumsal süreç içinde bulunan gerçek insanlar tarafından değil de oluşturulmuş dizge ve yapılarla-çeşitliliği hem sınırlayan hem de ona izin veren bir oluşum - gelişme) görüşüne yaklaşmaktadır. Vygotsky’nin iç konuşma ve bilinç hakkındaki çalışması kuramsal açıdan çok önemlidir:

Konuşma ve aklın ilk gelişimlerini -ki gördüğümüz gibi her ikisinin de hayvanlarda ve çocuklarda farklı gelişim çizgileri vardır- iç konuşma ve sözlü düşüncenin gelişimiyle karşılaştırsak ikinci aşamanın ilkinin devamı olmadığını görürüz. *Gelişimin* doğası da değişmiştir ve artık biyolojik bir gelişimden çok toplumsal- tarihsel bir gelişim söz konusudur. Sözlü düşünce doğal, doğuştan bir davranış biçimi değildir, tarihsel-kültürel süreç tarafından belirlenmiş, doğal düşünce ve konuşma biçimlerinde rastlanmayan özgül yasa ve özellikleri olan bir davranış biçimidir. (*Thought and Language*, 51)

Böylece dil, biyolojik oluşturu bir yetenektir tanımına hem bireysel hem de toplumsal olan başka bir tanıma ekleyebiliriz ve dil gelişiminin aynı zamanda tarihsel ve toplumsal olarak *oluşturu* olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda tanımlanan diyalektik bir süreçtir: *İnsanların değişen pratik bilinçleri*, bu pratik bilinçte evrimsel ve tarihsel süreçler çok önem taşımakla birlikte insanlar ancak bu bilinçte gerçek dil kullanımındaki karışık çeşitle-

DİL

meler yoluyla ayırt edilebilirler. Böylece biz bu kuramsal temelden yola çıkarak “edebiyat” kavramını, edebiyatı da aynı dil gibi bir işlev ve de ortak emeğin yan ürünü (üst-yapısal) olarak gören soyut geçmişe ilişkin kavramdan (Ortodoks Marksizmde çok yaygın bir görüş) farklı bir çerçeveye yerleştirebiliriz. Ancak böyle bir uygulamaya geçmeden önce daha önceki dil ve bilinç kuramlarını temel alan edebiyat kavramlarını incelemeliyiz.

3. EDEBİYAT

Edebiyatı bir kavram olarak ele almak oldukça zordur. Günlük kullanımda edebiyat yalnızca özgül bir betimleme gibidir ve betimlenenin değerli kabul edilmesi bir kural haline geldiği için, belirli eserlerin ve eser türlerinin özgül değerleri, bir kavram olarak işleyen ancak pratik ve gerçek olduğuna inanılan edebiyata dolaysız olarak, ayırdına varılmaksızın aktarılır. Gerçekten de “edebiyat”ın bir kavram olarak başlıca özelliği, birçok büyük eserin somut başarısında bu tür bir öncelik ve üstünlük iddiasında olmasıdır. Oysaki başka kavramlar ve bu kavramların tanımladıkları pratik çeşitleri soyut ve geneldirler. Dolayısıyla “edebiyat” genellikle “ufak ayrıntılara” göndermeler yapan “dolaysız, temel insan yaşantısı” olarak tanımlanmıştır. Oysaki “toplum”un genel ve soyut olduğu düşünülür: İnsanın özünden çok özetler ve ortalamalar. “Siyaset”, “sosyoloji” ya da “ideoloji” gibi toplumla ilgili öbür kavramlar aynı şekilde değerlendirilirler, ve edebiyatın canlı yaşantısıyla karşılaştırılınca sertleşmiş dış kabuklar olarak görülürler.

Bu bilinen biçimiyle edebiyat, hem kuramsal açıdan hem de tarihsel açıdan yetkinleşmemiş bir kavramdır. Bu kavramı bu tür tartışmalardan korumak amacıyla (ve pratikte de gerçekten genellikle korur) bir açıklama geliştirilmiştir. Bu açıklamada “kişiselğin” ve “dolaysızlığın” soyutlanması bütün soyutlama sürecini bu oldukça geliştirilmiş düşünce biçiminde eritecek düzeye vardırılmıştır. Sürecin hiçbir gelişmesi izlenemez ve “somut”un soyutlanması kusursuz ve bölünemeyecek bir daire gibidir. Kurum ya da tarihe ilişkin savlar, bu savları ileri sürenlerin vazgeçemedikleri soyutlama ve genelleştirme alışkanlıklarının kanıtıdır. Böylece bu savlar küçümsenerek belirli bir cevap bile verilmeden reddedilebilir ama böyle bir tavır onların düzeyine düşmek demektir.

Bu, dizge “edebiyat” kavramını etkin olarak ideolojikleştiren güçlü ve yasaklayıcı bir soyutlama dizgesidir. Bu dizgeye ancak kuram karşı koyabilir. Ve bu nedeple “edebiyat” ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, gerçekte dilin biçimsel ve toplumsal özellikleri çerçevesinde oluşturulan biçimsel kompozisyonun sonucudur görüşünün kabul edilmesi gerekir. Bu sürecin ve sonuçlarının bastırılması olağanüstü bir ideolojik başarıdır. Ve böyle bir

bastırma edebiyat kavramını “dolaysız canlı yaşantı” ile farklılaşmamış bir eşdeğerlik düzeyine kaydırarak sağlanır. (Hatta bazı durumlarda toplumun ve tarihin geçirdiği yaşantıların edebiyatından daha az tikel ve dolaysız görünebilmesi için daha da fazlası gerekir.) Özgül, gerçek kompozisyon süreci ya söz konusu değildir ya da bu tür yazmanın “dolaysız canlı yaşantı” olduğuna inanılan (daha sonra bazı sorunlar çıkmıştır) içsel ve kişisel bir işleme dönüştürülmüştür. Edebiyat tarihi sözcüğü çok geniş ve çeşitli alanları kapsadığı için (*Mabinogion* dan *Middlemarch*’a veya *Kaybolan Cennet*’den *The Prelude*’de dek) edebiyat kavramı çeşitli kategorilere ayrılan dek (“efsane”, “romans”, “roman”, “gerçekçi roman”, “destan”, “lirik”, “özyaşamöyküsü” geçici bir duraksamaya neden olmuştur. Farklı bir görüşte süreçlerin temel tanımları ve kompozisyonun koşulları olarak görülebilecek ideolojik kavramda, hâlâ “dolaysız, temel insan yaşantısı” olarak tanımlanan yaşantının “biçimleri”dir. Gerçekte bu kadar derin ve içsel olarak belirleyici gelişmesi olan herhangi bir kavramı dışardan incelemek ya da sorgulamak çok zordur. Önemi ve bir bölümüyle açıkladığı bir bölümüyle de belirsizleştirdiği karmaşık olguları anlamak istiyorsak kavramın kendisinin gelişimini incelememiz gerekir.

Modern biçimiyle “edebiyat” kavramı ancak onsekizinci yüzyılda ortaya çıktı ve ondokuzuncu yüzyılda gelişti. Ancak ortaya çıkma koşulları Rönesans’tan bu yana oluşmaktaydı. Edebiyat sözcüğü İngilizce’de on dördüncü yüzyılda kullanılmaya başlandı; sözcüğün kökü Latince’de alfabe-deki bir harf için kullanılan *littera*’dır. *Edebiyat* ilkin okuma koşulu anlamında kullanılıyordu: Okuyabilme ve okumuş olma. Anlam açısından on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan *okuryazarlık* sözcüğüne yakındı. *Edebiyat* sözcüğünün farklı bir anlamda kullanılmaya başlanması okuryazarlık sözcüğünü gerekli kıldı. Edebiyat sözcüğünün sıfatı *okuryazardı*. Edebi sözcüğü okuma yeteneği ve yaşantısı anlamını on yedinci yüzyılda edindi ve şimdi kullanılan daha daraltılmış anlamını ise ancak on sekizinci yüzyılda kazandı.

Bu dönemde *Edebiyat* daha önceleri *retorik* ve *dilbilgisi* olarak kategorileşmiş alanlar daraltılarak yeni bir kategori haline getirildi: Okumayı ve basım olayının gelişimindeki maddi bağlamda basılmış olan sözcüğü ve özellikle de kitabı anlamlandırdı. Zamanla şiirin ve genelde her tür imgelemsel kompozisyon için kullanılan şiir anlamının dışına taşarak daha genel bir anlam kazandı. Her türlü imgelemsel kompozisyon için kullanılan şiir sözcüğü ise edebiyat sözcüğünün gelişmesine koşut olarak on yedinci yüzyıldan başlayarak ölçülü kompozisyon ve özellikle de yazılı ve basılı ölçülü kompozisyon anlamıyla sınırlandı. Ama *edebiyat* hiçbir zaman şiirin betimlediği etkin kompozisyon, “yapma” değildir. Yazmaktan çok okuma anlamına geldiği için edebiyat farklı bir kategoriydi. Bacon sözcüğü şöyle kullanmıştır. “Tanrısal ve insansal bütün bilgi ve edebiyat dalında öğreniliydi”. Johnson da şöyle der: “Büyük bir olasılıkla bilgisi edebiyatla sınırlı değildi, çünkü oğlu en iyi işlenmiş Latin şiirlerinde ona seslenir”. *Edebiyat* üretimden çok bir kullanım ve koşul kategorisiydi. Şimdiye dek bir etkinlik

ya da pratikte görülen bir şeyin sınırlandırılmasıydı ve bu sınırlandırma toplumsal sınıf bağlamında gerçekleştirildi. Okuryazarlık anlamının ötesinde kazandığı ilk anlam “kibar” ve “uygarca” bir bilgi idi ve zaten bu da belirli bir sınıf ayrımını belirtiyordu. “Ulusal” sözcüğünün yeni siyasal kavramları ve “ana dilin” yeniden değerlendirilmesi ile “edebiyat”ın “klasik” dillerdeki okuma anlamının vurgulanması sürekli birbirini etkiledi. Ama gene de ilk aşamada, on sekizinci yüzyılda *edebiyat* belli bir eğitim düzeyini dile getiren genelleştirilmiş toplumsal bir kavramdı. Bu anlam “basılı kitaplar” anlamını da içeriyordu, “basılı kitaplar” bu eğitimsel gelişmenin dolayısıyla sağlandığı nesnelerdi.

Bu gelişme içersinde edebiyat sözcüğünün normalde bütün basılı kitaplar anlamına geldiğini unutmamak gerekir. Bu sözcük “imgelemsel” eserlerle sınırlandırılmış değildi. Edebiyat gene özellikle okuma yeteneği ve okuma yaşantısı demekti ve şiir kadar felsefe, tarih ve deneme de bu tanıma dahildi. Yeni on sekizinci yüzyıl romanları “edebiyat” sayılabilir miydi? Bu soruya ilkin bu romanların tarz ve içerikleri açısından değil “kibar” ve “uygar” bilgi ölçütüne göre yaklaşıldı. Bu soru sürekli olarak yineleni ama bunun nedeni ötsel kaygılar değil kategorinin pratik sınırlarının saptanmasıydı. Eğer edebiyat yalnızca okuma ise sözlü bir gösteri için yazılmış bir eser edebiyat olabilir mi ve eğer cevabımız olamaz ise Shakespeare’i hangi kategoriye yerleştirmemiz gerekir? (Ama Shakespeare şimdi okunabilir ve “edebi”dir ve bu da metinler sayesinde gerçekleşmiştir.)

Edebiyat tanımı bu gelişim çizgisindeki anlamını bir düzeyde sürdürmüştür. Edebiyat, okuma yeteneği ve okuma yaşantısı anlamını kaybetmiş ve belirli bir düzeydeki basılı kitaplar anlamını edinmiştir. “Kitap basımı” ya da “kitap eklerine” ilişkin sorunlar gene, edebiyat okuma yeteneğidir yaklaşımla ele alınabilir. Ama artık üç farklı eğilim göze çarpar: edebi değeri tanımlarken “öğrenme”den “tad alma” ya da “duyarlılığa” doğru bir yöneliş; edebiyatın “yaratıcı” ya da “imgelemsel” eserlerle sınırlandırılması; ve de ulusal çerçevesinde bir “gelenek” kavramının gelişmesi ve bunun sonucunda da “ulusal edebiyat” tanımının önem kazanması. Bu üç eğilim de kökleri Rönesans’a kadar uzanabilir ama ancak onsekizinci ve ondokuzuncu yıllarda kendilerini kuvvetle hissettirmeye başladılar ve yirminci yüzyılda bütünüyle yerleştiler. Şimdi her üç eğilimi de daha yakından inceleyelim.

“Öğrenme”den “tad alma” ya da duyarlılığa yönelme kilise ve üniversitelerden kaynaklanan ve yanı sıra klasik dilleri inceleyen ulusal-ötesi bir bilim araştırmasından edebiyat dışında başka alanlara da uygulanabilecek genel ölçütlerin türetildiği ve sınıf konumuyla tanımlanan bir mesleğe doğru yönelişin son aşamasıydı. İngiltere’de burjuva gelişiminin bazı özellikleri bu yöneliş hızlandırdı; burjuvazinin öğelerinden biri de “kültürlü amatör” idi; ama sınıfsal açıdan “tad alma” ve “duyarlılık” özellikle bütünleştirici kavramlardı ve genel ya da özel davranışlara (Wordsworth’un yakındığı gibi), ve şaraptan şiire dek çok geniş bir alana uygulanabilirdi. Açıkça nesnel olan ölçütlerin (nesnellikleri sınıf kökenli olmalarından kaynaklanır) ve öznel

niteliklerin açıkça nesnel olan tanımları olarak “tad alma” ve “duyarlılık” burjuva kategorileridir.

“Eleştiri” de aynı gelişmeyle ilgili bir kavramdır. Eleştiri onyedinci yüzyıldan itibaren yeni bir terim olarak edebiyat hakkında “kabul edilmiş” ölçütler çerçevesindeki “yorumlar” anlamından “tad alma”, “duyarlılık” ve “ayırma” (seçme) uygulamasına dönüştü. Edebiyat kavramında eleştiri eserlerin üretiminden çok tüketimini vurgulayan genel bir eğilimin özel bir biçimi haline geldi. Kullanım ve tüketim alışkanlıkları görece bütünleşmiş bir sınıfın ölçütü idi ama bu alışkanlıkların kendilerine özgü güçleri olmakla birlikte zayıflıkları da vardı. Edebiyattaki “tad alma” başka şeylerdeki “tad alma” ile karıştırılabilirdi, ancak sınıf terimleri içerisinde edebiyata gösterilen tepkiler bütünleştirildi ve “okuyan halkın” görece bütünlüğü önemli edebi üretim için temel oluşturdu. “Duyarlılığın” bütün “insansal” tepkilerin vurgulanması için özel bir çaba biçimi olarak görülmesi “düşünce” ve “duygu”yu (“nesnel” ve “öznel”, “bilinçdışı” ve “bilinç”, “özel” ve “halk” sözcükleri ile) ayırma eğiliminde bazı engeller oluşturdu. Ancak aynı zamanda da “dolaysız” ve “canlı” varlığı vurguladı ve böylece “kabul edilen” gelenek arasındaki çelişki daha da belirginleşti. Kullanılan kavramların *kavram* olarak zayıflıkları ancak bu sınıf görece uyarlılığını ve egemenliğini yitirdiği zaman anlaşıldı. Yeni bir bilinç öğretisi olarak üniversitelerde sürdürülen ve yeni ulusal-ötesi bir meslek haline gelen bir araştırma tarafından uygulanan *eleştirinin* yeni, soyut nesnel ölçütler yerleştirme çabasının yanı sıra temel sınıf kavramlarını koruması eski hegemonyasını kısmen sürdürdüğünün bir kanıtıdır. Kısaca eleştiri edebi çalışmaların doğal bir tanımı olarak görülüyordu ve zaten edebi çalışmalar da *edebiyatın* sınırlayıcı kategorileri (belirli nitelikteki basılı eserler) tarafından tanımlanıyordu. Dolayısıyla *edebiyat* ve *eleştiri* kavramlarının bu biçimleri, tarihsel toplumsal gelişme açısından sınıflara bölünme ve genel toplumsal pratiği denetleme ve toplumsal pratiğin ortaya çıkarabileceği soruları sınıf sınırlandırmasına tabi tutma biçimleridir.

“Edebiyatın” “yaratıcı” ya da “imgelemsel” eserlerle sınırlandırılma süreci çok daha karmaşıktır. Bir açıdan genel insan “yaratıcılığı” adına yeni toplumsal düzenin kapitalizm ve özellikle de endüstriyel kapitalizmin toplumsal olarak engelleyici ve entelektüel açıdan mekanik biçimlerine karşı olumlu bir tepkidir. İş gücünün ücret karşılığı mal üretimine, ve bu anlamda “kişinin” “işe”; dilin “bilgi taşıyıcı” ve “akılcı” mesajlara; toplumsal ilişkilerin dizgeli ekonomik ve siyasal düzendeki işlevlere indirgenmesi: Tam ve özgürleştirici “imgelem” ya da “yaratıcılık” adına bütün bu baskı ve sınırlamalara karşı çıkılıyordu. Bu kavramları temel alan Romantik iddialar siyaset ve doğadan çalışma ve sanata uzanan öncelikle mutlak bir alanı kapsıyordu. Bu dönemde “edebiyat” yeni bir ses istemiyle ortaya çıktı ama bu o sırada sınırlı bir ses değildi henüz. Endüstriyel kapitalist düzenin tüm baskılarının etkisiyle daha önce olumlu ve mutlak olan iddia giderek savunmacı ve içine dönük bir nitelik kazandı. İlk aşamada “sanat” ve

“edebiyat”ta özsel ve kurtarıcı *insan nitelikleri* “yaygınlaştırılmalı”; son aşamada ise “korunmalıydı”.

Birkaç kavram birlikte gelişti. “Sanat” insanın genel hüneridir anlamı daraltılarak “imgelem” ve “duyarlılık”la tanımlanan özel bir alanla sınırlandı. Aynı dönemde “estetik” ise genel alımlama anlamından kaydırılarak “sanatsal” ve “güzel”den oluşan bir kategoriye dönüştürüldü. “Kurgu” ve “mitoloji” (ondokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkmış bir terim) egemen sınıf konumundan bakılınca “fanteziler” ya da “yalanlar” olarak görülebilirdi ama bu açıdan “imgelemsel doğrunun” aktarıcıları gibi görülüyorlardı. “Romans” ve “romantik” daha sınırlı bir olumlu anlam kazanmışlardı. “Edebiyat”ın anlamı da bütün bu değişimlere ayak uydurdu. Genel geniş anlam hâlâ geçerliydi ama daraltılmış anlam “imgelemsel” ve “estetik” niteliklerini vurgulayarak gittikçe egemen oluyordu. “Tad alma” ve “duyarlılık” ilkin toplumsal koşul kategorileriydi. Ama yeni gelişmede “eserlerin kendilerine”, “estetik nesnelere” eskisine benzer ancak çok daha yüce nitelikler veriliyordu.

Ancak gene de öze ilişkin bir belirsizlik vardı: Bu yüce nitelikler “imgelemsel” boyuta mı (“bilimsel”, “nesnel” ya da “gündelik” gerçeklikten daha “derin” ve daha “yüksek” bir doğru arayışı; kendini bilinçli olarak dinin geleneksel istemlerinin yerine koyan bir istek) yoksa “estetik” boyuta mı (dilin ya da üslubun “güzellikleri”) atfedilmeliydi. Edebiyat sözcüğünün anlamı daraltılırken bazı ekoller her iki boyut arasında bir seçim yaptılar ama “doğruluk” ile “güzelliği” ya da “doğruluk” ile “dilin canlılığını” özdeşleştirerek her iki boyutu kaynaştırmaya çalışan ekoller de vardı. Sürekli baskı altında bu savlar, yalnızca olumlu iddialar olmakla kalmadılar, bütün başka tarzlara karşı olumsuz ve karşılaştırmalı iddialar haline geldiler: Yalnızca “bilim” ve “topluma” öbür yaşantı “çeşitlerinin” soyut ve genelleştirici tarzları-karşı ya da şimdi “tartışmacı” ve “olgusal” olarak sınırlandırılmış öbür yazı biçimlerine karşı değil aynı zamanda “edebiyatın” kendisinin de bir çok bölümüne (“kötü” yazı, “popüler” yazı, “yığın kültürü”) karşı çıkıyordu bu savlar. Dolayısıyla “bütün basılı kitapları” kapsayacak kadar nesnel görünen ve “kültür edinme” ve “tad alma” ve “duyarlılık” alanlarını içeren bir toplumsal-sınıf temeline dayandırılan bir kategori şimdi seçici ve kendini-tanımlayan bir bölge haline gelmişti: Her “kurgu” “imgelemsel” değildi; her “edebiyat” da “edebiyat” değildi. Bu seçici ve sınıflandırılmış kategoriye değerlendirmenin tek yolu olduğu için eleştiri önem kazandı. Eleştiri gerçek “büyük” ya da “önemli” eserleri ayırma, “sıradan” eserleri derecelendirme ve “kötü” ya da “önemsiz” eserleri dışlama ve “önemli” değerleri pratikte gerçekleştirme ve iletme demekti. Romantik tartışmalarda “sanat” ve “yaratıcı imgelem” için gerekli görülen her şey artık en temel “insansal” etkinlik ve “disiplin” olarak görülen “eleştiriden” bekleniyordu.

Bu gelişme her şeyden önce “gelenek” kavramının farklılaşmasına bağlıydı. Rönesans’tan beri “ulusal edebiyat” düşüncesi gelişmekteydi. Bu düşünce kültürel ulusçuluğun bütün olumlu güçlerini ve gerçek gelişmelerini

kendinde topluyordu. Ulusal edebiyatın geliştirilmesi aynı zamanda ana dilin de “yüceltilmesi” ve önemsenmesi demekti, oysa ki Rönesans’tan önce ana dil “klasik” dillere göre çok daha önemsizdi. Bu güçlü ve zengin gelişimlerin hepsi de somut gelişimlerdi; “ulusal edebiyat” ve “ana dil” gerçekten “vardılar”. Ama “edebiyatın” sınırlandırılma sürecinde seçici ve kendini tanımlayan “edebi değerlere” uyması için her ikisi de yeniden tanımlandılar. “Ulusal edebiyat” kısa zamanda tarih olmaktan çıkartılıp gelenek haline geldi. Kuramsal olarak bile artık yazılan her şeyi ya da her çeşit yazıyı kapsamıyordu. “Eleştirinin” ileri sürdüğü “edebi değerleri” döngüsel olarak tanımlayan ve sonuçta bu değerlere uyan bir seçim işlemiydi. Bu nedenle, bu “gelenek” tanımı çerçevesinde hangi eserlerin ve hangi yazarların kabul edileceği ya da hangilerinin dışta bırakılacağı konusunda her zaman tartışmalar oluyordu. İngiliz olmak ve İngilizce yazmak “İngiliz edebi geleneğine” ait olmak için yeterli değildi, aynı şekilde İngiliz olmak ve İngilizce konuşmak da İngilizce’nin “büyüklüğünü” göstermek için yeterli değildi- aslında çoğu İngilizlerin konuşmaları sürekli olarak “cehalet”, “ihanet”, ya da bu “büyüklüğün” aşağılanması olarak yorumlanıyordu. Bu tür bir “eleştirinin” en açık seçik süreçleri olan seçme ve kendini tanımlama “edebiyat” “edebi değerler” ve hatta “özde İngilizlik” olarak yansıtılıyordu: Sınırlı ve uzmanlaştırıcı ortak bir sürecin kesinlikle onaylanması. Bu onaylamaya karşı çıkmak “edebiyatın karşısında” olmak demekti.

Marksizmin bile edebiyatın sınıflandırılmasını fazlaca ele almaması bu sınıflandırmanın başarısının bir işaretidir. Marx kendisi bu konuya pek eğilmemiştir. Marx’ın gerçek edebiyatı konu alan pek az tartışması ise bugün Marksizmin insan konusundaki esnekliğini göstermek için kullanılıyor oysa ki bu tartışmalar aslında Marks’ın bu konularda zamanının gelenek ve kategorilerine bağlı kaldığının kanıtıdır. “Pratik bilinç” görüşü böylece hiçbir zaman “edebiyat” ve “estetik” kategorilerini kapsamadı “edebiyat” ve “estetik” alanlarında, başka her yerde kesin ve esas kabul edilen önermelerin pratik uygulaması her zaman duraksamayla karşılandı.

Daha sonraki Marksist gelenekte bu uygulamaya geçilince özellikle üç model göze çarpar: “Edebiyatın” “ideolojiye” indirgenmesi, ki böyle bir indirgeme de aslında yetersiz bir kategorinin yerine başka bir yetersiz kategori koymak demektir; “popüler edebiyatı”-“halkın edebiyatını”- “edebi geleneğin” gerekli ama şimdiye dek umursanmamış bir bölümü olarak görerek bu edebiyatı da gelenek kapsamına sokmak; “edebiyatı” içinde üretildiği toplumsal ve ekonomik tarihle ilişkisi içersinde düşünme çabası (sürekli olmakla birlikte düzensiz bir çaba). Son iki girişim de etkili oldu. İkinci modelde “gelenek” kavramı oldukça genişletildi. Son görüşte ise “edebi değerlerin” soyutlanmasını zorlaştıran ve olumlu bazı yeni yorumlara ve “eserlerin kendileri” hakkında yeni tip sorulara yol açan ve tarihsel toplumsal pratiği de kapsayan yeni bir oluşum söz konusuydu. Bu yaklaşım özellikle “Marksist eleştiri” (kurulu burjuva pratiğinin köktenci bir çeşitlemesi) olarak bilinir oysa ki daha geniş bir toplumsal tarih ve daha genel

“insan”, “dil” ve “ulus” kavramlarını temel alan başka çalışmalar da yapılmıştı.

“Marksist eleştiri” ve “Marksist edebi çalışmaların”, en çok aslında genişletebilecekleri ya da hatta yeniden değerlendirebilecekleri, ancak hiçbir zaman kökten bir biçimde sorgulamadıkları ya da karşı çıkmadıkları, kabul edilmiş “edebiyat” kategorileri içinde işledikleri zaman başarılı olmaları önemli bir noktadır. Oysaki tam tersine “edebiyatın” “ideolojiye” indirgenmesi temel bir yeniden değerlendirme olarak görülmekle birlikte gerçekte tam bir başarısızlıktı ve Marksizmin bu alanlardaki statüsünü tehlikeye atıyordu. Ama gene de yarım yüzyıl boyunca, farklı ve daha önemli eğilimlerin ortaya çıktığı da görülür. Lukács, “estetik” kavramının değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle sanatı vurgulayan Frankfurt Okulu “dolayımılama” kavramını esas alarak “sanatsal üretim” görüşünü yeniden-inceledi. Goldmann “yaratıcı özne” kavramını gözden geçirdi. Biçimciliğin Marksist kanadı “işaretler” ve “metinler” kavramlarını kullanarak ve “edebiyatı” bir kategori olarak görmeyi reddederek yazım sürecini köktenci bir biçimde yeniden tanımladı. Bu eğilimlerin kullandıkları yöntemler ve sorunlar daha ilerde incelenecektir.

Gene de en önemli farklılık “edebiyatın” sınırlayıcı bir toplumsal ve tarihsel kategori olarak kabul edilmesidir. Böyle bir görüş edebiyatın önemini azaltmaz. Tarihsel (Kültürün başlıca aşamasında kilit kavramı) olması nedeniyle edebiyat, dilin toplumsal gelişiminin belirli bir biçiminin kesin kanıtıdır. Bu tanım çerçevesinde özgül toplumsal ve kültürel ilişkiler konusunda çok önemli çalışmalar yapıldı. Ancak yüzyılımızda bu ilişkiler temel üretim araçlarının değişmesine koşut olarak bütünüyle değişmektedir. Bu değişimler en çok pratiği matbaanın görece bütün ve uzmanlaşmış teknolojisinin ötesine taşıyan yeni dil teknolojilerinde belirgindir. En temel değişimler elektronik iletme, konuşmanın ve konuşma için yazmanın kaydedilmesi, imgelerin konuşma ve konuşma için yazmayla karmaşık ilişkiler içersinde (ve hatta kendileri “yazılabilen” imgeler de dahil) elektronik olarak oluşturulması ve iletilmesidir. Bütün bu yeni araçların hiçbirisi matbaanın yerini alamaz ve hatta matbaanın özgül önemini bile azaltamaz, ama bu araçlar yalnızca basit birer ek ya da matbaanın seçeneği değildirler. Kendi karmaşık ilişkileri ve karşılıklı ilişkilerinde toplumsal dil çerçevesinde halka hitap ve açık seçik bir ifadeden, “iç konuşma” ve sözsöz düşünceye kadar geniş bir alanı kapsayan yeni özsel bir pratik oluştururlar. Teknoloji sözcüğünü sınırlı anlamıyla ele alırsak bu araçlar her zaman yeni teknolojinin ötesinde bir oluşumdurlar. Bu araçlar kökünden değişen ve genişleyen toplumsal ve kültürel ilişkilerle karmaşık olmakla birlikte doğrudan ilişkiler içersinde gelişen üretim araçlarıdır. Belirli bir toplumsal sınıf, belirli bir öğretim ve ona uygun belirli bir basım teknolojisi ile karşılıklı ilişkiler çerçevesinde gelişen daraltılmış “edebiyat” kavramının şimdi artık haklı olarak uygarlığın yeni evresi olarak kabul edilen gelişime karşı çıkan nostaljik, geriye dönük ve gerici bir yaklaşımla ele alınması hiç de şaşırtıcı

EDEBİYAT

değildir. Bu durum tarihsel olarak feodalizmden burjuva toplumuna geçiş döneminde yeni hümanist edebiyat kavramına karşı tanrısal ve kutsal, ve tanrısal ve dinsel eğitimin çıkarılmasına benzer.

Her geçiş döneminde toplumsal dilin tarihsel olarak değışime uğradığını görürüz: Dil her durumda değışen pratik bilinci ifade etmek için yeni tanımlar, yeni biçimler ve yeni araçlar bulur. Dolayısıyla bir çok etkin “edebiyat” değeri, bu kavrama iliştirilmiş olan ve onu hem özetleyen hem de sınırlayan, değeri olarak değil süregelen ve değışen pratiğın hem önde hem de şimdi kuramsal tanımlama düzeyinde eski biçimlerini aşan öğeleri olarak görülmelidir.

4. İDEOLOJİ

“İdeoloji” Marksizmin ileri sürdüğü bir kavram olmadığı gibi, hiçbir biçimde de bu öğretiyi sınırlı değildir. Ama gene de Marksist düşüncenin kültür, edebiyat ve düşünceye ilişkin görüşlerinde önemli bir kavramdır. Dolayısıyla biz bu kavramın Marksizmde çok sık rastlanan üç anlamını belirlemeliyiz.

- a) Belirli bir sınıf ya da gruba özgü inançlar dizgesi;
- b) Gerçek ya da bilimsel bilginin karşıtı olan düşsel inanç -yanlış düşünceler ya da yanlış bilinç-dizgeleri;
- c) Anlam ve düşünce üretiminin genel süreci.

Marksizmin bir kanadında a ve b anlamları birleştirilebilir. Sınıflı bir toplumda bütün inançların temelinde sınıf konumu yatar ve bütün sınıfların (daha doğrusu oluşumu sınıflı toplumun kaldırılmasına bağlı olan proleteryanın dışındaki ve ondan önceki sınıfların) inanç dizgeleri bir bölümüyle ya da bütünüyle sahtedir (düşsel). Bu güçlü önerme içindeki özgül sorunlar Marksist düşüncede yoğun tartışmalara yol açmıştır. Lenin’in “sosyalist ideoloji” tanımında olduğu gibi en basit olan birinci anlamın kullanımında yukardaki önermenin izlerine rastlanabilir. Aynı çerçevede değerlendirilmekle birlikte a ve b anlamları arasındaki farkı belirlemenin bir yolu da a anlamında sınıf konumunun belirlediği inanç dizgeleri (sınıflı bir toplumdaki proleteryanın inanç dizgeleri de dahil) için, b anlamında, inanç dizgelerini yanılsamadan çok gerçekliğe dayanan her çeşit *bilimsel* bilgi ile karşılaştırmak için kullanmaktır. Üçüncü anlam bu çağrışım ve ayrımların çoğunu geçersizleştirir, çünkü ideolojik süreç-anlam ve düşüncelerin üretimi-genel ve evrensel olarak ele alınır ve ideoloji de ya bu sürecin kendisi ya da bu sürecin incelenme alanı olarak kullanılır.

Dolayısıyla bu durumda tek bir “doğru” Marksist ideoloji tanımı yapmak söz konusu değildir. Bu terimin ve yan anlamlarının gelişimini, özellikle de tarihi gelişimini incelemek daha önemlidir. Böylece gelişim çizgisindeki sorunların bugünkü biçimini ve ideoloji sözcüğünün ve onun yan anlamlarının açığa çıkardığı ve gizlediği tartışmaları ele alabiliriz.

İDEOLOJİ

“İdeoloji” 18. yy sonlarında Fransız filozofu Destutt de Tracy tarafından ortaya atılan bir terimdir. “Düşüncelerin bilimi” anlamını karşılayacak felsefi bir terim olması amaçlanmıştı. Bu terimin kullanımında genelde Locke ve deneyci geleneğin “düşünce” tanımı temel alınmıştı. Dolayısıyla düşünce sözcüğü eski “metafiziksel” ve “idealist” anlamlarından soyutlanmıştı. Bütün düşünceler insanın dünyaya ilişkin yaşantısından kaynaklandığı için düşüncelerin bilimi de doğal bir bilim olmalıydı. Özellikle Destutt ideoloji sözcüğünü zoolojinin bir bölümü olarak kullanır:

Eğer zihinsel yeteneklerini bilmiyorsak bir hayvanı tam olarak tanıyamayız. İdeoloji zoolojinin bir bölümüdür ve özellikle de insanda bu bölüm oldukça önemlidir ve derinlemesine anlaşılması gerekir. (*Éléments d'idéologie*, 1801, Önsöz)

Bu betimleme tam bir bilimsel deneycilik örneğidir. İdeolojinin “gerçek ögeleri” “bizim zihinsel yeteneklerimiz, bu yeteneklerin temel görünüşleri ve en açık seçik biçimde ortaya çıktıkları olaylardır.” Bu görüşün eleştirel yönü hemen gerici bir düşünür olan de Bonald tarafından farkedilmiştir: “İdeoloji metafiziğin yerini almıştır... çünkü modern felsefe dünyada insan düşüncesinin dışında hiçbir düşünceyi kabul etmez”. De Bonald haklı olarak, ideoloji sözcüğünün bilimsel yönünü Locke’dan Condillac’a dek uzanan deneyci geleneğe bağlamış, bunu yaparken de deneyciliğin “işaretler ve bunların düşüncemiz üzerindeki etkisi”yle uğraşmasını vurgulayarak bu akımın “donuk dizgesini”, “düşüncelerimizin” “dönüşüme uğramış duyumsamalara” indirgenmesi olarak özetlemiştir. De Bonald ayrıca “akıl bütün özelliklerinin bu ideolojik ameliyat sırasında yok olduğunu” belirtir.

Dolayısıyla ideoloji kavramının ilk anlamları oldukça karmaşıktı. Gerçekte “dünyada insan düşüncesinin dışında hiçbir düşünce yoktur” görüşü metafiziğe karşı bir iddia niteliğindeydi bu kavram. Aynı zamanda da deneyci bir bilim dalı olarak “ideoloji” felsefe varsayımları tarafından, “dönüşüme uğramış duyumsamalar” olarak kabul edilerek belirli düşüncelerle ve “işaretler sistemi” olarak kabul edilerek (Condillac tamamen matematiksel bir model olarak görmüştür) belirli bir dil anlayışıyla sınırlandırılmıştı. “İnsan” ve “dünya” soyutlamasını içeren ve edilgen bir “alımlama” ve “duyumsamaların” “dizgesel çağırışını”na başvuran bu sınırlamalar yalnızca “bilimsel” ve “deneysel” olmakla kalmayıp aynı zamanda insan varoluşuna ilişkin temel burjuva görüşünün izlerini taşıyorlardı. Metafiziğin reddedilmesi ve kesin ve dizgesel deneysel incelemenin gelişmesi önemli bir kazançtı. Ancak toplumsal boyutun dışlanması - hem “insan” ve “dünya” modelinde içerilen toplumsal ilişkilerin dışlanması hem de gerekli toplumsal ilişkilerin yerini biçimsel bir dizgenin (ya “psikolojinin yasaları” ya da “işaretler dizgesi” olarak dil) alması-önemli bir kayıp ve çarpıtmaydı.

Herhangi etkin bir akıl anlayışının dışlanmasına ilkin etkinliğin eski metafiziksel anlamını korumak isteyen gericilerin karşı çıkması ilginçtir. Ancak gelişimin bundan sonraki aşamasında, ideoloji sözcüğünün açıkça

MARKSİZM VE EDEBİYAT

gerici bir konumda bulunan Napolyon'ca ileri sürülen anlamlarını ("uygulanması mümkün olmayan kuram" ya da "soyut yanılısama") Marx'ın benimsemesi daha da ilginçtir. Napolyon şöyle der:

Güzel Fransamızın başına gelen bütün talihsizliklerin nedeni bu ideolojiler öğretisindedir - yapmacık bir tavırla ilksel nedenleri arayan ve insan kalbinin bilgisi ve tarihten alınan dersleri temel almak yerine bu ilksel nedenleri temel alarak yasalar koyan bu metafizikte - aranmalıdır.*

Scott (*Napolyon*, 1827, s.251) şöyle özetler: "Hiçbir şekilde kişisel çıkara dayanmayan ideolojiyi her türlü kuramı belirtmek için kullanan Fransız hükümdarı, ideolojinin yalnızca aşırı taraftarları etkileyeceğini sanıyordu."

Marx ve Engels "ideoloji"nin bütün bu küçültücü anlamlarını (zaten bu anlamlar 19.yy'm ilk yarısında Avrupa ve Kuzey Amerika'da çok yaygınlaştı ve sık sık yineleni) benimseyerek ilk yazılarında uyguladılar. *Alman İdeolojisi*'nde (1846) çağdaş Alman düşünürlerine karşı kullandıkları temel düşünce budur. "İlk el nedenleri" "düşüncelerde" aramak temel bir yanlış olarak değerlendiriliyordu. Marx'ın yazdığı Önsöz'de bile bu küçümseyici tavır hissedilir:

Bir zamanlar şerefli bir adam insanların yer çekimi düşüncesine sahip oldukları için boğulduklarını sanıyordu. Ve eğer insanlar bu düşüncüyü boş inan ya da bir dini inanç kabul ederek kafalarından atabilselerdi, sudan gelecek herhangi bir tehlikeye karşı koyabilirlerdi. (*Alman İdeolojisi*, 2)

O dönemde "kişisel-çıkar temeline" dayanmayan soyut kuramlar söz konusu değildi.

Tabii ki tartışma bu aşamada kalamazdı. Napolyon'un tutucu ve oldukça da belirsiz ölçütünün ("insan kalbinin bilgisi ve tarihten alınan dersler") yerine Marx ve Engels "çeşitli kuramsal ürünlerin" "kökenleri ve gelişiminin" izlenebileceği "gerçek tarih zeminini" (üretim ve kişisel-üretim süreci) koydular. "Kişisel-çıkar" görüşü bütün düşüncelerin gerçek temelini eleştirel tanısı haline geldi:

Egemen düşünceler egemen maddi ilişkilerin ideal dışavurumu, düşünceler olarak kavranan egemen maddi ilişkilerdir. (*Alman İdeolojisi*, 39)

Ancak bu aşamada bile bazı karışıklıklar baş gösterdi. "İdeoloji" sözcüğü, "bilincin" de bir bölümünü oluşturduğu maddi toplumsal süreci görmezlikten gelen düşünce biçimlerini belirtmek için kullanılmaya başlandı:

Bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluşun ötesinde bir şey olamaz, insanın varoluşu insanların gerçek yaşam süreçleridir. İdeolojide insanların ve insanların oluşturdukları olayların *camera obscura*'da olduğu gibi ters görünmesinin nedeni insanların tarihsel yaşam süreçleridir, aynı şekilde nesnelerin retina'da bütün bütüne ters görünmesinin nedeni de nesnelerin fiziksel yaşam-süreçleridir. (*Alman İdeolojisi*, 14)

*A. Naess, *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo 1956 s.151

İDEOLOJİ

Vurgulanmak istenen şey belli olmakla birlikte aradaki benzerliği kavramak oldukça zordur. Retinanın fiziksel süreçleri beyin fiziksel süreçlerinden ayrılmaz, beyin zorunlu bir bağlantılı etkinlik olarak bu ters dönmeyi denetler ve “düzenler” *camera obscura* orantıları belirleyen bir aygıttır; ters dönen nesneyi düz çevirmek için aslında başka bir mercekle eklenmiştir. Benzetmeler bir anlamda rastlantısalıdır, ama belkide “doğrudan olgucu bilgi”nin temelinde yatan ölçütle ilgilidirler. Benzetmeler bir bakıma düşüncelerin denetleyici gücü kavramını reddetmek için “yerçekimi düşüncesinin” kullanılmasına benzerler. Doğal bir gücün bilimsel ve pratik olarak anlaşılması değil de “ırk üstünlüğü” veya “kadınların ikincil statüleri” söz konusuysa tartışma sonuçta gene de aynı yere varabilir ama bu durumda daha çok aşamaların ve zorlukların aşılması gerekebilir.

Daha olumlu bir tanımlama için de aynı doğru geçerlidir:

Yaşayan insana varmak için ne insanların söylediklerinden, düşündüklerinden ve kavradıklarından ne de anlatılan, düşünülen, kavranan, ve düşlenen biçimiyle insandan yola çıkarız. Gerçek, etkin insanlardan yola çıkıyoruz ve onların gerçek yaşam süreçlerini temel alarak bu yaşam sürecinin ideolojik tepkilerinin ve yankılarının gelişimini sergiliyoruz. İnsan beyinde oluşan görüntüler, deneyssel olarak doğrulanabilen ve maddi öncüllere bağlı olan maddi yaşam sürecini yüceltir. Ahlak, din, metafizik ve ideolojinin bütün başka bölümleri ile onların karşılığı olan bilinç biçimleri artık bağımsızlık görünümünü kaybederler. (*Alman İdeolojisi*, 14)

“İdeoloji”nin “bağımsızlık” görünümünde” olmaması akla yatkın bir görüştür. Ama “tepkiler”, “yankılar”, “gölgeler” ve “yüceltmek” sözcükleri oldukça basittir ve sık sık yinelenmesi yanlış sonuçlara yol açmıştır. Bu tür terminoloji “mekanik maddeciliğin naif dualizminde kullanılır. “Mekanik maddecilik”de “düşünceler” ve “maddi gerçeklik” arasındaki idealist ayırım yinelenir, ancak bu kez “maddi gerçeklik” ön plandadır. Bilinçli varoluştan ayrılmayan bir bilincin ve maddi toplumsal süreçlerden ayrılmayan bilinçli varoluşun vurgulanması özellikle kullanılan bu terminoloji nedeniyle gözden kaçmıştır. Marx’ın *Kapital*’deki insan tanımıyla yukardaki alıntıyı karşılaştırsak sözcüklerin yol açtığı hasarı izleyebiliriz:

Biz emek sözcüğünü bütünüyle ihsan emeği biçiminde kullanıyoruz.En kötü mimarı bile en iyi arandan ayıran özellik mimarın kurduğu yapıyı önceden tasarlamasıdır. Her emek-sürecinin sonunda başlangıçta zaten emekçinin kafasında varolan bir sonucu elde ederiz. (*Kapital* s. 185-86)

Belki bu tanım da bütünüyle karşı yönde bir görüştür ama “tepkilerin”, “yankıların”, “gölgeler” ve “yüceltmenin” dünyasıyla aradaki fark açıkça bellidir. Bilinç maddi toplumsal sürecin bir bölümü olarak görülür ve dolayısıyla bilincin “düşüncelerdeki” ürünleri maddi ürünlerin kendileri gibi bu sürecin bir bölümü olarak görülürler. Marx’ın savının özü budur ancak geçici olarak “pratik insan” ve hatta bir çeşit “doğal bilim” soyut deneyciliği-

ne düşülmesiyle esas nokta gözden kaçmıştır.

Soyut deneycilik yerine, “insan” ve “doğa” arasındaki gerçek ilişki olarak maddi ve toplumsal tarih konmuştur. Ancak bu aşamadan sonra Marx ve Engels’in “vardığımız” “yaşayan insan”, soyutlamaları ilginçtir. İnsanları erekli başlangıç noktası olarak görmek insanların bilinçli insanlar olduğunu hatırlayınca doğrudur. “İnsanların söylediklerinden, düşündüklerinden ve kavradıklarından ya da anlatılan, düşünülen, kavranan ve düşlenen biçimiyle insandan” yola çıkmama kararı insanların yaptıklarının daha kesin bir kanıt olduğunu hatırlatır. Ancak aynı zamanda bu görüş nesnelci bir düştür: Bütün “gerçek yaşam sürecinin” dilden (“insanların söyledikleri”) ve dil kayıtlarından (“anlatılan biçimiyle insanlar”) bağımsız olarak anlaşılabilceği düşü. Çünkü “anlatılan biçimiyle insanları” (insanlar öldükleri zaman artık yaşayan canlılar olarak ele alınamazlar ve Marx ve Engels de bu düşünceye sık sık başvurmuşlardır) ve gene Marx ve Engels’in başka tarihçileri çürütmek için kullandıkları “nesnel biçimiyle varolduğu gibi.....*insan yeteneklerinin açık bir kitabı*.....doğrudan anlaşılabilcek bir insan *psikolojisi*endüstri tarihi (EPM,121) gibi deyişleri dikkate almazsak her türlü tarih kavramı saçma olurdu. Gerçekte Marks ve Engels bu “açık kitap” ve “insanların söyledikleri” ve “anlatılan biçimiyle insanlar” arasındaki ilişkileri farklı bir biçimde ele almaya çalışıyorlardı. Soyut tarihsel bilinç ya da düşünce kavramına karşı çıkarken önemli bir görüşe parmak bastılar ancak bir noktada aynı yanılgıya düştüler. Bu yanılgı daha sonraki Marksist düşüncede bilincin, düş gücünün, sanatın ve “tepkiler”, “yankılar”, “gölgeler” ve “yüceltmek” ile ilgili düşüncelerin naif bir biçimde indirgenmesine ve “ideoloji” kavramının yanlış değerlendirilmesine yol açtı.

İdeoloji ne değildir görüşünden yola çıkılarak yapılan ideoloji tanımlarını ele alırsak bu yanılgıyı daha iyi görebiliriz. Bu tür karşıtlıkların en yaygın örneği “bilim”dir. Örneğin:

Düşünme sona erdiği zaman-gerçek yaşamda- gerçek pozitif bilim başlar: Pratik etkinliğin, insanların gelişiminin pratik sürecinin gösterilmesi. Bilince ilişkin boş konuşmalar sona erer ve yerini gerçek bilgi alır. Gerçek ortaya çıktığı zaman, etkinliğin bağımsız bir kolu olarak felsefe varolma ortamını kaybeder. (*Alman İdeolojisi*, 17)

Burada bazı karışıklıklar vardır. “Bilinç” ve “felsefe” sözcüklerinin kullanımı nerdeyse bütünüyle düşünce ve bilinci maddi toplumsal süreçten ayırmanın yararsızlığını öne süren sava dayandırılmıştır. Bilinç ve düşünceyi ideolojiye dönüştüren bu ayırmadır. Ancak bu noktanın nasıl değişik bir biçimde yorumlanabileceğini ve gerçekten de çoğunlukla farklı değerlendirildiğini anlamak oldukça kolaydır. Yeni bir soyutlamayla “bilinç” ve “felsefe”, “gerçek bilgi” ve “pratik süreç”ten ayrılmıştır. “Tepkiler”, “yankılar”, “gölgeler” ve “yüceltmek” gibi sözcüklerle zaten böyle bir ayırım gittikçe kolaylaşır. Sürecin bölünemez olduğu kavramına karşı çıkan bu ayırım sonucunda bilinç komik bir biçimde “insanların gelişimi” ve bu gelişimin

“gerçek bilgisi”nden ayrılmıştır. Ancak böyle bir ayırım aslında mümkün değildir. Yalnızca saçmalığını örtmek için bilinen iki aşamalı model (idealist ikiliğin mekanik maddeci biçimi) ayrıntılı olarak geliştirilebilir. Bu modelde ilkin maddi toplumsal yaşam ve daha sonra da daha zamansal ya da uzamsal uzaklıkta yer alan bilinç ve “bilincin” ürünleri yer alır. Bu model doğrudan basit bir indirgemeciliğe yol açar: “Bilinç” ve “onun” ürünleri maddi toplumsal süreçte ortaya çıkmış olan olayların “düşüncelerinden” başka bir şey olamaz.

Yaşantıya dayanarak (daha sonraki kaygılı uyarıları üreten yaşantı) bu yöntemin “bilinç ve onun ürünlerini” anlamının pek pratik bir yolu olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bu görece önemsiz bir noktadır. Önemli olan “bilinç ve ürünlerinin” “düşünsel” ya da “ikinci-aşama” süreci olarak soyutlanması bilinç ve ürünlerinin” bu ikincil düzeyde ironik bir biçimde idealleştirilmesine yol açmasıdır.

Çünkü “bilinç ve ürünleri” farklı biçimlerde de olsalar her zaman maddi toplumsal sürecin bir bölümüdürler: Ya Marx’ın emek sürecinde “düşgücünün” gerekli bir ögesi olarak adlandırdığı biçimde; ya da dilde ve ilişkilerin pratik düşüncelerinde onunla ilgili emeğin gerekli koşulları biçiminde; ya da gerçek süreçlerde çoğunlukla unutilan (çoğu fiziksel ve maddi olan) ve “bilinç ve ürünleri” olarak idealleştirilen ancak yalnızca görüldüğünde zorunlu toplumsal maddi etkinliklerden olan etkinlikler biçiminde. Gerçekte indirgemeci görüşte “düşünme” ya da düşünme” idealize edilir ve bu soyutlanmış süreçler ancak bütün maddi toplumsal sürece başvurularak maddileştirilebilir. Ve bu Marksizm görüşü, “düşünme” ve “düşlemenin” baştan beri toplumsal süreçler (tabii ki gerçek bireyler arasındaki toplumsal sürecin gerekli bir bölümü olan “içselleştirme” yeteneği de dahil) olduğunu ve bu süreçlerin ancak tartışmasız fiziksel ve maddi biçimlerde (aletlerin çıkardığı ses ve insan seslerinde, kaleme alınmış ya da basılmış yazılarda, tuval üzerindeki seçilmiş renklerde, işlenmiş mermer ya da taşa) anlaşılabilirliği olgusunu farketmemiştir. Bu maddi toplumsal süreçleri maddi toplumsal süreçten dışlamak, bütün maddi toplumsal süreçleri başka bir soyutlanmış “yaşam” için yalnızca teknik araçlara indirgemeye benzer. “İnsan gelişiminin pratik süreci” zorunlu olarak bu süreçleri ta başından beri içerir ve bu süreçler bazı farklı “düşünme” ve “düşleme” biçimleri için yalnızca birer teknik araç değildirler.

Şu halde sergilenen bu olumsuz biçimiyle “ideoloji” ne olabilir? Örneğin bu süreçlerin ya da en azından bazılarının çeşitli biçimlerde ortaya çıktığını (herhangi bir ürünün çeşitli biçimleri olduğu kadar tartışmasız bir olgu) ve bu biçimlerinin yalnızca bazılarının “ideoloji” olduğunu söyleyebiliriz. Bu oldukça kolay izlenebilir gibi görünen bir yoldur ama ilerde bir engelle karşılaşırız. Bu engel “bilim” kavramıdır. İlk sözünün anlamına değinmek gerekir. Almanca’daki *Wissenschaft*, ve Fransızca’daki *bilim* sözünün anlamı bu sözünün 19.yy başından beri İngilizce’de edindiği anlamdan daha geniştir. Bu daha geniş anlam “dizgeli bilgi” ya da “örgütlenmiş öğrenme”

konusundadır. İngilizce’de bu anlam “gerçek dünyanın” (ilkin ve şimdi de “insan” ve “dünya” kategorileri çerçevesinde) gözlemlenmesine dayanan bilgi ve eskiden birbirlerinin yerini alabilen *yaşantı* ve *deney* (*deney* sözcüğü daha sonraları yeni deneysel ve olgucu anlamlar edinmiştir) sözcükleri arasındaki ayrımla (ve hatta karşıtlıkla) sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla herhangi bir İngiliz okurun Marx’ın ve Engels’in “gerçek, olgucu bilim” sözcüklerini bu sınırlı anlamın dışında değerlendirmeleri oldukça zordur. Ancak burada iki noktaya değinmek gerekir. İlkin “gerçek dünya”nın Marksist tanımı birbirinden farklı olarak düşünülen “insan” ve “dünya” kategorilerinin ötesine geçerek ve etkin maddi toplumsal süreci esas alarak zaten bu sözcüğün her iki dilde aynı anlama gelmesini zorlaştırmıştır:

Endüstri *özel insan yeteneklerinin* açık bir biçimde gerçekleşmesi olarak algılanırsa, o zaman Doğanın insan özünü ya da insanın doğal özünü kavrayabiliriz. Böylece doğal bilimler soyut maddi ya da daha doğrusu idealist tavırlarını terkederek *insan* bilimin temelini oluşturabilirler. Yaşamın ve bilimin farklı temelleri olduğunu düşünmek bir yanılığdır. (EPM, 122)

Bu, İngilizcedeki “bilim” sözcüğünün sınırlandırılmış kategorilerine bütünüyle karşı bir savdır. Ancak aynı zamanda bilimsel akılcılığa yönelmesi ve özellikle de metafiziğin reddedilmesi ve kabul edilmiş olan dinsel ve felsefi dizgelerin gözlemlenmesi ve araştırılması açısından toplumu anlamak için çok çekici bir model oluşturuyordu. Araştırma nesnesi kökten değişmiş olsa bile (“insan” ve “dünya” yerine artık etkin, karşılıklı etkileşen ve kendi kendini üreten maddi toplumsal süreç inceleniyordu) yöntemlerin ya da en azından bu havanın korunabileceği umuluyordu.

Toplumsal araştırmanın bir toplumun belirli bir tarihsel dönemdeki biçim ve kategorilerle ilgili olan ve genellikle bitmesi gereken yerde başlayan varsayımlarını aşma duygusu oldukça önemlidir ve Marx’ın bir çok eserinde kesin olarak gösterilmiştir. Ancak bu görüş özde *eleştirel* ve *tarihsel* eseri tanımlamak için özellikle “doğa bilimine” göndermeler ve ona ilişkin benzetmeler yaparak “bilimsel” ve “bilim” sözcüklerinin eleştirel olmayan kullanımından oldukça farklıdır. Engels bu benzetme ve göndermeleri Marx’tan çok daha sık kullanmıştır. Engels’in etkisiyle “bilimsel sosyalizm” terimi tartışmalı bir slogan haline gelmiştir. Pratikte bu terim, bir yandan toplumun gözlemlenmesini ve gelişim sürecinin çözümlenmesini temel alan, (geçerli anlamdaki) dizgesel bir toplum bilgisine dayanır. Böylelikle de, örneğin geçmiş ve şimdide yer alan süreçleri gözönünde bulundurmadan, yalnızca özlemlenen bir gelecek düşünüyorsa yansıtan “ütöpik” sosyalizmden ayrılır. Ama öte yandan “bilimsel sosyalizm” terimi, doğa biliminin “temel” ya da “evrensel” yasaları yolundaki (yanlış) çağrışıma da aynı ölçüde dayanır. Oysa burada, etkili bir biçimde işleyen genelleme ve varsayımlar değil de “yasaları” söz konusu olsa bile, bu yasalar [toplumu belirleyen yasalardan] farklıdır, çünkü bunların inceleme nesneleri bütün bütüne değişiktir.

“Bilim” kavramının “ideoloji” kavramına olumsuz bir etkisi olmuştur.

“İdeoloji” “gerçek, olgucu bilim” “insan gelişiminin pratik sürecinin” ayrıntılı ve bağlantılı bilgiyi çarpıtan ve engelleyen kabul edilmiş varsayımlar, kavramlar ve bakış açılarının belirtisi olarak önemli olabilir. Sık sık bütün amacın bu olduğunu düşünebiliriz. Ama böyle bir karşılık görüldüğünden daha karmaşıktır, çünkü en kesin uygulaması “gelişimin pratik sürecinin ayrıntılı ve bağlantılı bilgisi” ile çoğunlukla ona çok benzeyen başka “bilgi” çeşitleri arasındaki ilişkiye bağlıdır. Farkı belirlemenin bir yolu bilgiyi edinmemizi ve örgütlememizi sağlayan “varsayımlar, kavramlar ve bakış açılarını” ister kabul edilmiş olsun isterse olmasın incelemektir. Ancak herhangi bir incelemeye bağımlı olmayan “olgucu” bir yöntem olabileceği yolundaki önsel varsayım bu tür bir çözümlemeyi engeller. Böyle bir varsayım bütün başka gözlemcilerin “ideolojik önyargılarından” arınmış ve kabul edilmiş olan (ve incelenmemiş) “olgusal, bilimsel bilgi” varsayımlarını temel almıştır. Ortodoks Marksizmin de sık sık yinelediği bu durum, başkalarının önyargılı oldukları ancak bizim tanım gereği tarafsız olduğumuz görüşünün partizanca bir tavırla iddia edilmesi ya da döngüsel olarak gösterilmesidir.

Gerçekten de bu, tarihsel maddeciliğin karşılaştığı çok zor bir sorunu gidermeye çalışmaktır. Kuramsal açıdan farklı olmasa bile oldukça değişik bir ideoloji tanımına yol açan çok daha ilginç bir önermeyi açık seçik anlayabilmek için bu görüşün dogmatik özelliği belirtilerek bir kenara konmalıdır. Bu tanım, “kavramları, düşünceleri, fikirleri ve aslında da bağımsız olarak varolduklarını kabul ettikleri her bilinç ürününü insanların gerçek zincirleri” kabul eden Genç Hegelcilere özellikle karşı çıkılan bir noktadan hareket eder. Genç Hegelcilere göre böylece “bilinç değişimi” sonucunda toplumsal özgürlüğe varılır. Dolayısıyla her şey “bilinç” tanımına bağlıdır. Aslında Marx ve Engels’in benimsedikleri tanım, Hegelcilerin ideoloji tanımıdır: “Pratik bir bilinç” değil “kendine bağımlı bir kuram”. Dolayısıyla “sorun yalnızca bu kuramsal tartışmayı gerçekte varolan koşullardan ayırdedebilmektir. Bu deyimlerin pratik olarak çözülmesini, bu kavramların insanların bilincinden atılmasını çıkarsanan kuramsal sonuçlar değil değişen koşullar etkiler” (*Alman İdeolojisi*, 15) “Bir çok insan bu kuramsal kavramları zaten tanımadığı için” proleteryanın üstlendiği bu görev oldukça kolaylaşmıştır.

Bu görüşü ciddiye alırsak çok daha sınırlı ve bu anlamda da daha geçerli bir ideoloji tanımı elde ederiz. “Bir çok insanda” “bilincin” “kavramlar, düşünceler, fikirler”de dahil) varolmadığı öne sürülemeyeceği için tanım belirli bir bilince ve özellikle “ideolojik” olan belirli kavramlar, düşünceler, fikirlere başvurur. Engels daha sonra bu noktayı aydınlatmaya çalışmıştır:

Her ideoloji.....bir kere ortaya çıktıktan sonra, kavramların verilmiş olan ham maddesiyle ilişki içerisinde gelişir ve bu malzemeyi geliştirir; aksi takdirde ideoloji olarak varlığını sürdüremezdi, yani bağımsız olarak gelişen ve yalnızca kendi yasalarına uyan bağımsız bütünlükler olarak anlaşılan düşüncelerle ilgisini sürdüre-

mezdi. Bu sürecin gelişimini kafalarında bu düşünce sürecini yaşayan insanların maddi yaşam koşullarının belirlediği gerçeğini bu insanlar bilmezler, çünkü aksi takdirde bu ideolojinin sonu olurdu. (*Feuerbach*, 65-66)

İdeoloji, düşünür adı verilen bilinçli olmakla birlikte sahte bir bilinçle donatılmış kişi tarafından tamamlanan bir süreçtir. Kişi kendisini harekete geçiren gerçek dürtüleri bilmez, aksi takdirde zaten ideolojik bir süreç söz konusu olamazdı. Dolayısıyla kişi sahte ya da görünürdeki dürtüleri düşünür. Söz konusu olan bir düşünce süreci olduğu için kişi bu sürecin hem biçimini hem de içeriğini salt düşünceden (ya kendi düşüncesi ya da kendinden öncekilerin düşünceleri) oluşturur.*

Kendi bağlamlarının dışında ele alındıkları zaman bu önermeler psikolojik görüşler olarak görünebilirler. Yapısal olarak Freud'un "Ussallaştırma" kavramına çok benzerler ("kafalarının içlerinde"; "kişinin kendisinin bilmediği"..... gerçek dürtüler"; "sahte ya da görünürdeki dürtüleri düşünür" deyimleri.) İdeolojiyi ya da ussallaştırmayı hafifletmek için kendine özgü "gerçek" (maddi ya da psikolojik) kavramları olan modern burjuva düşüncesi bir çeşit "ideolojiyi" rahatça kabul eder. Ancak bir keresinde daha ciddi bir durum ortaya çıkmıştır. İdeoloji işbölümünün bir sonucu olarak görülüyordu:

İşbölümü ancak madde ve zihinsel emek ayrımı gerçekleştikten sonra gerçekten oluşur.....Bu andan başlayarak bilinç artık varolan bir pratiğin bilinciyle sınırlı olmadığı için, gerçek olan bir şeyi temsil etmeden gerçekten temsil etmekle övünebilir; artık bilinç kendini dünyadan kopararak "salt" kuram, teoloji, felsefe, ahlâk v.b bilimleri oluşturmaya yönelebilecek konumdadır. (*Alman İdeolojisi*, 51)

İdeoloji artık "farklılaştırılmış kuramdır", buna göre ideolojiyi çözümlerken "gerçek" bağlantıları göz önüne alınmalıdır.

İşbölümü.... yönetici sınıfta da zihinsel ve maddi işbölümü olarak ortaya çıkar ve böylece bu sınıf içerisinde bir bölüm, bu sınıfın düşünürleri (yaşamlarının ana gayesi olarak sınıfın kendi hakkındaki yanılsamasını yetkinleştirmeyi seçen etkin ideologlar) olarak ortaya çıkarlar, oysaki başkalarının bu düşünce ve yanılsamalara karşı tavırları çok daha edilgen ve alımlayıcıdır çünkü gerçekte bu sınıfın etkin üyeleri bunlardır ve kendileri hakkında düşünceler ve yanılsamalar üretmek için daha az vakitleri vardır. (*Alman İdeolojisi*, 39/40)

Bu ve aşağıdaki alıntıdaki görüşler oldukça doğru gözlemlerdir :

Her yeni sınıf..... kendi çıkarını toplumun öbür üyelerinin ortak çıkarı olarak temsil etmeye ve çıkarını ideal bir biçime sokmaya zorlanır; düşüncelerine evrensel düşünceler görünümü verecek ve onları akılcı, evrensel olarak geçerli düşünceler gibi temsil edecektir. (*Alman İdeolojisi*, 40-41)

* F. Mehring'e mektup, 14 Temmuz 1893 (Marx ve Engels: *Selected Correspondence*, New York, 1935)

Ancak bu arada “ideoloji” “belirli bir sınıfa özgü inançlar dizgesi” ile “gerçek ya da bilimsel bilginin karşısı olan düşsel inançlar-sahte düşünceler ya da sahte bilinç- dizgesi” arasında kesin bir yer edinememiştir kendine.

Bu belirsizlik hiçbir zaman tam olarak çözülememiştir. “Farklılaştırılmış kuram” - yanılsamaların ve sahte bilincin doğal barınağı- olarak ideoloji “pratik sınıf bilincinden” ayrı olarak düşünölmüştür. Bununla birlikte kuramsal açıdan bir ayrım pratikten çok daha kolaydır. Dolaysız olarak ifade edilen ve dolaysız olarak tekrar tekrar sunulan doğrudan sınıf bilinci “evrenselleştirici” filozoflarla sınırlı olacak olan “ideoloji”yle bağlantısızmış gibi görünebilir. Ama bu durumda bu güçlü doğrudan dizgelere ne ad verebiliriz? Tabii ki, bu dizgelere olağanüstü bir el çabukluğuyla yapılan “pratik” nitelendirmesi dışında “doğru” ya da “bilimsel” bilgi adını veremeyiz. Çünkü çoğu yönetici sınıflar “gizlenmek” ihtiyacı duymuşlardır; bu sınıflar çoğunlukla varlıklarını kendilerini onaylayan “kavramlar, düşünceler, fikirler” yoluyla sürdürmüşlerdir. Bu “kavramları, düşünceleri, fikirleri” yıkmak doğal olarak kendi bilinç pratiklerini yıkmaktır ve kendi bilinç pratiklerini yıkmak da her zaman kendi “soyut” ve “evrenselleştirici” düşüncelerini yıkmaktan daha zordur. Bu “soyut” ve “evrenselleştirici” düşünceler egemen “pratik bilinç”le herhangi bağımlı ya da düşsel kavramlardan çok daha karmaşık ve karşılıklı-etkileşen ilişkiler içersindedir. Ya da şöyle de söyleyebiliriz, belirli bir dönemde devrimci düşüncelerin varolması devrimci bir sınıfın varolmasını gerektirir. Bu görüş doğru olabilir de olmayabilir de çünkü devrimci-öncesi ya da gizil olarak devrimci ya da kısa bir süre için devrimci olanın sürekli devrimci bir sınıfa dönüştürölmesi en önemli sorundur ve aynı zor sorunlar devrimci-öncesi, gizil olarak devrimci ya da kısa bir süre için devrimci olan düşünceler için de geçerlidir. Marx ve Engels’in hem Avrupa proleteryasının devrimci niteliğiyle hem de entelektüel öncüleriyle aralarındaki karmaşık ilişki (eleştiri yoluyla kurulan ilişki de dahil) bu zorluğun pratik bir örneğidir. Bu tür ayrıntılı ve bağlantılı bilgi yerine ilkin, yanılsamalar ve sahte bilinç kategorisi olarak ele alınan “ideoloji”nin soyutlaması (onların da bildiği gibi soyutlanmış düşünceleri değil - ki bu oldukça kolaydır- içinde kavramların, düşüncelerin, fikirlerin” farklı derecelerde pratikleştikleri maddi toplumsal sürecin incelenmesini önleyecek bir soyutlama) görüşü yerleştirildi (geçici olmakla birlikte oldukça etkili bir yer değiştirme). Ayrıca buna ilişkin olarak soyutlama, gerçek tarihsel düşünceler bilinci değil, (ki bu daha sonra mekanik olarak bilgi ve yanılsama aşamalarına - ama hangi aşamalar? - ayrılabilir) *dönemsel* bir bilinç ve kesin bir katılık içinde ele alınıyordu. Her soyutlama aşaması, Marx’ın maddi toplumsal süreçte gerçek çıkarların zorunlu çatışmasını ve “insanların bilincine vararak bu çatışmayı yenmeye çalıştıkları yasal, siyasal, dinsel estetik ya da felsefi - kısaca ideolojik -biçimleri” vurgulamasından hem kuramsal hem de pratik açıdan temelde farklıdır. Belirli alanların kategorileri içinde uzman olarak çalışan kişilere yöneltilen kategorik karşı çıkış, bütün ve ayrılmaz maddenin ve toplumsal sürecin pratik olarak

ayırına varılmasıyla aşılmış olur. “İdeoloji” artık özgül ve pratik bir boyut kazanmıştır: İnsanların kendi çıkarlarının ve kendi çelişkilerinin bilincine “vardıkları” karmaşık bir süreç. “Gerçek” ve “sahte” bilinç arasındaki (soyut) ayırma yol açan kesin bir yaklaşım bütün pratikte olması gerektiği gibi burada da bir yana bırakılmıştır.

Bütün bu farklı “ideoloji” kullanımları Marksizmin gelişimi içerisinde geçerliliğini sürdürmüştür. Bazı düzeylerde ideolojinin “sahte bilinç” olduğu görüşü dogmatik bir tavırla devam ettirilmiştir. Bu dogmatizm “gerçek” ve “sahte” bilinç ayrımının pratik düzeyde daha özgül olarak çözümlenmesini her zaman engellemiştir. Böyle bir çözümleme her zaman toplumsal ilişkilerin ve “kavramlar, düşünceler ve fikirlerin” bu ilişkilerdeki rolünün araştırılmasıdır. Lukacs daha sonraları “gerçek bilinç” ve “atfedilmiş” ya da “gizil” bilinç (gerçek toplumsal konumun “doğru” ve tam olarak anlaşılması) ayrımı getirerek bu çözümlemeyi açıklamaya çalışmıştır. Böyle bir ayrım bütün “gerçek bilincin” ideolojiye indirgenmesini engeller, ancak kategori düşünseldir ve aslında *kategori* niteliğini koruyabilmek pek de kolay değildir. *Tarih ve Sınıf-Bilinci* adlı eserinde doğru ile proleteriyayı özdeşleştirmeye çalışarak son bir soyut çaba gösterilir, ama bu Hegelci biçimiyle bu görüş ancak daha önceki “bilimsel bilgi” kategorisinin olgucu tanımı kadar inandırıcı olabilir. Marx’ın dünyayı yorumlamak yerine değiştirmeliyiz görüşünün işlenmesi “gerçek” bilinci tanımlamak için başvurulmuş ilginç ama aynı derecede de zor bir çabadır. Şimdiye dek “pratiğin testi” olarak bilinen ölçüt, gerçeğin ölçütü ve ideolojiyle aradaki temel ayrım olarak sunuldu. Bu görüş “pratik bilinç” düşüncesinin tutarlı bir yansımasıdır ama böyle bir görüşün özgül kuramlara, formülleştirmelere ve programlara uygulanmasının “tarihsel gerçek” olarak ortaya çıkan kaba “başarı” ahlakına ya da pratik başarısızlıklara ya da bozulmalar durumunda da bir karışıklığa yol açtığı kolayca görülebilir. “Pratiğin testi”, soyut kategoriler olarak ele alınan “ideolojiye” ve “bilimsel bilgiye” uygulanmaz. “Pratik bilincin” tanımlanmasının asıl amacı her şeye karşın “Marksist kuram” olarak üretilmeyi sürdüren bu soyutlamaları yıkmaktır.

Burada, ideoloji kavramının yirminci yüzyıldaki belirlenimlerinde izlenen üç başka eğilime de değinelim. İlk olarak bu kavram hem Marksizm hem de başka alanlarda “belirli bir grup ya da sınıfın inançlar dizgesi” (“gerçek” ya da “yanılsama” konularına değinmeden ancak toplumsal durum ve çıkarları ve toplumsal durumun tanımlayıcı ya da oluşturu anamlar ve değerler dizgesini olumlu açıdan göz önünde bulundurarak) olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla “sosyalist ideoloji”den tarafsız olarak ya da hatta onu onaylayarak söz etmek mümkündür. Aşağıda Lenin’den alıntılanan ilginç bir örnek vardır:

Sosyalizm proleteryanın savaşımının ideolojisi olduğu için herhangi bir ideolojinin geçirdiği doğum, gelişme ve pekişme gibi genel koşulları geçirir, yani bu ideoloji insan bilgisinin bütün malzemesini temel alır, yüksek bir bilim, bilimsel çalışma düzeyini gerektirir... Proleteryanın kendiliğinden gelişen sınıf savaşımında başlıca güç olarak

İDEOLOJİ

ideologlar tarafından sosyalizm ileri sürülür.

Burada “ideoloji”nin “sahte bilinç” anlamında kullanılmadığı gayet açıktır. Sınıf ve o sınıfın ideologları ayrımı Marx ve Engels’in koydukları ayrımı temel almış olabilir ama Marx ve Engels’in görüşlerindeki önemli bir bölüm - “yaşamların ana amacı olarak sınıfın kendi hakkındaki yanılsamasını seçen etkin ideologlar” - sessizce atlanması gerekir çünkü aksi takdirde “yönetici sınıf” kurtarıcı cümlecik niteliği kazanabilir. Belki daha da önemlisi şimdiki tarafsız anlamıyla “ideolojiyi” temelinde “bütün...insan bilgisi,...bilim.. v.b” yatan bir oluşum olarak “sunmaktır”. Bu durumda ideoloji kuramdır ve ideoloji hem ikinci plandadır hem de gereklidir; “pratik bilinç” (burada olduğu gibi proleteryanın “pratik bilinci”) kendi başına ideolojiyi üretmez. Bu görüş temelde Marx’ın görüşünden farklıdır çünkü Marx’a göre bütün “farklı” kuram ideolojidir ve gerçek kuram-“gerçek, olgucu bilgi”- tam tersine “pratik bilinci”) kendi başına ideolojiyi üretmez. Bu görüş temelde Marx’ın görüşünden farklıdır çünkü Marx’a göre bütün “farklı” kuram ideolojidir ve gerçek kuram-“gerçek, olgucu bilgi”- tam tersine “pratik bilincin” ifade edilmesidir. Ama Lenin’in modeli ortodoks sosyolojik bir formüleştirmenin karşılığıdır. Bu formülde “toplumsal durum” ve “ideoloji” vardır, bu ikisinin ilişkisi değişkendir ama hiçbirisi öbürüne bağlı ya da “belirlenmiş” değildir, böylece her ikisinin de kendi farklı ve karşılaştırmalı tarih ve çözümlemesi mümkündür. Lenin’in yaklaşımı oldukça karşıt bir siyasal konumdan Napolyon’un “ideologlar” tanımını yansıtır. “İdeologlar” “insanlara” bakış açısına göre ya kurtulma ya da mahvolmalarını sağlayan *düşünceleri* sağlarlar. Napolyon’un tanımı farklı bir biçimde tabii ki varlığını sürdürmüştür: Düşünceler ve hatta ilkelerle tanımlanan siyasal savaşımın eleştirisi olarak. “İdeoloji” (kuramcıların kullandığı anlam) “pratik yaşantı”, “pratik siyaset” ve pragmatizme tam karşıt bir anlam taşır. Yalnızca “kuramsal” ve “dogmatik” değil aynı zamanda da soyut olan bu genel ideoloji anlamı gene aynı derecede genel (yan tutmayan ya da onaylayan) ideolojinin betimleyici anlamıyla birlikte gelişmiştir.

Bunların dışında yalnızca ürünleri değil aynı zamanda da değerlerin anlamlandırılması da dahil bütün anlamlandırma süreçlerini betimlemek için genel bir terime gerek duyulmuştur. “İdeoloji” ve “ideolojik” sözcüklerinin bu anlamda kullanılmış olması oldukça ilginçtir. Voloşinov, örneğin “ideolojik” sözcüğünü işaretler yoluyla anlam üretme sürecini betimlemek için kullanır ve “ideoloji”de içinde anlam ve değerlerin üretildiği toplumsal yaşantının boyutu olarak ele alınır. Bu kadar geniş bir anlamın bizim incelediğimiz etkin anlamlarla pek ilişkili olmayacağı açıktır. Bununla birlikte başlıca toplumsal süreç olarak anlamlandırmanın vurgulanması gereklidir. Marx, Engels ve çoğu Marksist gelenekte “pratik bilinç” tartışması oldukça sınırlıydı ve toplumsal anlamlandırmanın temel süreçlerinin hem “pratik bilinçte” hem de “pratik bilincin” ürünleri olarak tanınan “kavramlar, düşünceler, ve fikirler”de içkin olduğu görüşüyle oldukça

MARKSİZM VE EDEBİYAT

çarpıtılmıştı. Bir kavram olarak “ideolojiyi” Destutt tarafından ilk kullanılışından beri sınırlayan koşul, anlam ve değerlendirme süreçlerini oluşmuş, farklı “düşünceler” ya da “kuramlarla” sınırlama eğilimidir. Ancak bu süreçleri “duyular dünyasına” ya da tam tersine “pratik bilince” ya da bu temel anlamlandırıcı süreçleri dışlayacak biçimde tanımlanan “maddi toplumsal sürece” ya da ikincil bir konuma yerleştirmek sürekli yinelenen bir yanlışlar dizisidir. Çünkü “düşünceler”, “kuramlar” ve “gerçek yaşamın üretimi” arasındaki pratik bağlar anlamlandırmanın maddi toplumsal süreci içinde yer alır.

Ayrıca bu olgu anlaşıldığı zaman düşünceler ya da kuramlar dışında kalan ve bizim “sanat” ya da “edebiyat” adını verdiğimiz, genel “kültür” ve “dil” süreçlerinin normal öğeleri olan çok çeşitli eserlere indirgeme, soyutlama ya da özümseme dışında başka yollarla da yaklaşabiliriz. Kültürel ve edebi çalışmalarda ve özellikle de Marksist yaklaşımlarda (ki eskisinden çok daha tartışmalıdır) ele alınması gereken sav budur. Ancak o zaman da, değişik anlamlar taşıyan “ideoloji” ve “ideolojik” terimlerinin (“soyutlama” ve yanılısma” ya da “düşünceler” ve “teoriler” ya da hatta inançlar ya da anlamlar ve değerler “dizgesi”) geniş kapsamlı ve köklü bir betimleme için yeterince kesin ve pratik terimler olup olmadıkları tartışılabilir.

II. KÜLTÜR KURAMI

1. ALTYAPI VE ÜSTYAPI

Marksist kültür kuramı incelenirken ilkin belirleyici altyapı ile belirlenmiş üstyapı önermesi dikkate alınmalıdır. Kuramsal açıdan belki de incelememize bu noktadan başlamak istemeyebiliriz. Birçok açıdan ilk başta bu önerme kadar önemli sayılan ve aynı derece sahibi olan bir başka önermeden (toplumsal varlık bilinci belirler) yola çıkmak tercih edilebilir. Gerçekte bu iki önerme birbirinin karşısı değildir. Ancak altyapı ve üstyapı önermesi (ki değişmez ve kesin uzamsal bir ilişkiyi önerir) öteki önermenin oldukça özelleştirilmiş (en azından bazı kişilerce) ve bazen de kabul edilemeyecek bir biçimdir. Gene de Marx'tan Marksizme geçiş döneminde ve Marksizmin ana çizgisinin gelişiminde belirleyici altyapı ve belirlenmiş üstyapı önermesi Marksist kültür çözümlemesinin kilit anahtarını oluşturmuştur.

Bu önermenin Marx'ın *A Contribution to the Critique of Political Economy* kitabına yazdığı Önsözdeki (1859) bir bölümden kaynaklandığı kabul edilir:

Toplumsal yaşam üretiminde insanlar kendi istençlerinin dışında ve zorunlu olan ve maddi üretici güçlerin gelişiminde belli bir aşamanın karşılığı olan üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur, bu yapı yasal ve siyasal üstyapının gerçek temelini oluşturan ve toplumsal bilincin kesin biçimlerinin karşılığı olan bir yapıdır. Maddi yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. Bu görüş insanların bilinci varlıklarını belirler anlamına gelmez, tam tersine insanların bilinçlerini toplumsal varlıkları belirler. Gelişimlerinin belli bir aşamasında toplumun üretici güçleri varolan üretim ilişkileriyle ya da aynı ilişkilerin yasal bir dışavurumu olan- mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Üretici güçlerin gelişim biçimleri olan bu ilişkiler böylece bu gelişmeyi engellemeye başlarlar. Dolayısıyla toplumsal devrim dönemi başlar. Ekonomik temel değişmesi bütün üstyapının hızla değişmesine (dönüşmesine) yol açar. Bu dönüşümleri incelerken doğal bilimlerin kesinliği ile belirlenebilen ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümü ile insanların içinde yer aldıkları ve bu gelişkinin bilincine vararak ona karşı savaştıkları yasal siyasal, dinsel ya da felsefi

MARKSİZM VE EDEBİYAT

(kısaca ideolojik) biçimlerin ayrımı belirlenmelidir. (SW 1. 362-4)

Bu alıntı gerçekte herhangi bir kültür kuramının başlangıcı olamaz. Daha çok yasal ilişkileri ve devlet biçimlerini anlamak için tarihsel maddi yöntemin kullanılmasıdır. “Üstyapı” terimi ilkin açıkça “yasal ve siyasal” anlamında kullanılmıştır. (Marx’ın terimi “juristischer und politischer Überbau” biçiminde, tekil olarak kullanmasına karşın, İngilizce çevirisinde genellikle “yasal ve siyasal üstyapılar” olarak geçer.) “Toplumsal bilincin kesin biçimleri” bu yapının “karşılığındırlar”. Değişen üretici güçler ilişkileri ve üretim ilişkilerinden başlayan toplumsal devrim “insanların içinde bu çatışmanın bilincine vararak onunla “ideolojik biçimlerde” (ki artık bu biçimler yasal ve siyasal olduğu kadar “dinsel, estetik ve felsefi” biçimleri de içerir) savaşım verdikleri bir süreçtir. Bu deyişten daha sonraları çeşitli sonuçlar çıkartılmıştır ama gördüğümüz gibi gerçek metin oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla içinde “insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları” “kültürel” (“dinsel, estetik ve felsefi”) biçimler bütün “kültürel” etkinliğin bu özgül biçimlerden oluştuğu varsayımına gerek kalmadan tanımlanabilir.

Marx’ın “üstyapı” terimini ilk kullanışı daha değişiktir: *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon* da (1851-52) Marx şöyle yazar:

Mülkiyetin çeşitli biçimleri ve varoluşun toplumsal koşulları üzerinde çeşitli duygular, yarılsamalar, düşünme alışkanlıkları ve yaşam anlayışları olan tüm bir üstyapı yükselir. Sınıf kendi maddi temeline ve bu temelın karşılığı olan toplumsal koşullara göre bu duygular, yarılsamalar düşünce alışkanlıkları ve yaşam anlayışlarını üretir ve onlara biçim verir. Eğitim ve gelenek yoluyla bütün bu duygular, yarılsamalar, düşünce alışkanlıkları ve yaşam anlayışlarını edinen birey, bunlarla kendi davranışlarının gerçek neden ve öncüllerini oluşturduğunu sanabilir. (SW 1. 272-3)

Görülüyor ki bu oldukça farklı bir kullanımdır. Burada “üstyapı” terimi bir sınıfın tüm “ideolojisi” anlamında kullanılmıştır: Sınıfın “bilinç biçimi”; ve bu sınıfın kendini dünyada değerlendirme biçimleridir. Bu ve daha sonraki kullanımdan üç “üstyapı” anlamı ortaya çıkmıştır: a) varolan gerçek üretim ilişkilerini gösteren yasal ve siyasal biçimler; b) belirli bir sınıfın dünya görüşünü yansıtan bilinç biçimleri; c) insanların, içinde temel ekonomik çatışmanın bilincine vardıkları ve onunla savaştıkları bir süreç. Bu üç anlam bizim ilgamızı sırasıyla a) kuramlara; b) bilinç biçimlerine; c) siyasal ve kültürel pratiklere yönelir.

Bu üç alanın ilişkili olduğu bellidir ve çözümlemede karşılıklı ilişkilerinin araştırılması gerekir. Ancak karşılıklı-ilişkiler konusunda terimin (üstyapı) kendisi pek yardımcı olamaz çünkü terim sırasıyla her alana farklı bir biçimde uygulanır. Ayrıca bu pek de şaşırtıcı değildir, çünkü terimin kullanılışı kavramsal değil mecazidir. Kendi içinde çözümlenebilecek ama bir “temel” üzerine kurulduğu anlaşılmadan tam olarak kavramlamayacak olan, görülebilir ve biçimsel bir “üstyapı” anlamında kullanılmıştır. Aynı şey onun karşılığı olan mecazi terim için de söylenebilir. 1851-52’deki kullanımda bu

mecazi anlam yoktur ve belirli bir sınıf bilinci biçiminin kökenleri “mülkiyet biçimleri” ve “varolmanın toplumsal koşulları” olarak belirlenmiştir. 1859’daki kullanımda nerdeyse bilinçli bir mecazi anlam kazanmıştır: “toplumun ekonomik yapısı-yasal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği (erhebt) gerçek temel (die reale Basis)”. Daha sonra tartışmada gerçek temel “ekonomik temel”e (ökonomische Grundlage) dönüşmüştür. Belirli bir anlam sürekliliği olduğu açıktır ama ilişkinin bir yönünü anlatmak için kullanılan terimlerin çeşitliliği (“mülkiyet biçimleri, varoluşunun toplumsal koşulları”; “toplumun ekonomik yapısı”; “gerçek temel”; *Basis; Grundlage*) ilişkiyi oluşturan diğer terimin (her ne kadar bu terimin-Überbau; Üstyapı-gerçek anlamı değişken olsa bile) geçirdiği dönüşüme uygun değildir. Tartışmanın karmaşıklığının bir nedeni de İngilizce’de “altyapı” olarak kullanılan terimin (belki de ilkin Engels tarafından) başka dillerde farklı biçimlerde kullanılmasıdır (Fransızca’da genellikle *infrastructure*, İtalyanca’da *struttura* v.b).

Marx’tan Marksizme geçişte ve daha sonra açıklayıcı ve öğretici tanımların gelişiminde, ilk tartışmalarda kullanılan sözcükler ilkin kesin kavramlar olarak sonra da toplumsal yaşamın gözlemlenebilir “alanları”nı betimleyen terimler olarak yansıtıldı. İlk tartışmalardaki sözcüklerin esas anlamı ilişkiseldi ama terimler yaygın oldukları için a) görece sınırlandırılmış kategoriler ya da b) görece sınırlandırılmış etkinlik alanları öne çıkıyordu. Daha sonra bu iki anlam arasında ya zamansal (ilkin maddi üretim, sonra bilinç, sonra siyaset ve kültür) ya da mecazi, biraz daha zorlayarak uzamsal (görülebilir ve ayırdedilebilir “tabakalar” ya da “düzeyler - siyaset ve kültür daha sonra bilinç biçimleri v.b ve böylece “altyapıya” ulaşana dek) olarak bağlantı kurulur. “Üstyapı” ve “altyapı” sözcüklerinin ilk anlamlarında baş gösteren, yöneme ilişkin ciddi ve pratik sorunlar, sonraları genellikle giderilmiş, yolda da sözkonusu terimlerin yaygınlığına ve “altyapı”, “üstyapı” olarak dile getirilen kategori ya da alanların görece sınırlanmış olmalarına dayanan, böyle bir güvenden kaynaklanan yöntemler kullanılmıştır.

Aslında Marx ilk eleştirisinde düşünce ve etkinlik “alanlarının” ayrılmasını (bilincin maddi pratikten ayrı düşünülmesi gibi) ve özgül içeriğin (gerçek insan etkinlikleri) soyut kategorilerce dışlanmasını amaçlamıştır. Dolayısıyla “üstyapı” ve “altyapı” soyutlaması Marx’ın eleştirdiği düşünce tarzlarının köktenci bir uzantısıdır. Öbür tartışmalarda Marx’ın, bu tür bir tanımlamanın içsel zorlukları açısından bu görüşü desteklediği doğrudur. Ama sürekli bir çözümleme söz konusu olduğu ya da bu tür bir çözümlemenin bilincine vardığı zaman Marx kendi terimlerini belirli bir esneklikle ve özgül bir biçimde kullanmıştır. 1859’daki yaklaşımında “doğal bilimin kesinliği tarafından belirlenebilen, ekonomik üretim koşullarının çözümlemesi ile “ideolojik biçimlerin” çözümlemesi (bu çözümlemeye ilişkin yöntemler öteki kadar kesin değildir) arasında bir farklılık olduğu gözlemlenmiştir. 1857’de şöyle der:

Sanata gelince, bazı sanat şaheserlerinin genel toplumsal gelişmenin kesinlikle karşılığı olmadığı bilinen bir gerçektir; aynı şekilde bu eserler toplumun iskeleti olan maddi altyapıyla da ilişkili değildir.

Ancak Marx bu görüşü desteklemek için örneklediği Yunan sanatına ilişkin tartışmasında pek inandırıcı olamaz, ama “kesinlikle karşılığı değildir” sözü gerçek ilişkilerin karmaşıklığının anlaşıldığını gösterir. Engels, *Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* adlı denemesinde siyasal savaşımın “ekonomik temelini” nasıl bilinçle köreltildiğini ya da bütünüyle görünmez olduğunu ve yasal dizgenin nasıl ekonomik içeriğinden bağımsız olarak yansıtıldığını tartışır:

Daha yüksek ideolojiler, yani maddi ve ekonomik temelden uzaklaşmış olan ideolojiler felsefe ve din biçimini alırlar. Dolayısıyla anlayışlar ve onların maddi varoluş koşulları arasındaki ilişki gittikçe daha karmaşıklaşır ve aradaki bağlar dolayısıyla gittikçe belirsizleşir. Ama karşılıklı ilişki hâlâ geçerlidir.

Sadece karmaşıklığın değil aynı zamanda bazı bağlantıların bilinçte kaybolma yollarının da farkına varan böyle bir ilişkisel vurgulama tabii ki “üstyapı” ve “altyapı” soyut kategorilerinden (farklı alanlar görüşünü desteklemekle birlikte) çok farklıdır.

Kategoriler bütün ciddi Marksist çözümlemelerde soyut olarak kullanılmazlar. Ama genede belirli bir etkileri vardır. Pratik karmaşıklığın ilk ayırdeilişinde gerçekte *niceliksel* ilişkiler vurgulanmıştır. 19.yy’ın sonuna doğru normalde sürekli olan ilişkideki özel zorluklar ya da aksamalar artık gözlemleniyordu. Zaman “aralıkları” görüşü de aynı şekilde Marx’ın bazı sanat “şahaserleri” “kesinlikle toplumun genel gelişmesinin karşılığı değildir” görüşünden geliştirilmiştir. İlişkideki uyuşmazlık geçici bir “gecikme” ya da “düzensizlik” olarak dile getirilebilir. (Marx’ın çözümü ise farklıdır) Engels’in “daha yüksek ideolojilerin” görece *uzaklığı* (“daha da uzaklaşmış”) anlayışında da aynı temel model görülebilir. Engels’in Eylül 1890 tarihli Bloch’a mektubuna bakalım:

Maddeci tarih anlayışına göre, tarihte en son belirleyici öge gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Bundan fazlasını ne ben ne de Marx öne sürdük. Dolayısıyla herhangi biri bu görüşü tek belirleyici öge ekonomik ögedir biçiminde yorumlarsa, öermeyi anlamsız, soyut bir biçime dönüştürmüş olur. Ekonomik durum temeldir ama üstyapının çeşitli öğelerinde-sınıf savaşımının ve sonuçlarının siyasal biçimleri: Başarılı bir savaştan sonra kazanan sınıfın kurduğu kurumlar, v.b..yasal biçimler ve hatta bütün bu gerçek savaşımın, ona katılanların beyindeki tepkileri, yasal, siyasal, felsefi kuramlar, dinsel görüşler ve bu görüşlerin daha sonra dogmatik dizgelere dönüşmesi- tarihsel savaşımın gelişiminde etkileri vardır ve çoğu zaman bu savaşımın biçimini belirlerler. Bütün bu öğeler, bu sürekli rastlantısal ilişkiler grubu arasında (olayların ve nesnelerin iç karşılıklı-etkileşimleri önemsiz sayılabilecek kadar az olan ilişkiler) sonradan ekonomik hareketin kendini gerekli olarak gösterdiği bir karşılıklı-etkileşim söz konusudur. Aksi takdirde kuramın herhangi bir tarihsel döneme

uygulanması basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu.

Bu alıntı gerçek ve yöntemsel karmaşıklığın ayırdına varıldığını gösterir. Ve özellikle de daha sonra ayrı bir bölüm olarak tartışılacak olan “belirlenimcilik” ve bilincin “tepkiler” ya da “yansıma” olarak ele alınma sorunu için geçerlidir. Ancak Engels gerçek tarih ve “anlamsız, soyut bir deyim” arasına kesin bir ayırım koymakla birlikte ve yeni (ve kuramsal açıdan önemli) bir ayrımı farketmesine karşın-(sürekli rastlantısal ilişkiler grubu) sınırlı kategorileri -“temel” (“ekonomik öge”, “ekonomik durum” “ekonomik hareket”) ve “üstyapının” “çeşitli öğelerini”, (yasal, siyasal ve kuramsal) kategorileri yinelemenin ve onların normalde sürekli olan ilişkilerini engelleyen belirli kuraldışı durumları, düzensizlikleri belirtmenin dışında yeniden ele almamıştır. Bu önemli dönemin kuramsal tanım ve açıklamalarındaki en temel eksiklik maddi üretimle siyasal ve kültürel kurumlar, etkinlikle bilinç arasındaki ilişkilerin ayırdına varılmamasıdır. “Altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkinin” klasik özeti Plehanov’un “beş öge ayrımıdır: 1) üretici güçler devleti; 2) ekonomik koşullar; 3) toplumsal siyasal rejim; toplumsal insanın ruhu; 4) ve bu ruhun özelliklerini yansıtan çeşitli ideolojiler” (*Fundamental Problems of Marxism*, Moscow, 1922, 76). Bu ayırım çok yaygın olan “üstyapı” ve “altyapı ayrımından çok daha iyidir. Ama “öğeleri” belirli bir “sıraya” koyması yanlıştır, çünkü pratikte bu öğeler birbirinden ayrılamaz: Ancak çözümleme amacıyla bunlar birbirinden ayrılamaz da değildir, bu öğeler farklı “alanlar” ya da “öğeler” değil, gerçek insanların özgül etkinlikleri ve ürünleridirler. Yani çözümsel kategoriler genellikle idealist düşüncede olduğu gibi, çoğunlukla farkedilmeden özlü, içerik taşıyan betimlemeler haline gelirler ve bu betimlemeler daha sonra çözümleyici kategoriler olarak adına konuşmaya çalıştıkları bütün toplumsal süreç karşısında alışkanlığa dönüşen bir üstünlük elde ederler. Ortodoks eleştirmenler “altyapı” ve “üstyapı”yı birbirinden farklı somut bütünlükler olarak ele almaya başladılar. Ancak bu arada tarihsel maddeciliğin özellikle vurgulaması gereken süreçleri-soyut ilişkileri değil oluşturuvcu süreçleri-gözden kaçırmışlardır. Bu eksikliği gidermek için gösterilen başlıca kuramsal tepkiyi (“dolayımılama” düşüncesiyle bu tür süreçleri yeniden oluşturma çabası) ilerde tartışacağım.

Marksizmde “üstyapı ve altyapı” önermelerine karşı duyulan hoşnutsuzluk sonucu “üstyapı” yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu görüşü savunanlar her zaman, terimin karmaşıklığını, özünü ve “özerkliğini” ve özerk değerini vurgulamışlardır. Ama gene de asıl zorluk, ilişkiyle ilgili mecazi terimlerin, aralarında bağlantılar kurulmaya çalışılan ve görece özerkliğin ya da karmaşıklığın vurgulandığı soyut kategoriler ya da somut alanları kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Bu genişlemenin niteliğini “altyapı”da izlemek her zaman değişken olan “üst yapının” genişlemesini izlemekten daha önemlidir. Bu genişleme ve alışkanlık sonucu “altyapı” her zaman bir nesne (maddi varlığın tikel ve indirgemeci bir biçimi) olarak

görölmeye başlandı ya da ayrıntılı olarak belirtirken “altyapı” çok genel ve değışmez bir özellik edindi. “Altyapı” insanın gerçek toplumsal varoluşudur. “Altyapı” maddi üretici güçlerin gelişmesinin bir aşamasının karşılığı olan gerçek üretim ilişkileridir. “Altyapı” maddi üretici güçlerin belli bir aşamasındaki üretim tarzıdır. Tabii bunlar pratikte oldukça farklı önermelerdir. Ama hepsi de Marx’ın özellikle vurguladığı üretici etkinliklerden oldukça farklıdır. Marx “altyapının” bir kategoriye indirgenmesine karşı çıkmıştır:

Düşünsel ve maddi üretim arasındaki ilişkiyi incelemek için özellikle maddi üretimin genel kategori olarak değil, kendi belirlenmiş tarihsel biçimi içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Örneğin kapitalist üretim tarzının karşılığı olan düşünsel üretim ortaçağ üretim tarzının karşılığı olan düşünsel üretim tarzından oldukça farklıdır. Maddi üretim kendi özgöl tarihi içerisinde anlaşılmadıkça onun karşılığı olan düşünsel üretimin niteliğini ya da ikisinin arasındaki karşılıklı hareketi anlamak olanaksızlaşır. (*Theorien über den Mehrwert* cit. Bottomore and Rubel, 96-7)

“Gerçek toplumsal varoluşun”, “üretim ilişkilerinin” ya da “üretim tarzının” belirli bir aşaması incelenebilir ve anlaşılabilir ama bu belirli aşama etkinlikler bütünü olarak hiçbir zaman duruk ya da değışmez değildir. Marx’ın tarih anlayışındaki önermelerden en önemlisi de, gerçek gelişmede üretim ilişkileri ile toplumsal ilişkiler arasında derin çelişkiler olduğudur. Dolayısıyla bu güçlerin sürekli olarak değışme olasılığı vardır. “Altyapının” “nesnel” etkileri bu tür değışimleri ikincil duruma indirgemeseydi, üstyapının “değışimleri” yalnızca bu olgudan bile çıkarsanabilirdi. Ancak şimdiye dek alışkanlıkla değışimleri *mal ettiğimiz* “altyapının” da dinamik ve içsel olarak çelişkili bir süreç olduğunu anladığımız zaman birlikten karışıklık ilişkilerine uzanan gerçek insanlar ve insan sınıflarının özgöl etkinlikleri ve etkinlik tarzları- “üstyapı”nın çeşitli süreçlerini belirli duruk özelliklerle belirlemek için başvuru olan “alan” ya da “kategori” kavramından kendimizi kurtarabiliriz. Ancak terimlerin fiziksel durukluğu böyle bir olguyu anlamamızı engeller.

Dolayısıyla, Marksizmin gelişiminin tam tersine, incelenmesi gereken “altyapı” ve “üstyapı” değil, özgöl gerçek süreçlerdir, bu süreçlerde Marksist bakım açısına göre tek kesin ilişki karmaşık “belirlenimcilik” düşüncesiyle dile getirilen ilişkidir.

2. BELİRLEYİCİLİK

Marksist kültür kuramında en zor sorun “belirleyicilik” sorunudur. Marksizme karşı çıkanlara göre Marksizm indirgemeci ve belirleyici bir kuramdır: Hiçbir kültürel etkinlik kendi içerisinde ele alınmaz, her zaman belirli bir ekonomik durum ya da konumca belirlenmiş siyasal içeriğin ya da denetleyici ve daha önce varolan ekonomik içeriğin doğrudan ya da dolaylı dışavurumu olarak düşünülmüştür. 20.yüzyıl ortalarındaki Marksizm gelişmeleri açısından bu betimleme karikatür gibi görünebilir. Ama gene de bu görüşün yaygın bir Marksizm biçiminden ortaya çıktığı yadsınamaz. Tabii ki bu biçimde ve daha çağdaş Marksist düşüncede belirleyicilik düşüncesi kökten (hem Engels’in Bloch’a yazdığı mektupta sözünü ettiği tür belirleyicilik, hem de daha çağdaş olan “aşırı-belirleyicilik”- İngilizce’de anlaşılması oldukça zor bir terim çünkü çok çeşitli etmenler tarafından belirlenmiş anlamında kullanılıyor- düşüncesi çeşitli biçimlerde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerden bazıları psikolojideki (yenilenmiş bir Freudculuk) ya da zihinsel ya da biçimsel yapılarıdaki (biçimcilik, yapısalcılık) belirleyicilik düzeyleriyle bütünleşmek için ilk Marksist vurgulamadan vazgeçmişlerdir. Bu yeniden değerlendirmeler tabii ki önermede bazı zorlukların olduğunu belirtirler. Ancak Marksizme karşı çıkanlar bu değerlendirmelerden hoşnutlurlar çünkü onlar Marksizm tehlikesinden kaçınmak ve Marksizmin dogma olduğunu göstererek onun geçersizliğini vurgulamak isterler. Dolayısıyla bu tehlikenin ne olduğunu araştırmak gerekir. Belirleyicilik anlayışını içermeyen bir Marksizm aslında değersizdir. Belirleyicilik anlayışlarının çoğunu içeren bir Marksizm de artık gücünü kaybetmiştir.

Önermenin asıl kaynağı olan, 1859 Önsözündeki ünlü bir bölümle başlayabiliriz. Bu bölümü Marx’ın Almanca metninin yanı sıra İngilizce çevirisinden de okurken “belirlemek” sözcüğünün dilsel karmaşıklığının farkına varırız. Marx *bestimmen* sözcüğünü kullanır; *bestimmen* sözcüğü alıntılanan bölümde dört kere kullanılmıştır. İngilizce çeviride “belirlemek” sözcüğü üç kere kullanılmıştır. Bunlardan biri özgün bölümde bulunmayan biçimsel bir yinelemedir, öteki ise oldukça farklı bir sözcüğün (*konstatieren*) çevirisidir. Burada belirtilmek istenen çevirinin yeterliliğinden çok bu sözcük

grubunun olağanüstü dilsel karmaşıklığıdır. Bu karmaşıklığı İngilizce'deki "belirlemek" sözcüğünü inceleyerek görebiliriz.

"Belirlemek" sözcüğünün ilk anlamı "sınır koymak"tır. Olağanüstü gelişmesinde sözcüğün bir çok özgül sürece uygulanan anlamı da çok sorunsallı olan harekete bir sınır koymak ve dolayısıyla hareketi sona erdirmektir. Bir hesabın, bir kontratın, bir çalışmanın belirlenmesi bir düşünce olarak oldukça kolaydır. Bir otorite tarafından belirlenmek ilkin kolaydır ama onu yerleştiren özgül hareketin ötesinde ve hatta dışında bir şeye değindiği için aynı zamanda önemli sorunlara neden olur. "Belirleyicilik" anlayışının gelişiminde dışsallık duygusunun kesin bir etkisi vardır. "Belirleyicilik" anlayışında bir güç (Tanrı, Doğa ya da Tarih) bir hareketin ya da sürecin sonucunu kendi bireylerinin istenci ve arzusu dışında denetler veya belirler. Bu soyut bir belirleyiciliktir ve çoğunlukla görünüşte aynı olan içkin belirleyicilikten farklıdır, içkin belirleyicilikte sürecin özsel niteliği ya da oluşturucularının özellikleri sürecin sonucunu belirler (denetler): Bu durumda nitelik ve özellikler "belirleyicidirler". "Tanrının belirli düşünce ve önbilgisi" (Tyndale) soyut görüşü özellikle doğa bilimlerinde bir sürecin oluşturucuları ve içkin özelliklerinin kesin bilgisini temel alan "belirli koşullar" ya da "belirlenmiş yasalar" görüşüne dönüştürülmüştür. Soyut görüş eyleme katılanların güçsüzlüğünü gerektirir. "Bilimsel" görüş ise değişmez ya da oldukça duruk özellikler gerektirir; bu durumda değişim, değişmiş (ancak anlaşılabilir ve bu anlamda da önceden bilinebilir) koşullar ve birleşimler sorundur.

Marksist belirleyicilik en azından ilk aşamasında bu "bilimsel" görüşü benimsemiştir.

İnsanlar sürdürdükleri toplumsal üretimde kendi istençlerinin dışında belirli ilişkilere girerler...belirli bir gelişim aşaması...(SW, i, 362)

İngilizce çevirideki "belirli" sözcüğü Marx'ın kullandığı *bestimmen* karşılığıdır. Maddi aşamanın şimdiki durumu ve onun karşılığı olan toplumsal ilişkiler bu anlamda "duruk"turlar:

İnsanların içinde bulundukları üretici güçler toplamı toplumun koşullarını belirler... (Alman İdeolojisi, 18)

Belirlenmiş koşullar terimini bu anlamıyla kavradıktan sonra "ekonominin" "kesinlikle nesnel koşulları", ve "demir yasaları" vurgulayan Marksizmin gelişimini anlamak kolaylaşır. Bu etkili yorumda Marksizm ekonominin nesnel dışsal dizgesinin "yasalarını" keşfetmiştir ve her şey eninde sonunda, doğrudan ya da dolaylı olarak bu yasalara boyun eğer. Ancak belirlenmiş koşullar terimi başka anlamlar da edinebilir. "Girerler" ve "içinde bulundukları" sözcüklerini anımsayarak sürecin herhangi bir belirli döneminde nesnel koşulların üstünlüğünü vurgulayabiliriz. Sonuçta bu pratikte oldukça farklı

bir görüşe yol açan Engels'in Bloch'a yazdığı mektupta savunduğu görüştür: "Kendi tarihimizi kendimiz yaparız, ancak çok belirli varsayımlar ve koşullara göre oluştururuz tarihimizi". Bu görüş başka gelişmeye karşı dolaysız bir eylem düşüncesini sergiler: "Kendi tarihimizi kendimiz yaparız". Bu durumda "belirli" ve "nesnel" varsayımlar ve koşullar bu eylemi niteleyen terimlerdir: Aslında "sınır koymak" anlamında "belirlemek".

"Belirleme"nin "sınır koymak" anlamıyla içkin ve önceden bilinebilir gelişmeye bağımlı olan tüm bir sürecin "yasaları" anlamı arasındaki temel ayrım oldukça kolay anlaşılır ama "belirlemek" sözcüğünün değişen anlamlarından dolayı kolayca gözden kaçabilir. En önemli sorun "nesnel" koşulların ne dereceye kadar *dışsal* olarak kabul edildikleridir. Marksizmde tanım gereği nesnel koşullar maddi dünyadaki insan eylemleridir ve ancak bu eylemlerin sonucu olabilirler ve dolayısıyla ancak *tarihsel* nesnellik herhangi belirli bir dönemde insanların içine doğdukları ve dolayısıyla içine "girdikleri" "ulaşılabilir" koşullar- ile soyut nesnellik (soyut nesnellikte "belirleyici" süreç insanların "istençlerinin dışında") gelişir, ancak görüş bu insanların bu süreci devraldıkları tarihsel anlamda kullanılmamıştır, yalnızca mutlak bir anlamda insanların bu süreci denetleyemediklerini belirtir; insanlar yalnızca bu süreci anlamaya ve kendi eylemlerini ona göre düzenlemeye çalışabilirler) arasında gerçek bir ayrım söz konusu olabilir.

Bu soyut nesnellik Marksizmde daha sonra "ekonomizm" olarak bilinen görüşün temelidir. "Ekonomizm" felsefi ve siyasal bir öğreti olarak değerli değildir ama tarihsel olarak anlaşılması gerekir. Soyut belirleyiciliğin gelişmesinin en güçlü nedeni geniş kapsamlı kapitalist ekonominin tarihsel yaşantısıdır. Marksistlerin dışında bir çok insan kapitalist ekonomide sürecin denetiminin kendilerinin dışında olduğu ya da en azından pratikte kendi istenç ve arzularının dışında geliştiği ve dolayısıyla kendi "yasalarıyla" yönetildiğinin kabul edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Böylece eleştirel ve devrimci bir öğreti yalnızca ilke düzeyinde değil aynı zamanda pratikte de edilgenlik ve şeyleştirme biçimlerine dönüştü, zaten bu yeni biçimlere karşı farklı bir "belirleyicilik" anlamı gelişmeye başlamıştı.

Başka bir deyişle soyut belirleyiciliğin bir anlamda belirlenmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Soyut belirleyicilik gerçek tarihsel sınırlarına ilişkin yaşantısıyla koşullanmış olan bir yorum ve tepki biçimidir. "Belirlenmiş" doğal yasalar ile "belirlenmiş" toplumsal süreçler arasındaki kesin farklılık bir yandan dil karmaşasından öte yandan da özgül tarihsel yaşantıdan ötürü gözden kaçmıştır. İki türlü bilginin de "bilimsel" olarak nitelenmesi karışıklığa yol açmıştır. Ama "nesnel sınırların" yaşantısı olarak bir "belirleyicilik" anlamını korumak mümkün müdür? Olumsuz bir anlam olarak bu kesinlikle önemlidir ve Marx'ta sık sık başvurmuştur. Yeni toplumsal ilişkiler ve bu ilişkiler dolayısıyla mümkün olan yeni etkinliklerin ortaya çıkacağı düşünülebilir ama belirli bir üretim tarzının belirleyici sınırları pratikte gerçek toplumsal değişim tarafından aşılmadıkça bu etkinlikler hiçbir zaman sağlanamaz. Örneğin bu görüş, egemen kapitalizm-

de insanın özgürleşmesini savunan Romantik dürtünün tarihidir.

Ancak bu görüşü bu biçimde dile getirmek yeni bir edilgen ve nesnel model oluşturmak demektir. Engels de aynı yanılgıya düşmüştür:

Tarihsel olay, bir bütün olarak istençdışı ve bilinçdışı işleyen güç ürünü olarak değerlendirilebilir.

Burada toplum nesnelleştirilmiş (bilinçdışı ve istençdışı) genel süreçtir ve “bireysel istençler”de tek alternatif güçlerdir. Ama bu burjuvaya ilişkin bir toplum görüşüdür. Daha sonra Freudculuk akımında bu görüş belirli bir biçimde geliştirildi ve ekonomizme ve ekonomik belirleyiciliğe karşı çıkan Marksist-Freudcu bireşimlerin temelini oluşturdu. İster bu biçimde, ister “kapitalist toplum” ya da “kapitalist üretim tarzının toplumsal ve kültürel biçimleri” olarak genelleştirilmiş olsun, toplum belirleyiciliğin yalnızca sınır koyma olarak anlaşılmasından dolayı başlıca olumsuz güç olarak değerlendirilir. Ancak “toplum” ya da “tarihsel olay” kategorik olarak hiçbir zaman “bireyler” ve “bireysel istençlerden” soyutlanamaz. Böyle bir ayırım “bilinçdışı” işleyen yabancılaşmış, nesnelci bir toplum görüşüne ve bireylerin “toplumsal-öncesi” ya da hatta topluma-aykırı olarak değerlendirilmesine yol açar. Ve böylece “birey” ya da “jenotip” olumlu aşırı-toplumsal güçler haline gelirler.

Belirleyicilik kavramının bir bütün olarak devreye girmesi gereken nokta burasıdır. Çünkü pratikte belirleyicilik hiçbir zaman yalnızca sınır koymak demek değildir; aynı zamanda baskı uygulamaktır. İngilizce'deki “belirlemek” anlamı da işte budur: Belirlemek ya da bir şey yapmak üzere belirlenmek amaçlı ve istençle yapılan bir harekettir. Tüm toplumsal süreçte bireysel olarak yaşantılanabilen ama her zaman toplumsal eylemler (aslında da özgül toplumsal biçimlenmeler) olan bu olumlu belirlenimlerin sınırlar olarak yaşantılanan olumsuz belirlenimlerle çok karmaşık ilişkileri vardır. Çünkü bu olumlu belirlenimler hiçbir biçimde yalnızca sınırlamalara bir zorlama değildirler. Çoğunlukla da verili bir toplumsal tarzın biçimlenmesinden ve atılımından türeyen zorlamalardır. Toplumsal tarzı sürdürmek ve yenilemek için hareket etmeye zorlamak. Bunlar aynı zamanda amaçları ve talepleri henüz anlaşılmayan yeni biçimlenmelerce uygulanan zorlamalardır. “Toplum” hiçbir zaman yalnızca toplumsal ve bireysel doyumu sınırlayan “ölü bir kabuk” değildir. Toplum aynı zamanda çok güçlü baskıları olan oluşturuş bir süreçtir. Bu baskılar siyasal, ekonomik ve kültürel biçimlenmelerde dışa vurulurlar ve içselleşerek “bireysel istençler” haline gelirler. Bu tür bir belirleyicilik -sınırların ve baskıların karmaşık ve karşılıklı-ilişkili süreci- toplumsal sürecin bütününde söz konusudur ve başka hiçbir yerde görülmez: Ne soyutlanmış “üretim tarzında” ne de soyutlanmış “psikoloji” de. Belirleyiciliği denetleyici olarak görülen ya da ön bilgi için kullanılan özerk kategorilerin farklılaştırılmasını temel alarak soyutlanmak, gerçek toplumsal süreç olan (hem etkin ve bilinçli hem de edilgen ve nesnelleştirilmiş tarihsel yaşantı) özgül ve her zaman ilişkili belirleyicileri anlaşılmaz

kılmak demektir.

“Aşırı-belirleyicilik” kavramı özerk *kategorilerin* soyutlanmasını önlemek ve aynı zamanda da görece özerk olan ancak gene de karşılıklı-etkileşen *pratikleri* vurgulamak amacını taşır. En olumlu biçimlerinde “aşırı-belirleyicilik” kavramı (soyutlanmış üretim teknikleri ve tarzların güçlerini değil de çoğul güçleri kabul etmesi, ve daha sonra bu güçleri ideal bir bütünlüğün öğeleri olarak değil de belirli tarihsel durumlarda yapılaşmış güçler olarak değerlendirmesi) tarihsel olarak yaşanmış durumları ve pratiğin karmaşıklığını anlamak açısından başka bir kavramdan çok daha yararlıdır. Özellikle de “çelişkileri” ve belirli (belirleyici) yasalara göre gelişmesi beklenen kuramsal olarak soyutlanmış (belirleyici) durum ya da hareketin özellikleri olarak kolayca soyutlanabilen “diyalektiği” anlamak için yararlıdır. Herhangi bir toplumda farklı pratiklerin (pratik bilinç biçimleri) görece özerkliği ve görece uyumsuzluğu gerçek gelişmeyi etkiler, hem de belirleyiciler olarak baskılar ve sınırlamalar anlamında etkiler. Ancak gene de kavramda bazı belirsizlikler vardır. Bu kavram Freud tarafından bir belirtinin [*semp-tomun*] yapılaşmış çok çeşitli nedenselliğini belirtmek için kullanılmıştır: Frankfurt Okulu’nun *diyalektik imge* kavramına çok yakın bir kullanım. Daha sonraki kuramsal kullanımlarında bu anlamın izleri görülür (örneğin bu kavramı Marksizme uygulayan ancak kavramın olumlu öğelerini ideolojiye ilişkin eserlerine uygulayamayan Althusser’de). “Belirleyicilik” gibi “aşırı-belirleyicilik”de daha sonra karmaşık yollarla bile olsa kendi içsel yapısal ilişkilerinin yasalarıyla “gelişen” bir yapıya(belirti) indirgenebilir. Bir çözümleme biçimi olarak oldukça etkilidir ancak yapıyı soyutladığı için ilgiyi bütün pratiğin ve pratik bilincin gerçek konumundan uzaklaştırabilir: “pratik etkinlik...insanların pratik gelişim süreci”. Belirlenmiş ya da aşırı-belirlenmiş yapıların kategorisel olarak nesnelleştirilmesi “ekonomizmin” yanılgısını daha ciddi bir düzeyde yinelemektir, çünkü artık böyle bir nesnelleştirme yalnızca ekonomizmi değil bütün yaşanmış, pratik ve eşitsiz oluşmuş ve oluşturucu yaşantıyı kapsadığını (ve bazen de gururla) ileri sürüyordu. İster ekonomizmde olsun ister alternatif yapısalcılıkta olsun böyle bir yanılgının nedenlerinden biri de “üretici güçlerin” yapısının yanlış anlaşılmasıdır.

3. ÜRETİCİ GÜÇLER

“Altyapı” ve “üstyapı” tartışmalarının temelinde “üretici güçler” kavramı yatar. Bu kavram hem Marx’ın kendi yazılarında hem de daha sonraki Marksizmde çok önemlidir. Ancak “üretici güçler” aynı zamanda da çok değişken bir kavramdır ve geçirdiği değişimler Marksist kültür kuramı açısından özellikle önemlidir.

Asıl zorluk bu kavrama ilişkin kilit sözcüklerin -*üretmek, ürün, üretim, üretici*- kapitalizmin gelişimi süresince özel bir gelişim göstermiş olmalarıdır. Dolayısıyla kapitalizmi çözümlemek onu farklı bir “üretim” süreci olarak görmek ve ona genel bir süreç olarak yaklaşmaktır. Esas sorun genel sürecin kapitalist üretimin özgül ve sınırlayıcı terimleriyle daha kolay tanımlanmasıdır. Marx “genel üretim” ile “kapitalist üretimi” kesinlikle birbirinden ayırmıştır. Gerçekte Marx’ın genellikle eleştirdiği nokta, kapitalist üretimin siyasal ekonomisi dolayısıyla kendi özgül ve tarihsel koşullarını evrenselleştirmek iddiasıdır. Marx “kapitalist üretimi” kendi terimleriyle çözümlemiştir ve aynı zamanda da gerçekte belki geleceği belki de geçmişi göz önünde bulundurarak daha genel ya da tarihsel olarak farklı süreçler için geçerli olan terimleri kullanmak zorunda kalmıştır. Kendisi şöyle yazar:

“Genel üretim” bir soyutlamadır ama ortak özellikleri ayıklayarak, belirlediği ve dolayısıyla da bizi yinelemeden kurtardığı için akılcı bir soyutlamadır. Ancak karşılaştırma yoluyla ortaya çıkan bu genel ya da ortak özellikler, oluşturucu öğelerinin çok farklı ereklere olan, çok karmaşık bir şey oluştururlar.... Bütün üretim aşamalarının bizim düşüncemizde genelleştirdiğimiz ortak ereklere vardır, ancak üretimin genel koşulları, üretim tarihinde gerçek hiçbir aşama oluşturmayan soyut kavramlardır. (*Grundrisse*, 85)

Ayrıca belirtmek gerekir ki “maddi üretim” kavramı soyut bir kavramdır ama pratik amaçlar içinde aynı şekilde akla uygundur. Bir soyutlama olarak (örneğin burjuva siyasal ekonomisinde) tüketim, dağıtım ve değiş tokuş gibi kategorilerden farklılaştırılabilir; ve bütün bu kategoriler de hem toplumsal ilişkilerden, içinde özgül ve değişken karşılıklı ilişkileri olan etkinliklerini sürdürdükleri bir toplum biçiminden hem de kendilerinin tek somut var olma

ÜRETİCİ GÜÇLER

biçimleri olan kişisel etkinliklerden ayrılabilirler. Ancak kapitalist toplumda “maddi üretim”, sermaye, emek ücreti ve mal üretimi biçiminde anlaşılabilen belirli ve özgül bir biçimdir. Bu “maddi üretimin” yapısını anlamak istiyorsak ilkin maddi üretimin de belirli üretim biçimlerinin toplumsal olarak gelişimi tarafından üretildiğini anlamak gerekir. Bu “maddi üretim” içinde gerçek tarihsel gelişimlerden dolayı,

maddi yaşam genellikle amaç ve bu maddi yaşamın üretimi, emek de, (şimdi mümkün olan tek ama.... olumsuz kişisel etkinlik biçimi) araç olarak görünür. (*Alman İdeolojisi*, 66)

Ayrıca kapitalist toplumda

Üretici güçlerin bireylerden bütünüyle bağımsız ve ayrı bir görünümü vardır, ve bireylerin yanı sıra kendi içinde var olan bir dünya oluşturur gibidirler. (*Alman İdeolojisi*, 65)

Şu halde “üretici güç” nedir? “üretici güç” gerçek yaşamı üreten ve yeniden üreten bütün araçlardır. “Üretici güç”ün tarımsal ya da endüstriyel üretim biçimi olduğu düşünülebilir ama böyle bir biçim zaten belirli bir toplumsal çalışmanın ve belirli bir toplumsal bilginin gelişimi ve uygulanmasıdır. Bu özgül toplumsal çalışmanın ya da bu özgül toplumsal bilginin üretimi üretici güçlerle sağlanır. Dünyadaki bütün etkinliklerimizde yalnızca ihtiyaçlarımızı gidermeyiz, aynı zamanda yeni ihtiyaçlar ve yeni ihtiyaç tanımları da üretiriz. Bu insana özgü tarihsel süreçte biz kendimizi ve toplumumuzu üretiriz ve hem tarz hem de alan olarak kendisi de değişken olan “maddi üretim” bu gelişen ve değişebilen biçimlerde oluşur.

Ancak bu önerme gerçekten Marx’ın temel önermesi ise nasıl oluyor da çok daha sınırlı bir “üretici güçler” tanımı ve “maddi” ya da “ekonomik” “temel” ile “maddi üretimin” soyutlanması ve farklılaştırılması görüşü Marksizmde yalnızca egemen olmakla kalmayıp aynı zamanda Marksizmi tanımlayan bir görüş olabiliyor? Bunun bir nedeni tartışmanın izlediği yoldur. Bütün toplumsal sürecin çeşitli bölümlerini soyutlayan ve farklılaştıran Marksizm değil Marksizmin karşı çıktığı ve halen de çıkmakta olduğu dizgelerdir. Siyasal biçimlerin, felsefi ve genel düşüncelerin maddi toplumsal süreçten bağımsız ve bu sürecin “üzerinde” olduğu görüşü gerekli bir karşı-sav yarattı. Ancak bu sav gereğinden çok abartıldı ve sonuçta kendi karşı çıktığı yanılığını başka sözcüklerle yineler hale geldi.

Ancak bunun dışında daha köklü nedenler de vardır. Kapitalist bir toplumda yaşıyorsanız kapitalist biçimleri incelemeniz gerekir. Marx ve biz “üretici güçlerin kendine yeterli bir dünya oluşturur gibi gördükleri” bir dünyada yaşıyoruz. Dolayısıyla yalnızca bu şekilde görünmekle kalmayıp bazı bakımlardan gerçekten de böyle olan üretici güçlerin işleyişini inceleyen onları evrensel ve genel olarak, betimlemek ve onların öteki etkinliklerle ilişkilerinin “yasalarını” temel doğrular olarak görmek yanılığına düşebiliriz.

Dolayısıyla Marksizm çoğunlukla özellikle burjuvaziyle ilgili kapitalist bir maddecilik görünümüne büründü. “Üretici güçleri” “endüstri” olarak (ve hatta “ağır endüstri”) değerlendirebiliyordu. “Endüstri” sözcüğü ancak “Endüstri Devriminde” çalışkan insanın etkinliği anlamını değiştirerek üretici kurumları betimleyen bir anlam kazandı: “Kendine yeterli bir dünya”, tabii ki bunlar kapitalist kurumlardır ve üretimin kendisi şimdilerde kullanılan “eğlence endüstrisi” ya da “tatil endüstrisi” gibi betimlemelerde olduğu gibi kapitalist ögenin yanında ikinci plana itilmişti. Bütün insan etkinlikleri (“kişisel” ya da “estetik” olarak adlandırılanlar dışında) gittikçe daha etken bir biçimde kapitalist kurumların norm ve tarzlarına indirgendiydi. Hem bu konuda direnen hem de ona karşı çıkan Marksist düşünür pratikte bir belirsizlik içine düşmüştür. Gerçekte böyle bir vurgulama karşı çıkışın etkisini azaltmıştır. Bu durumda tepkinin “çok-maddeci”, “kaba maddecilik” olduğu söylenmiştir. Aslında gerçek olan şudur ki böyle bir tepki hiçbir zaman yeterince maddeci olamamıştır.

“Kendine yeterli düzen” kavramı üretici güçlerin maddi niteliğini görmezlikten gelir. Gerçekte böyle bir kavram bu tür bir toplumun doğasını görmezlikten gelme biçimidir. Kapitalist bir toplumda “üretim” pazar için mal üretimi anlamında kullanılıyorsa bu durumda öbür üretim çeşitleri ve üretici güçler için farklı ama yanıltıcı terimler bulunur. Genellikle görmezlikten geline “siyasetin” doğrudan maddi üretimidir. Gene de herhangi bir egemen sınıf maddi üretimin büyük bir bölümünü siyasal düzen sağlamak için harcar. Kapitalist bir pazar sağlayan toplumsal ve siyasal düzende de (tıpkı onu yaratan toplumsal ve siyasal savaşımın gibi) yapısı gereği maddi bir üretimdir. Herhangi bir egemen sınıf değişik olmakla birlikte çeşitli maddi yollarla (şatolar, saraylar ve kiliselerden cezaevleri, ıslahevleri ve okullardaki, savaş silahlarından denetlenmiş basına uzanan çeşitli yollar) toplumsal ve siyasal bir düzen üretir. Bunlar hiçbir zaman üstyapısal etkinlikler değildir. Bunlar içinde kendine yeterli bir üretim tarzının sürdürülebileceği maddi üretimdir. Bu sürecin karmaşıklığı özellikle ileri kapitalist toplumlarda daha çok belli olur, kapitalist toplumlarda “üretim” ile “endüstriyi” aynı şekilde maddi olan “savunma”, “yasak ve düzen”, “yoksullara yardım” “eğlence” ve “kamuoyu”nun maddi üretiminden ayırmak söz konusu değildir. Toplumsal ve siyasal düzenin üretiminin maddi niteliğinin bilincine varılmayınca bu özelleştirilmiş (ve burjuva) maddecilik aynı zamanda kültürel düzenin maddi olduğunu da farketmedi. Bu durumda üstyapı kavramı indirgeme değil bir kaçırdır.

Ancak üretici (endüstriyel) güçlerin “kendine yeterli dünya” düşüncesini reddeder ve üretici güçleri bir bütün olarak toplumsal sürecin herhangi bir etkinliği olarak betimlersek gerekli bir eleştiri yapmakla birlikte en azından ilk başta özgüllüğü yitirmiş oluruz. Bu sorun daha sonraki tartışmanın konusudur; biz ilkin kültürel çözümlemede “üretici güçler” ve “üretimin” olumsuz etkilerini belirleyeceğiz. Bu olumsuz etkileri en iyi Marx’ı inceleyerek görebiliriz. *Grundrisse*’de şöyle bir not vardır: Pişan yapımcısı üretici

ÜRETİCİ GÜÇLER

bir emek sarfeden üretici bir işçidir oysa ki piyanist, üretici bir işçi değildir, çünkü emeği sermayeyi yeniden üreten bir emek değildir. Böyle bir ayrım kapitalizm, için geçerli değildir, çünkü kapitalizmde yalnızca aletlerin üretimi değil aynı zamanda müzik üretimi de kapitalist üretimin önemli bir koludur. Ancak temelde önemli bir yanlış daha yapılmıştır.

Kapitalist toplum çözümlemesinde Marx hem burjuva siyasal ekonomi kategorileri çerçevesinde hem de bu kategoriler dışına taşarak incelemeler yapıyordu. Gerçekte “üretici emek” ayrımı bu bölümde Adam Smith’in görüşünden geliştirilmiştir. Bu ayrım, burjuvazi göz önüne alındığı zaman halen bir anlam taşıyabilir (ya da bir anlam taşıyacak biçimde geliştirilebilir). Bu durumda üretim, ham maddeleri metaya dönüştürmektir, bu meta’lar daha sonra dağıtım ve değiş tokuş dizgesine girerler. Dolayısıyla piyano bir metadır; müzik meta değildir (ya da değildir). Bu düzeyde kapitalizm çözümlemesinde doğal olarak “sanat ve düşünceler bölgesi”, “estetik,” ideoloji” ya da “üstyapı” olarak ayrılması gereken tüm etkinliklerin yansıtılması (yabancılaşması) sonucuyla karşılaşınca dek pek bir sorun çıkmaz. Ancak burdan sonra bu etkinliklerin hiçbiri artık oldukları gibi, gerçek pratikler, tüm maddi toplumsal sürecin (bir bölge, bir dünya ya da üstyapı değil de özgül koşulları ve amaçları olan çeşitli ve değişken üretici güçler) öğeleri olarak kavranamazlar. Bu gerçeği görememek yalnızca bu endüstriyel maddeciliğin terimlerinden türetilmiş çözümleme biçimlerinde olduğu gibi bu pratiklerin gerçekleriyle ilişkiyi kaybetmek demek değildir. Bu gerçek görülmedikçe bütün bu pratikler arasında ve bu pratiklerle “üretim”, “altyapı”, ve “kendine yeterli dünya” olarak soyutlanan öbür pratikler arasında çeşitli ilişkiler kurma ve betimleme sürecine girilir. Böyle bir tutum zor bir sorunu bütün bütüne tersinden incelemeye çalışmaktır. Bu tür tavırların başarıyla sonuçlandığı da görülmüştür ama gene de doğru bir yaklaşımla üretici etkinlikleri yalnızca bazılarının maddi olduğunu varsaymadan incelemek daha mantıklıdır.

4. YANSITMADAN DOLAYIMLAMAYA

Üretici güçler ve belirleme sürecini sınırlı bir biçimde yorumlayan altyapı-üstyapı formülüne göre sanat ve düşünce “yansıtma” olarak betimlenir ve hatta yansıtma kuramı olarak ele alınır. “Yansıtma” mecazının sanat ve düşünceler çözümlemesinde uzun bir tarihi vardır. Gene de çağrıştırdığı fiziksel süreç ve ilişki temelde farklı olan bazı kuramlara uygundur. Dolayısıyla sanat “gerçek dünyayı yansıtır”, “doğaya ayna” tutar gibi tanımlar yapılabilir ama böyle bir tanımın her sözcüğü tartışmalara yol açmıştır. Sanatın “yalnızca görüntüleri” değil bu “görüntülerin” ardındaki “gerçekliği” dünyanın “iç yapısını” ya da “oluşturucu biçimlerini” yansıttığı ileri sürülebilir. Ya da sanatın “cansız dünyayı” değil de sanatçının zihnindeki dünyayı yansıttığı savunulabilir. Bu görüş çok çeşitli tartışmalara neden olmuştur.

Maddecilik bu görüşlere karşı çıkar. Gerçek dünya maddi ise oluşturucu biçimleri görülebilir ama bu biçimler hiçbir zaman metafiziksel olmayacaklardır ve yansıtma zorunlu olarak maddi bir gerçekliğin yansıması olacaktır. Bu görüş “sahte” ya da “çarpıtılmış” yansıtma kavramına yol açar. “Sahte” veya “çarpıtılmış” yansıtma herhangi bir şey (metafizik, “ideoloji”) doğru yansıtmayı engeller. Aynı şekilde “sanatçının zihni”de maddi olarak koşullanmış; dolayısıyla onun yansıması da bağımsız değildir ve maddi bir işlemdir.

Marksist düşüncede iki maddecilik görüşü yaygınlaştı. İlk görüşte bilinç “tepki, gölgeler, yankılar, yüceltme” olarak yorumlanır; bu görüş ideoloji kavramlarının biriyle ilişkili olarak tartışılmıştı. Ancak bu indirgemeci açıklamaya zorunlu bir ek olarak maddi dünyanın gerçek bilgisini temel alan “bilimsel doğru” olarak bir bilinç yorumu vurgulandı. Bu görüş “bilgi” ve “düşünce” açıklamalarını kapsayacak şekilde genişletilebilir ancak belirli nedenlerden ötürü “sanatı” kapsam dışı bıraktı. Bu görüşte en yaygın sanat açıklaması olgucu kuramdır olgucu kuramda “yansıtma” mecazi önemli bir rol oynar. Sanatın gerçek işlevi “gerçekçilik” ya da “doğalcılık” [natüralizm] (bilim terimlerinden etkilenmiş olan 19.yy terimleri) ilgili olarak tanımlandı. Sanat gerçekliği yansıtıyordu; yansıtmadığı zaman ya sahtedir ya da

önemsizdir. Peki gerçeklik nedir? Şimdi genellikle “altyapı” olarak betimlenen (sanat da “üstyapının” bir bölümüdür) “gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi”. Buradaki belirsizlik çok açıkça belirlidir. Nesnelerin maddiliğiyle dile getirilen gerçek dünyaya ilişkin bir öğreti bir çeşit sanat kuramına yol açar: nesneleri (insan davranışlarını da nesneler olarak kabul eder) “gerçekten olduğu gibi” gösteren bir kuram. Ancak böyle bir kuram “altyapı” bir nesne olarak ele alınırsa mümkün olabilir. (Bu daha önce tartıştığımız bir gelişmedir.) “Altyapı”nm bir süreç olduğu kabul edilirse çok kesin görünen nesne-yansıtma modeli oldukça karmaşık bir hal alır.

“Gerçekçilik” ve “doğalcılık” tanımlarında bu karmaşıklık giderilmeye çalışılmıştır. İlk başta her iki terim de toplumsal insan bilgisine köktenci ve din dışı bir tavırla yaklaşmıştır. Doğalcılık doğaüstücülüğe [supernatüralizm] karşı bir seçenek; gerçekçilik ise yanıltıcı “romantikleştiren”, “mitlerle işleyen”, “güzelleştiren” sanata karşı bir seçenek sunuyordu. Ancak her iki kavramın da “gerçek biçimiyle nesne” öğretisine bağlı kalması onların köktenci niteliklerini azalttı. Sanatın oluşumu duruk, nesnelci bir öğreti çerçevesinde değerlendiriliyordu. Bu öğretide “gerçeklik”, “gerçek dünya” ve “altyapı” bilimsel doğru ölçütüne göre birbirlerinden bağımsız olarak ele alınabilir ve sanattaki “yansımaları” da asıllarına uygunluklarına göre değerlendirilebilirdi.

İşte tam bu noktada farklı bir maddeci kurama gerek duyuldu. Çünkü bu nesne-yansıtma modeli ancak çok basit durumlarda geçerliydi. Ayrıca “mekanik maddecilik” (etkinliği dışlayarak dünyayı yalnızca nesneler olarak değerlendirdiyordu) ile “tarihsel maddecilik” (maddeci yaşam sürecini insan etkinliği biçiminde yorumluyordu) arasında önemli farklar belirmişti. En basit “yansıtma” kuramları mekanik maddeciliği temel almışlardı. Ancak “gerçek dünya” nesne olarak soyutlanmayıp için nitelikleri ve eğilimleri olan maddi bir toplumsal süreç olarak ele alındığı zaman farklı bir açıklama yapılabilirdi.. Sanat idealizmde olduğu gibi tek tek nesneleri ve yapay olayları değil de bu olayların ve nesnelerin temelinde yatan güçleri ve hareketleri yansıtır şeklinde yorumlanabilirdi. Bu görüş “gerçekçilik” (dinamik) ve “doğalcılık” (duruk/statik) arasındaki farklılığın temelini oluşturdu.

Ancak bu görüş özel ve etkili bir uygulama dışında hiçbir “yansıtma” öğretisiyle temelde uyuşmaz. Soyut nesnelcilikten bu nesnelleşmiş süreç yorumuna geçiş kesindir. Ancak nesnelleşmiş sürecin anlamı da bu sürecin bilimsel olarak bulunmuş ve doğrulanmış “yasalarının” tanımından dolayı ilk baştaki soyut ve nesnelci koşulu içinde değerlendirilebilir. Ve böylece sanat bu yasaları “yansıtır” tanımı yapılabilir. Maddi toplumsal sürecin temel gerçekliği olarak zaten bilinen gerçeklikler sanatta kendine özgü bir biçimde yansıtılır. Yansıtılmıyorsa (ki bu verilmiş gerçeklik tanımına göre üretilen sanatı ölçmek mümkündü) o zaman bir çarpıtma ya da yapaylık söz konusudur; üretilen sanat değil ideolojidir. Böylece kategorik farklılıklara göre yeni tanımlar yapılabilir: İlerici değil gerici sanat; sosyalist değil burjuva ya da kapitalist sanatı; sanat değil yığın kültürü.... Dolayısıyla sanatı

yansıtma olarak (nesneleri değil de gerçek ve doğrulanabilir toplumsal ve tarihsel süreçlerin yansıtması) ele alan kuram yaygınlaştı. Ve kültürel bir program ve eleştirel bir okul oluşturdu.

Tabii ki bu kuram daha eski görüşlerce eleştirildi. Maddeci görüşün zararlı bir sonucu olarak değerlendirildi. Ancak yeniden belirtelim ki kuramın yanlışlığı yeterince maddeci olmamasıdır. Sanat bir yansıtmadır kuramının en zararlı sonucu, kullandığı etkileyici fiziksel mecazdan (yansıma bir nesne ya da hareket yansıtıcı bir yüzeyle -ayna ve daha sonra da zihin-karşılığında ışığın fiziksel özelliği yoluyla oluşur) dolayı herhangi bir sanat eserinin yapımı olan maddenin işlenişini, kısaca toplumsal maddi süreci görmezlikten gelmesidir. Bu maddi süreç “yansıtma” olarak ele alınınca sanatsal etkinliğin (hem “maddi” hem de “imgelemsel” olan sanat eserinin) toplumsal ve maddi niteliği gözden kaçmıştır. Dolayım-lama düşüncesi bu aşamada yansıtma görüşüne karşı bir seçenek oluşturmıştır.

“Dolayım-lama” ilkin etkin bir süreci tanımlamak üzere kullanılmıştı. Genel anlamı yabancılar ve düşmanları uzlaştırma edimi idi. İdealist felsefede bir bütün içindeki karşıtlıkları uzlaştıracı bir kavramdı. Aynı güçler arasındaki etkileşimi belirtmek için de ayrıca daha tarafsız bir anlamda geliştirilmişti. “Dolaysız” ve “dolaylı” arasındaki anlam farkı geliştirilerek “dolayım-lama” teriminin farklı eylem türleri arasındaki dolaylı bağ anlamı özellikle vurgulandı.

Dolayısıyla “dolayım-lama” terimi “toplum” ve sanat ya da “altyapı” ve “üstyapı” arasındaki ilişki sürecini belirtmek için son derece uygundu. Sanatın her zaman toplumsal gerçekliği doğrudan “yansıtması” söz konusu değildir çünkü toplumsal gerçeklikler (çoğunlukla ya da her zaman) “dolayım-lama” sürecinden geçerler ve böylece içerikleri değişime uğrar. Dolayım-lama sürecindeki değişim dolaylı ifadenin sonucu olabilir. Toplumsal gerçeklikler “farklı bir görünüm” dedirler ve bu gerçeklikleri çözmek, dolayım-lama sürecini geri işleterek ilk biçimleri bulmaktır. Özellikle “ideolojinin” bir çarpıtma kavramı olduğu görüşünden yola çıkarak bu tür bir indirgemecilik çözümleme ve “çözümleyici” bir tavır Marksist görüşte oldukça yaygınlaşmıştı. Dolayım-lamanın öğelerini ortadan kaldırırsak bir gerçeklik alanı ve sonra da bu gerçeklik alanının algılanışını çarpıtan ya da temsil ediliş biçimini belirleyen ideolojik öğeler açıklık kazanır. (Bizim zamanımızda dolayım-lamanın bu anlamı özellikle “kitle iletişim araçlarına” uygulanırdı, çünkü “kitle iletişim araçlarının” “gerçekliği” ideolojik olarak çarpıttığı ve temsil ettiği düşünülürdü.)

“Dolayım-lamanın” bu olumsuz anlamı “bastırma”, “yüceltme” gibi psikanalitik kavramlar ve “ideolojinin” olumsuz anlamına yakın bir “ussallaştırma” terimi tarafından desteklenmiştir ama gene de bu olumsuz anlam olumlu olabilir bir anlamı da beraberinde geliştirmiştir. Frankfurt Okulu’nun asıl katkısı da bu konudur. Artık “dolayım-lama” da söz konusu olan değişim gizleme ya da çarpıtma olarak görülmez. Bütün farklı varlıklar ve bilinç arasındaki etkin ilişkiler kaçınılmaz olarak dolayım-lanır ve bu süreç

ayrı bir “araç” değildir, ilişkili türlerin özelliklerinde zaten vardır. “Dolayım-lama nesne ile sonradan dönüştürülen biçimi arasında değil, nesnenin kendisinde içkindir”. Dolayısıyla dolayım-lama gizleme ya da yorumlama yoluyla toplumsal gerçekliğe sonradan eklenen bir süreç değil toplumsal gerçekliğin içindeki olumlu bir süreçtir.

“Yansıtma” mecazının yerine “dolayım-lama” mecazını koymakla ne kadar ilerleme kaydedildiğini kestirmek zordur. Dolayım-lama da yansıtma kuramının edilgenliği aşılmıştır, dolayım-lama etkin bir süreci belirtir. Ancak öte yandan dolayım-lama temel bir ikiliği sürdürür. Sanat toplumsal bir gerçekliği dolaysız olarak yansıtma, üstyapı altyapıyı dolaysız olarak yansıtma; kültür toplumun dolayım-lamasıdır. Ama önceden var olan alanlar ve gerçeklik düzenleri olduğunu ve dolayım-lama sürecinin bu alan ve düzenler arasında bağımsız olduğu ya da onların yapılarıncı belirlendiği varsayılmadan “dolayım-lama” (Vermittlung) mecazını sürdürebilmek mümkün değildir. İdealist felsefenin mirası izlenerek pratikte bu süreç farklı oldukları varsayılan kategoriler arasındaki dolayım-lama olarak değerlendirildi. Bu çeşitli kullanımlarında dolayım-lama yansıtmanın biraz işlenmiş biçimidir.

Buradaki asıl sorun açıktır. “Gerçeklik” ve “gerçeklik üzerine konuşma” (“maddi toplumsal süreç” ve “dil”) kategorik açıdan farklı kabul edilirlse “yansıtma” ve “dolayım-lama” gibi kavramların kullanılması kaçınılmazdır. “Gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi” gibi bir Marksist deyim yorumlarken de aynı baskı hissedilir çünkü üretim ilk toplumsal (ekonomik) süreç, “yeniden üretim” ise üretimin “simgesel” ya da “anlamlandırıcı” ya da “kültürel” karşılığı gibi ele alınır. Bu tür yorumlar Marksist görüşün vurguladığı içkin ve oluşturuıcı işlemleri özelleştirmek için bir seçenek oluşturlar. Dil ve anlamlandırmayı maddi toplumsal sürecin birbirinden ayrılmayan ve her zaman üretim ve yeniden üretimde var olan öğeleri olarak ele alırsak bütünüyle farklı bir sorun çıkar ortaya. Sınıflı toplumlardaki yabancılaşma biçimleri “farklı” düzenler arasındaki soyut ilişkilere ilişkin yinelenen kavramlar oluşturmıştır: İdealist düşüncedeki “yansıtma” kavramı doğalcılık kanalıyla olgucu bir Marksizme, dinsel düşüncedeki “dolayım-lama” kavramı idealist felsefede kullanıldıktan sonra Marksizmin Hegelci görüşlerine yol açmıştır. Etkin bir süreci belirttiği sürece “dolayım-lama” her zaman en az yabancılaşmış kavramdır. Modern gelişiminde bu kavram içkin oluşturuıcı bilinç anlamına yaklaşır ve basit indirgemeciliğe bir seçenek olduğu için de her zaman önemlidir. Basit indirgemecilikte her gerçek eylem ya da iş yöntemsel açıdan genellikle “somut gerçeklik” olarak özgülleşmiş ilk kategori içine sokulur. Ancak dolayım-lama süreci olumlu olarak değerlendirilir ve genel toplumsal anlamlandırma ve iletişim süreci içinde anlam ve değerlerin oluşturulması için gerekli bir süreç olarak kabul edilirse, böyle bir kavram için “dolayım-lama” terimini kullanmak uygun değildir. Çünkü “dolayım-lama” mecazı bu oluşturuıcı anlamın reddettiği “aracı” kavramını çağırıştırır.

5. TİPİKLEŞTİRME VE HOMOLOJİ

“Tipikleştirme” kavramı “yansıtma” ve “dolayımılama” düşüncesini yeni bir boyutta ele almamıza olanak sağlar. “Tipikleştirme” 19.yy düşüncesinde bile iki genel yorumuyla önemli bir kavramdı. İlkın Taine’in de kullandığı “ideal” tip kavramı geçerliydi: Edebiyatda “önemli karakterler, temel güçler ve insan doğasının en derin katmanları” olarak görülen “kahramanlar” için kullanılan bir tanım. Bu Aristo’ya uzanan geleneksel bir tanımdır. Aristo da bu terimi insan doğasının ve insan koşulunun kalıcı öğeleri olan tümeller için kullanmıştır. “Tümeller” terimi ile dinsel, metafiziksel ve idealist düşünce arasında bir bağlantı kurmak çok doğal görünmekle birlikte her zaman özgül tarihsel konumlar tarafından dönüştürülen toplumsal insan öğelerinin daha dinsel bir anlamda “tipik” ya da “tümel” oldukları tartışılabilir. İnsan doğasının toplumsal, tarihsel ve evrimci boyutları daha dinsel terimlerle hem idealist hem de tarihsel olmayan ya da evrimci olmayan sosyalizmden farklı bir biçimde dile getirilebilir. Lukács’ın “dünya tarihine ilişkin bireyler” kavramı (dönüştürülmüş bir Hegel kavramı) yukardaki anlamda kullanılan “tip” teriminin bir örneğidir.

Belinsky, Çernişevski ve Dobrolyubov yeni gerçekçilik öğretileriyle bağdaştırılan ve Marksizmde oldukça etkili olan farklı bir yorum getirdiler. Bu yorumda “tipik” bir karakterin ya da durumun tam “temsilcisi” ya da bütün “özelliklerini” taşıyan-çok daha genel bir gerçekliği yoğunlaştıran özgül bir kişilik anlamında kullanılır. Böylece bu tanım çerçevesinde “yansıtma” kavramının kendi sınırlamalarını aşacak biçimde yeniden nasıl tanımlanacağı da açıklık kazanır. Sanatta yansıtılan yalnızca “görüntüler” ya da “üst yüzey” değil “öze ait” ya da “genel” ya da “temeldeki” gerçekliktir ve yansıtma farklı bir süreç değil içsel bir süreçtir. Ancak bu yeni anlamın belirttiği içsel yoğunlaşma süreçlerini betimlemek için özellikle “yansıtma” terimi kullanmanın pek bir anlamı yoktur. Ancak bu konuda yapılan bir değişiklik “sanat toplumsal gerçekliği yansıtır” türü genel önermeleri sürdürmekle birlikte daha mecazi yollarla (seçici ya da yoğunlaştırıcı) bu genellemelerin sürecini özgülleştirdi. Gerçekte bu genellemeyi etkili bir Marksist sanat kuramına dönüştürmek için yalnızca tek bir öge gerekliydi:

TİPİKLEŞTİRME VE HOMOLOJİ

“Toplumsal gerçekliği” *dinamik* bir süreç olduğu ve “tipikleştirme”de yansıtılanın da bu hareket olduğu anlayışı. Sanat mecazi olarak düzenli yasalara (değişen koşullara ayak uydurarak değişmesine karşın) göre yinelenen gerçeğin öge ve eğilimlerini “tipikleştirir” (Lukács) dolayısıyla toplumsal gerçekliğin dinamik bir süreç olarak betimlenmesi önemli bir ilerlemedir ama sürekli olarak “yasalara” başvurulması bu betimlemeyi sınırlandıran ve hatta bir anlamda geçersizleştiren bir tutumdur. Ayrıca kuramı dinamik sürecin değil sanatın kendi (“bilinen”) yasalarının tipikleştirilmesi (temsil edilmesi) olarak algılamak tehlikesi de vardır. Metafiziksel ve idealist düşüncede buna benzer bir kuram yalnızca özü belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda gerçekliğin temel yasalarına göre bu özün istenebilirliğini ya da kaçınılmazlığını belirtmiştir. Aynı şekilde bu Marksist kuramın yaygın bir biçimi gerçekliği (toplumsal ve tarihsel) açıklamakla yetinmeyip, tarih ve toplumun (bilimsel) yasalarını dikkate alarak bu gerçekliğin kaçınılmaz (ve istenen) hareketlerini de göstermiştir. Gerçekte “sosyalist gerçekçilik”de “ideal tip” kavramı “gelecekteki insan”ı belirlemek için kullanıldı. Bu görüşlerden herhangi birini benimseyebilirsiniz, ancak “tipiklik” kavramının bu kadar çeşitli yorumdan dolayı belirsizleştiği unutulmamalıdır.

Genelde Marksizme uyan “tipiklik” anlamı daha sonra özgül bir biçimde belirli bir “tipe” dışavurulan toplumsal ve tarihsel gerçekliği oluşturan süreci temel alan anlamdır. Bu oluşturan ve oluşturu süreci belirleme ve özgül bir biçimde dile getirme hareketi “dolayımlama” teriminin (yanlış anlamlarına karşın) en yaygın ciddi anlamlarından biridir. Ancak “tip” temelde iki farklı biçimde anlaşılabilir. Bir “anlam” ya da “simge”, ya da bir sınıflandırmayı temsil eden bir örnek. Marksist düşüncede ikinci anlam daha yaygındır (bu anlam “temsil etme” ve “anlamlandırma” sözcüklerinin genişletilmiş anlamları çerçevesinde “amblem niteliğindeki” ya da “simgesel” sanat gerçek sanat olarak kabul edilerek sınırlandırılmış olsa bile). Tipikleştirmenin dolayısıyla belirlenebileceği ve aslında da (“Marksist eleştiride normal bir süreçte”) doğrulanabileceği bilinebilir (ve çoğunlukla da bütünüyle bilinebilir) bir gerçekliğin varolduğu varsayılır. Bu varsayım “yansıtmaya” ya da daha günlük anlamıyla “dolayımlama” ya da “tipikleştirme” kavramını temel alan bütün kuramlardaki temel ikiliği yineler.

Frankfurt Okulu’nun sonraki çalışmalarında ve Marksist yapısalcılarının eserlerinde başka kavramlar geliştirilmiştir: Özellikle “tip” sözcüğünün bir anlamıyla ilginç bağlantıları olan “örtüşmeler”; ve yeni bir kavram olan “homoloji”.

“Örtüşmeler”, “tipiklik” kavramından bütünüyle farklıdır. Walter Benjamin bu terimi Baudelaire’den devraldı ve “kendini bunalım noktası olmayan bir biçimde belirlemek isteyen bir yaşantı” anlamında kullandı. “Ve böyle bir yaşantı ancak ayınlar için geçerli olabilir”. Şu halde sanatın ortaya çıkış süreci bu tür yaşantıların bu tür yöntemlerle sabitleştirilmesidir. Sahici olup olmadığı Benjamin’in deyiimiyle “aura” ile anlaşılabilir. Böyle bir tanım basit

bir öznelci yaklaşımla da ele alınabilir ya da “mit”, “ortak bilinçdişi” ya da “yaratıcı imgelem” gibi daha önceden tanıdığımız soyutlamalar düzeyinde değerlendirilebilir. Benjamin de bu tanımları hem bu soyutlamalar düzeyinde hem de çeşitli sanat eserlerinin değişen toplumsal ve maddi koşullarının bilincine vararak “tarihsel süreç” düzeyinde de ele almıştır. Bu arada Frankfurt Okulu tarihsel sürecin durağan şekilleri olarak “diyalektik imge” düşüncesini geliştiriyordu. Bu kavram “amblem niteliğindeki” ya da “simgesel sanata” yeni toplumsal ve tarihsel bir anlam verdiği için “tip” teriminin belli bir anlamına çok yakındı.

“Diyalektik imge” teriminin kesin bir tanımı yapılması gerekir. Adorno bu terimin Benjamin tarafından “basit bir yapaylığa” indirgenmiş “toplumsal gerçeklik yansımaları” olarak kullanılmasını eleştirmiştir. Adorno daha sonra diyalektik imgelerin toplumsal ürünlerin değil toplumsal koşulları kendini temsil ettiği nesnel yapıların modeli olduklarını öne sürer. “Diyalektik imgelerin hiçbir zaman ideolojik ya da genelde toplumsal “ürün” olmaları beklenemez” Bu sav gerçek toplumsal süreç ile “ideolojide” ya da “toplumsal ürünlerde” yalnızca bu süreci temsil etmek ya da dile getirmek için bulunan çeşitli durağan biçimler arasındaki ayrıma dayanır. Gerçek toplumsal süreç her zaman dolayımlanır ve bu tür bir dolayımın olumlu biçimlerinden biri de gerçek “diyalektik imge”dir. Tabii ki dolayımın içkin ve oluşturuca bilinci “dolayımlanmış” olarak betimlenirken gene de sorunlar çıkar. Gene de böyle bir tanım sanatın ilksel bir süreç olarak kabul edilmesi açısından gereklidir. Benjamin’in de tartışmak istediği budur, ancak Benjamin “dolayımın” kategorisel üstünlüğünü fazla dikkate almadan süreçleri yan yana koyarak aralarındaki ilişkiyi bizim “örtüşmelerin” (bağlantılar) incelemesi olarak görebileceğimiz bir tavırla araştırmak ister.

Şu halde kuramsal açıdan bu örtüşmeler nedir ve çok daha kesin bir kavram olan “homoloji” ile aralarında nasıl bir ilişki söz konusudur? Örtüşmeler bir düzeyde görünüşte farklı özgül pratiklerdeki benzerliklerdir, bu farklı özgül pratiklerin çözümleme sonucunda hem dolaysız oldukları hem de genel toplumsal sürecin onunla ilişkili dışavurumları ve ona karşı gösterilen tepkileri olduğu gösterilebilir. Benjamin “çingeneleri”, “ikinci imparatorluk döneminde Paris’teki yeni şiirsel yöntemleri” ve “çöp karıştırıcılarım” gruplayarak şaşırtıcı ama inandırıcı bir örnek vermiştir. Benzerlikleri doğrulamak için gösterilen kanıtlar oldukça özgüldür. Baudelaire’in *Ragpickers’ Wine* şiiri temel alınmıştır ama şehrin olağanüstü ticari gelişimi göz önünde bulundurularak yeni etkinlik çeşitlerinden de söz edilmiştir. Ancak başka bir düzeyde de, şehir serserisi tipinde ve detektif öyküsü, şehir kalabalığındaki yalnızlık şiiri, ve panoramik gazetecilikte hareketli ve nesnel gözlem biçimlerinde olduğu gibi, örtüşmeler benzeyişlerden çok andırışmalardır. Bu kanıt da aynı şekilde doğrudan ve özgüldür ancak çeşitli toplumsal ve edebi biçimlerde gözlemsel perspektif örtüşmesini ve dolayısıyla da edebi konum örtüşmesini destekler. Aynı şekilde başka bir düzeyde de örtüşmeler andırışma ya da benzeyişler değil *yer değiştirmiş* bağlantılardır. Adorno’nun

Viyana “sayı oyunları” (müzikle, yeni tonal sistemden mantıksal olguculuğa dek) ile Avusturya’nın maddi gelişiminin durumu (geçmişe dönük) arasındaki (olumsuz) ilişki örneğinde olduğu gibi. Buradaki ilk kanıt dolaysızdır, ilişkinin geçerliliği yalnızca tarihsel toplumsal sürecin biçimsel çözümlemesine değil aynı zamanda yerdeğiştirmenin ya da hatta yokluğun çıkarsanmasına bağlıdır.

Bu düzeylerin herhangi biri biraz zorlamayla “homoloji” olarak tanımlanabilir ama bu kavramın kendine özgü bir alanı vardır. Hem benzeyiş anlamını hem de andırışmayı kapsar ama aynı zamanda da zorunlu olarak değişik çözümlemelerin sonucu olan biçimler ya da yapılar anlamını da içerir. “Homoloji” yaşam bilimlerinde geliştirilmiş bir kavramdır, bu bilimlerde andırışma [anoloji] “homoloji” kavramları arasında temelli bir fark vardır. “Homoloji” köken ve gelişmedeki, andırışma ise görünüş ve işlevdeki örtüşmedir. “Yapı” ve “işlev” arasındaki ayrım geçerlidir. “Genel homoloji” (bir uzvun genel bir tiple ilişkisi) “seri homoloji” (ilişkili bağlantı düzeyleri) ve “özel homoloji” (organizmanın bir bölümünün başka bir organizmanın başka bir bölümüne karşılık olmasıdır) olabilir. Bu çeşitli anlamlar toplumsal ya da kültürel çözümlemeye uygulanabilir ancak bu andırışmalı bir uygulama olur.

Kültürel çözümlemede “örtüşme” ve “homoloji” anlamları arasındaki temel ayrım daha önce incelediğimiz temel kuramsal ayrımlarla ilişkisi içersinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla “homoloji” ve “örtüşme” “yansıtmı” kuramının ya da ikili anlamında “dolayımılama” kuramının işlenmiş bir biçimi olabilir. Kültürel bir olay yalnızca genel bir süreç ya da yapı biçimi (bilinen ya da bilinmesi mümkün olan) olarak görüldüğü zaman önemini ortaya koyar. Değişik özgül pratikler arasında benzeyiş ve andırışmalar genellikle bir süreç içinde tikel biçimlerden genel bir biçime doğru yönelen ilişkilerdir. Yerdeğiştirmiş bağlantılar ve *eşdeğer yapılar* görüşü doğrudan gözlemlenebilir süreçten çok etkin bir biçimde tamamlanmış tarihsel ve toplumsal yapısal çözümlemeye dayanır. Bu tür çözümlemede genel bir biçim belirginleşmiştir ve bu biçim özgül durumları yalnızca içerik de değil (belki de bütünüyle içerik dışında) özgül ve özerk ama sonuçta ilişkili biçimlerde kendini gösterir.

Bu ayrımlar pratik açıdan önemlidirler. Belirli anlamlarda hem “örtüşme” hem de “homoloji” özgül ama ilişkili etkinlikler bütünü olarak ele alınan toplumsal süreci araştırma ve inceleme tarzı olabilir. Bu durumda seçme kaçınılmazdır ama ilke olarak gerekli olan ile rastlansal “toplumsal” ile “kültürel”, “altyapı” ile “üstyapı” arasında önceden bir ayrım yoktur. Örtüşme ve homoloji biçimsel değil özgül ilişkilerdir: Ortak kökenleri olan gerçek toplumsal ilişkilere örnektirler. “Örtüşme” ve “homoloji” “tipik” olanın biçimleri olarak da değerlendirilebilir: Hiçbir zaman bütünüyle temsil edilmeyen ama özgül olarak çeşitli çalışma ve etkinliklerde belirlenmiş biçimlerde varolan toplumsal sürecin görünüşte ilişkisiz alanlardaki durağan biçimleri.

Ancak “örtüşme” ve “homoloji” altyapı-üstyapı modelinin ve “belirleyi-

ci” anlamındaki belirlenimin başka bir biçimi de olabilir. Çözümleme bilinen bir toplum yapısından ya da bilinen bir tarih hareketinden yola çıkar. Özgül hareket daha sonra kültürel çalışmalarda bu hareketin ya da yapının örneklerini araştırır. Ya da “örtüşme”nin çok basit bir yansıtma düşüncesini belirttiği durumlarda çözümleme toplumsal düzen, bu düzenin ideolojisi ve kültürel biçimleri arasındaki biçimsel ya da yapısal homoloji araştırmasına yönelir. Bu tür bazı çok önemli çalışmalar olmuştur (örneğin Goldmann’ın çalışması). Ancak bu tür çalışma çok önemli pratik ve kuramsal sorunlar doğurur. En belirgin pratik etkisi aşırı bir seçiciliktir. Sadece homolojiye uygun olan kültürel kanıt ileri sürülür. Eşdeğer olanın en önemli kanıt olduğu ve “büyük eserleri” ötekilerinden ayırma açısından bir ölçüt sağladığı gerekçesiyle öbür kanıtlar görmezlikten gelir. Kuramsal açıdan da toplum ve tarihsel süreci belirten biçimsel bir terim olan “toplumsal düzen”in ilk baştan yapılaşmış bir biçim olarak ele alınması sorunu çıkar ortaya. Ve bunun için en uygun biçim de soyut olarak yapılaşmış olan “ideoloji” ya da “dünya görüşü”dür. Homolojik çözümleme artık “içeriği” değil de “biçimi” kapsadığı ve de kültürel süreç çözümlemenin etkin pratikleri değil de, biçimsel ürünleri ya da nesneleri olduğu için bu kültürel çözümlemede de yinelenir. “İdeoloji” ve “kültürel nesne” arasında böylelikle biçimsel açıdan ele alınan “uygunluk” ya da homoloji çoğunlukla çok çarpıcı ve önemlidir. Ancak bunun ağır bir bedeli vardır. İlk, deneysel olarak tarihsel ve kültürel kanıt seçme açısından. Bu yöntemin en belirgin özelliği bağlantılı tarihsel çözümleme yerine *dönemsel* çözümlemeyi kullanmasıdır. İkinci olarak da, pratik açıdan çağdaş kültürel süreci anlama açısından. Ne yansıtma ve dolayım-lama olarak dile getirilen ikici kuramlar, ne de örtüşme ya da homolojinin değişik biçimleri dolayında ortaya atılan biçimci ve yapısalcı kuramlar çağdaş pratiğe tümüyle uygulanabilir, çünkü farklı yollarla da olsa bunların hepsi *bilinen* bir tarih, bilinen bir *yapı* ve bilinen *ürünleri* temel olarak alır : bu tür kuramlarla pratik ilişkiler değil ancak çözümsel ilişkiler aydınlatılır.

Aynı sorunları ele alan ve özellikle kültürel süreç ve pratik ilişkilere yönelen başka bir yaklaşım ise “hegemonya” kavramının gelişiminde izlenebilir.

6. HEGEMONYA

“Hegemonya” terimi geleneksel olarak, özellikle devletlerarası ilişkilerdeki siyasal yönetim ya da egemenlik anlamında kullanılır. Marksizm, yönetim ya da egemenlik tanımını toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri ve özellikle de *yönetici sınıf* tanımlarını kapsayacak biçimde genişletti. “Hegemonya” terimi daha sonra Antonio Gramsci’nin eserinde başka bir anlam kazandı. Antonio Gramsci eserini Faşist dönemde 1927-35 yılları arasında hapiste zor koşullar altında hazırlamıştı. Gramsci’nin hegemonya kavramını kullanımında halen bazı belirsizlikler vardır, ancak eseri Marksist kültür kuramının başlıca dönüm noktalarından biridir.

Gramsci “yönetim” (dominio) ve “hegemonya” ayrımını getirmiştir. “Yönetim” doğrudan doğruya siyasal biçimlerde ve bunalım dönemlerinde doğrudan ya da etkili baskı tarafından uygulanır. Ancak bunun dışındaki olağan durumlarda siyasal, toplumsal ve kültürel güçler arasında iç içe geçmiş karmaşık bir ilişki söz konusudur ve çeşitli yorumlara göre “hegemonya” ya bu karmaşık ilişki ya da bu ilişkinin zorunlu öğeleri olan etkin kültürel ve toplumsal güçler anlamındadır. Bu kavramın Marksist siyasal kuram üzerindeki etkisi (bu kuram çeşitli siyasal denetim, toplumsal sınıf denetimi ve ekonomik denetimi ve ayrıca da bu genel biçimlenmeyi kabul etmek durumundadır) pek kesin olmasa bile kültür kuramını açıkça etkilemiştir. Çünkü hegemonya daha önceki iki önemli kavramı içeren ve onları aşan bir kavramdır: İnsanların içinde bütün yaşamlarını tanımladıkları ve belirledikleri “bütün toplumsal süreç” anlamındaki “kültür” kavramı; ve Marksist kullanımındaki “ideoloji” kavramı ideolojideki anlamlar ve değerler dizgesi belirli bir sınıf çıkarının dışavurumu ya da yansımasıdır.

“Hegemonya” kavramı “bütün toplumsal süreci” güç ve etkilerin özgül bir biçimde dağılımı ile ilgili olarak değerlendirdiği için daha önceki tanımlanan biçimiyle “kültür” kavramını aşar. “İnsanların” bütün yaşamlarını tanımladıkları ve şekillendirdikleri görüşü ancak bir soyutlamadır. Herhangi bir gerçek toplumda özgül eşitsizlikler vardır ve bu eşitsizlik bu süreci anlama yeteneği için de geçerlidir. Sınıflı bir toplumda öncelikle sınıflararasında eşitsizlik vardır. Dolayısıyla Gramsci egemenlik ve boyun

eğmenin, bir bütün olduğu düşünülen süreç içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürdü.

“Hegemonya” kavramı sürecin bütünlüğü düşüncesini kabul içerdiği için “ideoloji” kavramını aşar. Önemli olan yalnızca bilinçli bir inançlar ve düşünceler dizgesi değil özgül ve egemen anlamlar ve değerler tarafından pratik olarak örgütlenen yaşanan bütün bir toplumsal süreçtir. Normal anlamlarında ideoloji “dünya görüşü” ya da “sınıf görünümü” olarak soyutlanabilecek biçimsel ve eklemelenmiş bir anlamlar, değerler ve inançlar dizgesidir. Böyle bir anlam kavramın daha önceki çözümlemelerde (üstyapı-altıyapı modellerinde ya da homolojide) niçin bu kadar benimsenmiş olduğunu açıklar, çünkü düşünceler dizgesi bir zamanlar yaşayan toplumsal süreçten soyutlanabilir ve genellikle bilincin (veya Althusser’de olduğu gibi benimsetilmiş bir bilincin) dile getirildiği ve denetlendiği belirgin bir biçim olarak seçilen “öncü” ya da tipik “ideolojistler” ya da “ideolojik özellikler” tarafından temsil edilebilir. Bu dönemde ve toplumda gerçek insanların karmaşık, tamamlanmamış ya da açık seçik olmayan bilinçleri bu genelleşmiş dizge adına görmezlikten gelir ve aslında da yapısal homolojide yöntem açısından yüzeysel ya da geçici olarak nitelendirilerek dışlanır. Yalnızca bütünüyle eklemelenmiş ve dizgeli biçimler ideoloji olarak kabul edilirler ve sanat çözümlemesinde gerçek eserlerin içeriğinde (altyapı-üstyapı) ya da biçiminde (homoloji) bu ideolojinin benzer biçimde bütünüyle eklemelenmiş ve dizgesel ifadeleri aranır. Daha az seçici yöntemlerde, bütünüyle eklemelenmiş ve dizgesel bir biçim tanımında içkin olan klasik anlayışa daha az bağımlı çözümlemelerde, eserleri kesin soyutlanmış ideolojinin bir çeşidi olarak değerlendirme eğilimi vardır.

Genelde “ideolojinin” bu anlamı soyut biçimlerde hem egemen hem de ezilen sınıfların bilinçlerine uygulanır. Bu ideoloji egemen sınıfta çok basit ve yalın bir “görünümüdür”. Ezilen sınıflarda ya bilinç olarak yalnızca bu ideoloji bulunur (bütün düşüncelerin üretimi üretim araçlarını denetleyenler tarafından denetlendiği için) ya da aksi takdirde farklı bir bilinci “yönetici sınıf ideolojisine karşı bu farklı bilinci sürdürmek ya da geliştirmek isteyen sınıfa zorla bu ideoloji kabul ettirilir.

Hegemonya kavramı pratikte bu tanımlara benzer ama bilinci çoğunlukla “ideoloji” olarak soyutlanan biçimsel dizgeye indirgemeyi reddettiği için bu tanımlardan farklıdır. Tabii ki hegemonya kavramı egemen sınıfın geliştirdiği ve yaydığı eklemlenmiş ve biçimsel anlamları, değerleri ve inançları dışlamaz. ‘Yalnızca’ bunların bilinçten farklı olduğunu kabul eder, yani bilinci bu değerler ve anlamlara indirgemez. Tersine egemen olma ve boyun eğme ilişkilerini pratik bilinç ve tüm yaşama sürecinin (yalnızca siyasal ve ekonomik etkinliğin ya da yüzeydeki toplumsal etkinliğin değil, yaşanmış özdeşliklerin ve ilişkilerin, nihai olarak özgül ekonomik, siyasal ve kültürel olarak değerlendirilecek olan dizgenin baskıları ve sınırlamalarının çoğumuza basit yaşantının ve sağduyunun baskıları ve yaşantıları olarak görüneceği bir düzeye dek) yoğunlaşması olarak ele alır. Dolayısıyla hegemonya artık ne

yalnızca “ideolojinin” üst düzeyi ne de ideolojinin çoğunlukta “idare etme” ya da “beyin yıkama” olarak görülen denetleme biçimleridir. Hegemonya yaşamın tümünü kapsayan pratikler ve beklentiler bütünüdür. Bizim enerji duyularımız kendimizi ve dünyamızı biçimlendiren algılarımız. Hegemonya pratikler olarak yaşantılandığında doğrulayıcı görünen anlamlar ve değerler dizgesidir. Dolayısıyla da toplumda bir çok insan için gerçeklik duygusu, toplumun çoğu üyeleri için yaşantılanan gerçekliğin ötesine geçmek çok zor olduğu için, yaşamlarının bir çok alanlarında mutlak bir duygu oluşturur. Başka bir deyişle bu en güçlü anlamıyla bir “kültür”dür, ama belirli sınıfların yaşanmış egemenliği ve boyun eğmesi olarak görülmesi gereken bir kültür.

Bu hegemonya kavramının özellikle iki yararı vardır. Birincisi bu kavramın içerdiği olma ve boyun eğme biçimlerinin, yönetici sınıf düşüncesi-nin daha önceki ve daha basit tarihsel aşamalarını temel alan bilinen yansımalarından çok gelişmiş toplumlardaki toplumsal örgütlenme ve denetleme süreçlerinin karşılığı olmasıdır. Örneğin demokrasinin gerçeklikleri ve “boş zaman” ve “özel yaşam” gibi modern olanlar konusunda “idare”, “rüşvet” ve “ihanet” konularında oldukça küçültücü açıklamaları olan daha önceki egemenlik görüşlerinden daha özgül ve etkin bir biçimde söz edebilir. Verili bir egemenlik biçimin sınırları ve baskıları bu ölçüde yaşantılanmış ve *pratikte içselleştirilmişse*, sınıf yönetimi sorunu bütünüyle dönüştürülmüştür. Gramsci’nin kolayca anlaşılmayan ve aslında da özellikle “siyasal” ve “ekonomik” olmayan savaşım biçimlerini de kapsamak üzere çeşitli savaşım biçimleri arasındaki pratik bağlantı yoluyla başka bir hegemonya yaratılmasını vurgulaması oldukça gelişmiş bir toplumda çeşitli tarihsel durumlardan türetilmiş soyut modellerden çok daha derin ve etkin bir devrimci etkinliğe yol açar. Farklı bir hegemonyanın kaynaklarını tanımlamak aslında oldukça zordur. Gramsci bu kaynakların işçi sınıfında bulunduğunu söyler, ancak işçi sınıfı ideal ya da soyut bir oluşum olarak ele alınmaz. Gramsci varolan güçlü hegemonyanın sınır ve baskılarına karşı bir sınıf oluşturması gereken ve gizil olarak da hegemonik bir sınıf oluşturması gereken çalışan insanları kasteder.

Ayrıca kültürel etkinlik hem gelenek hem de pratik açısından bütünüyle farklı bir biçimde ele alınır. Kültürel eser ve etkinlik artık hiçbir anlamda üstyapı değildir bunun nedeni yalnızca kültürel hegemonyanın yaşandığı derinlik ve kusursuzluk değil, aynı zamanda kültürel gelenek ve pratiğin oluşmuş bir toplumsal ve ekonomik yapının üstyapısal dışavurumlarıyla-yansımalar, dolaylılamalar ya da tipikleştirmeler- sınırlı olduğunun düşünülmemesidir. Tam tersine kültürel etkinlik ve pratik biçimlenmenin temel süreçlerindendirler ve hatta “toplumsal” ve “ekonomik” yapının soyutlamalarından çok daha geniş bir gerçeklik alanıyla ilişkilidirler. Kendilerini ve birbirlerini kişisel ilişkiler içinde gören insanlar; doğal dünyayı ve bu doğal dünyada kendilerini gözlemleyen insanlar; fiziksel ve maddi kaynaklarını bir çeşit toplumun “boş zaman”, “eğlence” ve “sanat” olarak özgüllendirdiği alanlara harcayan insanlar: Bir kültürün gerçekliğini ve o kültürün kültürel üretimini oluşturan bütün bu etkin yaşantılar ve pratikler başka bir içerik

kategorilerine indirgenmeden ve onları başka ve belirleyici ekonomik ve siyasal ilişkilere uydurulmaya (yansıtma olarak doğrudan ve dolayımılama ya da tipikleştirme ya da andırışma yoluyla dolaylı olarak) çalışılmadan kendi başlarına, oldukları gibi ele alınabilirler. Bu yaşantılar ve pratikler gene de hegemonyanın öğeleri olarak değerlendirilebilirler: Etkili olmak, oluşturmak ve onun tarafından oluşturulmak için bütün bu yaşanmış yaşantı alanını kapsamak zorunda olan toplumsal ve kültürel bir biçimlenme.

Bu durumda hem kuramsal hem de pratik açıdan bir çok sorun çıkar, ama gene de bu sayede ne kadar çıkmaz sokağa girmekten kurtulduğumuzu hatırlamak gerekir. Yaşanmış herhangi bir kültür zorunlu olarak bu kadar geniş kapsamlı ise, bir yandan egemenlik ve boyun eğme sorununa, öte yandan olağanüstü karmaşık olan kültürel gelenek ve pratik sorununa doğrudan yaklaşılabilir.

Tabii ki kültürel biçimlenmeyi betimlemek için egemen olma ve boyun eğme terimlerinin kullanılmasına çoğu kişi karşı çıkabilir ve bu durumda da geleneksel “kültür” kavramının özellikle belirttiği işbirlikçi şekillendirme, ortak katılım terimleri tercih edilecektir. Herhangi bir sosyalist konumdan sınıf egemenliği ve boyun eğmeye ilişkin tarihsel ve doğrudan yaşantıyı anlamak ve vurgulamak için herhangi bir tercih söz konusu değildir. Bu özgül bir yaşantı ve tartışma sorunudur. Ancak “hegemonya” kavramının kullanımında bazı sorunlar çıkabilir. Bazı kullanımlarda (Gramsci’nin kullanımında olmasa bile) kavramın bütünleştirici eğilimi (ki bu eğilim hem çok belirgindir hem de gereklidir) soyut bir bütünleştirmeye dönüştürülmüştür ve bu biçimiyle de kavram “üstyapı” ve hatta “ideoloji” kavramlarının anlamlarına yaklaşır. Başka bir deyişle hegemonya gerçekten anlaşılırsa pratikte olabileceğinden çok daha birleşik, daha duruk ve daha soyut olarak değerlendirilebilir. Herhangi bir Marksist kavram gibi tarihsel tanımdan çok dönemsel tanıma ve özsel betimlemeden çok kategorik betimlemeye karşı özellikle dikkatlidir. Çözümleme sonucu yaşantıda belirlenmesi gereken “örgütleyici ilkelerinin” ya da “belirleyici özelliklerinin” ayrı olarak değerlendirilmesi çok çabuk bütünleştirici bir soyutlamaya yol açar. Ve dolayısıyla egemen olma ve boyun eğme durumuna ilişkin gerçeklikler ve bu bunların işbirlikçi şekillendirme ve ortak katılımı ilişkilerine ilişkin sorunlar yanlış belirlenmiş olur.

Yaşanmış bir hegemonya her zaman bir süreçtir. Bir dizge ya da yapı değildir. Özgül ve değişen baskı ve sınırları olan yaşantılar ilişkiler ve etkinlikler bütünüdür. Pratikte hegemonya hiçbir zaman tek değildir. Herhangi bir somut çözümlemede görüldüğü gibi iç yapıları oldukça karmaşıktır. Ayrıc edilgen bir tavırla bir egemenlik biçimi olarak varolmaz. Sürekli olarak yenilenmesi, yeniden yaratılması, savunulması ve değiştirilmesi gerekir. Aynı zamanda kendi dışındaki baskılar tarafından sürekli olarak sınırlanır, değiştirilir ve sınanır. Dolayısıyla hegemonya kavramına pratiğin sürekli ve gerçek öğeleri olan karşı-hegemonya ve alternatif hegemonya kavramlarını eklememiz gerekir.

Hegemonya kavramının pratik ve soyut anlamları arasındaki farkı

belirtmenin bir yolu da “hegemonya” yerine “hegemonik”, “egemen olma” yerine ise “egemen” terimlerini kullanmaktır. Genişletilmiş siyasal ve kültürel anlamında herhangi bir hegemonya tanım gereği her zaman egemen olmakla birlikte hiçbir zaman ne bütünsel ne de dışlayandır. Herhangi bir dönemde toplumda belirgin öğeler olarak alternatif ve bütünüyle karşıt siyasetler ve kültür biçimleri ortaya çıkabilir. Bu biçimlerin koşullarını ve sınırlarını incelememiz gerekir ama varlıkları tartışamaz çünkü bu biçimler herhangi bir tarihsel (dönemsel çözümlemeden ayrı) çözümlemede kapsam dışı bırakılamazlar ve ayrıca da hegemonik süreç üzerinde önemli etkileri olmuştur. Başka bir deyişle alternatif siyasal ve kültürel vurgulamalar ve bir çok karşıtlık ve savaşım biçimleri yalnızca seçenek olarak değil, aynı zamanda hegemonik sürecin pratikte denetlemeye çalıştığı özelliklerin belirticileri olarak da önemlidirler. Egemen “ideoloji” ya da “dünya görüşü” terimlerinin soyut bütünleştirici tanımlarında belirtilen cinsten bir duruk hegemonya bu tür karşıtlıkları ve seçenekleri görmezlikten gelebilir ya da dışlayabilir ama hegemonik işlev bu alternatifleri denetlemek ya da dönüştürmek ve hatta onlarla bütünleşmek zorundadır. Bu etkin süreçte hegemonik işlev yalnızca değişmeyen bir egemenliğin basit bir iletimi olarak değerlendirilmemelidir. Tam tersine herhangi bir hegemonik süreç kendi egemenliğini tehdit eden alternatiflere ve karşıtlıklara karşı özellikle dikkatli olmalıdır. Dolayısıyla kültürel süreç değerlendirilirken özgül hegemonyanın herhangi bir biçimde dışında kalan ya da sınırında olanların çabaları ve katılımları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Dolayısıyla genel bir yöntem olarak bütün siyasal ve kültürel katılımları hegemonya kavramına indirgemek yanıltıcı bir tutumdur. Bu tutum temelde farklı bir kavram olan “üst yapı” kavramının indirgeyici bir sonucudur. “Hegemonik” ve “egemen” olanın özgül işlevleri vurgulanmalı ama böyle bir vurgulama önceden varolan bir bütünlüğü belirtmemelidir. Karmaşık toplumlarda herhangi bir kültürel çözümlemenin en zor ve en ilginç yanı hegemonik olanı kendi etkin ve oluşturuca ancak aynı zamanda da dönüşümsel süreçleri içinde yakalama çabasıdır. Genel ve özsel özelliklerinden dolayı sanat eserleri çoğunlukla bu karmaşık kanıtın önemli birer kaynağıdır.

Çözümleme yöntemlerinde etkili olan en önemli kuramsal sorun özgül bir hegemonyaya karşı ya da onun içinde başlatılan karşıt ve alternatif girişim ve katılımlar (bu durumda özgül hegemonya bunlara belli sınırlar koyar ya da bunları tarafsızlaştırmayı, değiştirmeyi ya da birleştirmeyi başarır) ile ilk hegemonyaya indirgenemeyen ve bu anlamda da bağımsız olan öbür girişim ile katılımları birbirinden ayırmaktır. Açıkça karşıt ya da alternatif biçimlerde olsalar bile bütün girişim ve katılımların pratikte hegemonik olana bağlı oldukları; yani egemen kültürün hemen kendi karşı-kültür biçimlerini ürettiği ve sınırladığı ileri sürülebilir. Bizim çoğunlukla kabul ettiğimizden çok daha fazla kanıt (örneğin endüstri uygarlığının romantik eleştirisinde olduğu gibi) vardır bu görüşü doğrulamak için. Ancak toplumsal düzenler ve

MARKSİZM VE EDEBİYAT

dolayısıyla alternatif ve karşıt biçimlenmeler çok farklı özellikler gösterirler. Hegemonik sınırlamalar ve baskılar tarafından etkilenseler bile kısmen bu sınırlamalardaki çatlakları simgeleyen, gene kısmen tarafsızlaştırılabilir, indirgenebilir ya da bütünleştirilebilir olmakla birlikte en etkin öğeleri açısından özgün ve bağımsız olan eser ve düşüncelerin önemini gözden kaçırmamalıyız.

Dolayısıyla kültürel süreç yalnızca uyarlayıcı, geniş kapsamlı ve bütünleyici olarak düşünülmemelidir. Bu süreç içerisinde ya da ötesinde özgül toplumsal koşullarda yabancılaşmadan devrim-öncesi çöküntülere ve gerçek devrimci etkinliğe dek uzanabilen çeşitli gerçek çatlaklar oluşmuştur. Eserleri bitmiş ürünler olarak ele almayan ve etkinlikleri durağan konumlar olarak değerlendirmeyen ve böylece bir çok gerçek girişim ve katılımın sınırlı ama gene de önemli açıklığını gösterebilen çözümleme yöntemleri geliştirilerek hegemonik alanın baskı ve sınırlarını daha iyi görebiliriz. Sürekli ve değişken anlamlandırıcı tepkilere olanak sağlayan ve aynı zamanda da bu tepkileri talep eden anlamlandırıcı biçimler olarak bir çok sanat eserinin sınırlı ama önemli açıklığı bu durumda özellikle geçerlidir.

7. GELENEKLER, KURUMLAR VE BİÇİMLENMELER

Hegemonya her zaman etkin bir süreçtir ama bu hegemonyanın egemen özellikler ve öğelerden oluşan basit bir bütün olduğu anlamına gelmez. Tam tersine birbirinden ayrı ve hatta farklı anlamları, değerleri ve pratikleri özgül bir biçimde belirli bir kültür ve etkili bir toplumsal düzende birleştiren bir örgüttür. Bu anlamlar, pratikler ve değerler özgül ekonomik geçekliklerin canlı çözümleridir-geniş anlamıyla politik çözümleridir. Bu birleştirme süreci kültürel açıdan çok önemlidir. Bu süreci ve işlediği malzemeyi anlamak için herhangi bir kültürel sürecin gelenekler, kurumlar ve biçimlenmeler adını verdiğimiz üç yönünü incelememiz gerekir.

Marksist kültürel düşüncede' gelenek kavramı temelde atlanmıştır. Dikkate alındığı zaman ise daha kesin tarihsel süreçleri dönüştürebilecek ikincil bir etmen olduğu düşünülmüştür. Bunun nedeni yalnızca "gelenek" üstyapı içine alınmaması değil, aynı zamanda da bir toplumsal yapının cansız, tarihselleşmiş bir bölümü olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Gelenek yaşayan geçmiş olarak ele alınmıştır ancak böyle bir gelenek anlayışı geleneğin etkin şekillendirici bir biçim olarak görüldüğü ve birleştirici, bütünleştirici anlamının ön plana çıktığı durumlarda önemini yitirir. Çünkü pratikte gelenek egemen ve hegemonik baskı ve sınırların en açık seçik dışavurumudur. Her zaman cansız tarihselleşmiş bir bölüm olmanın ötesinde bir işlevi vardır, aslında bütünleşmenin en güçlü pratik aracıdır. Bizim incelediğimiz yalnızca "gelenek" değil *seçici bir gelenektir*: Toplumsal ve kültürel tanım ve kimlik sürecinde güçlü bir biçimde işleyen ve biçim verici bir geçmişin ve önceden-biçimlendirilmiş bir bugünün özellikle seçilmiş bir açıklaması.

Bu seçici özelliğini deneysel açıdan göstermek hiç de zor değildir. "Gelenek"le ilgili çoğu açıklamaların temelde seçici oldukları kolaylıkla kanıtlanabilir. Belirli bir kültürde geçmişin ve bugünün bize sunduğu çok geniş bir alandan belirli anlam ve değerler seçilir ve öbürleri ya görmezlikten gelinir ya da dışlanır. Gene de belirli bir hegemonya ve bu hegemonyanın kesin süreçlerinden biri olarak bu seçme işlemi "gelenek", geçmiş olarak sunulur. Şu halde gelenek bu anlamda, özgül bir sınıfın egemenliği yararına kurulan *çağdaş* toplumsal ve kültürel örgütün bir bölümüdür. Bugünün

onaylamak üzere yapılan bir geçmiş açıklamasıdır. Pratikte *önceden belirlenmiş bir süreklilik* duygusu sunar.

“Yenilik” ve “çağdaş” anlamlarına açıkça karşıt olan “gelenek” anlamları da vardır. Bu anlamlar toplumda belirli bir hegemonik gelişme tarafından itilen gruplar için sığınak noktalarıdır. Bu grubun artık “geleneksel değerleri” yüceltmekten başka çaresi kalmamıştır. Ancak bunun tam tersi bir durum da görülebilir. “Geleneksel alışkanlıklar” çağdaş hegemonik gelişme tarafından geçmişe ait öğeler olarak değerlendirilerek dışlanabilir. Gelenek kavramıyla ilgili tartışmalar bu bütünüyle karşıt iki görüşün temsilcileri arasındadır. Ancak gelenek kavramının hegemonik anlamı daha derin bir düzeyde her zaman en etkin anlamdır: Çağdaş düzeni tarihsel ve kültürel olarak onaylayan seçici ve bağlayıcı bir süreç.

Doğrudan yaşantılanan birçok pratik sürekliliklerle aileler, yerler, kurumlar ve dil- ilişkili olduğu için gelenek son derece güçlü bir süreçtir. Aynı zamanda son derece hassas bir süreçtir, çünkü pratikte önemli birçok alanı dışlamak ya da yeniden yorumlamak ya da onları çağdaş hegemonyanın gerçekten önemli öğelerini destekleyecek ya da en azından bu öğelerle gelişmeyecek biçimde dönüştürmek zorundadır. Hegemonyaya karşı işleyen en etkili güçlerin tarihsel güçler olması önemli bir noktadır: Dışlanmış alanların yeniden canlandırılması ya da seçici ya da indirgemeci yorumların yeniden gözden geçirilmesi. Seçici gelenek sürecinde bugüne uzanan çizgiler açık seçik ve etkinlikle izlenmedikçe yeniden yorumlamanın pek bir etkisi olamaz. Seçici geleneğin en güçlü ve hassas olduğu noktalar geçmişin bugünü onaylamak ve geleceğin yönünü saptamak için kullanıldığı *bağlantı* noktalarıdır. Güçlüdür çünkü etkin seçici bağlantılar kurma, istemediklerini “modası geçmiş”, “nostaljik” nitelendirmesiyle saf dışı bırakmak, bütünleştiremediklerine “yabancı” ya da “olağandışı” nitelendirmesiyle saldırmak konusunda çok hünerlidir. Hassastır çünkü gerçek kayıtlar yeniden canlandırılabilir ve alternatif ya da karşıt pratik sürekliliklerin çoğu halen sağlanabilir. Ayrıca “yaşayan geleneğin” seçici işlemi çağdaş baskı ve sınırlarla bağlantılı (çoğunlukla çok karmaşık ve gizli bir biçimde de olsa) olduğu için de hassastır. Kapsamına aldıkları ve dışladıkları genellikle o kadar etkili bir biçimde desteklenir ya da eleştirilir ki yapılan seçim pratikte kendini doğrular. Ancak özde maddi ve biçimde çoğunlukla ideal olan ve üslup ve ton ve de temel yöntemin karmaşık öğelerini de kapsayan seçici ayrıcalıkları ve çıkarları fark edilebilir ve bozulabilir. Seçici geleneğe karşı ve onun için verilen savaşım çağdaş kültürel etkinliğin en önemli bölümüdür.

Seçici geleneğin işlerliği, tanımlanabilir kurumlara bağlıdır denebilir. Ama yalnızca kurumlara bağlı olduğunu düşünmek süreci hafife almaktır. Kültürel, siyasal ve ekonomik kurumların kendi aralarındaki ilişki oldukça karmaşıktır ve bu ilişkilerin özü daha geniş anlamda bir kültürün niteliğinin belirtisidir. Ancak söz konusu olan, hiçbir zaman yalnızca biçimsel olarak tanımlanabilir kurumlar sorunu değildir. Aynı zamanda biçimlenmelerle de ilgilidir; entelektüel ve sanatsal yaşamda kültürün etkin gelişimi üzerinde

GELENEKLER, KURUMLAR VE BİÇİMLENMELER

kesin etkisi olan ve biçimsel kurumlarla değişken ve dolaylı bir ilişki içersindeki etkili hareket ve eğilimler.

Biçimsel kurumların etkin toplumsal süreç üzerinde önemli etkileri vardır. Ortodoks sosyolojide “toplumsallaşma” olarak soyutlanan süreç pratikte herhangi bir gerçek toplumda özgül bir bütünleşme biçimidir. Ortodoks sosyolojinin “toplumsallaşmayı”, bütün insanların bağımlı oldukları evrensel soyut süreç olarak betimlemesi bu özgül içerik ve amacı gizlemenin bir yoludur. Tabii ki herhangi bir toplumsallaşma süreci bütün insanların öğrenmeleri gereken şeyleri de kapsar ama herhangi bir özgül süreç bu gerekli öğrenimi seçilmiş bir anlamlar, değerler ve pratikler alanıyla sınırlar ve bu anlamlar değerler ve pratikler de gerekli öğrenim ile yakınlıklarından dolayı hegemonik alanın gerçek temellerini oluştururlar. Bir ailede çocuklara bakılır ve onlara kendi kendilerine bakmaları öğretilir ama bu gerekli süreçte bilinçli ve bilinçdışı olarak çocuğun kendine, başkalarına, toplumsal düzene ve maddi dünyaya karşı takınması gereken tavırlar da öğretilir. Eğitim gerekli bilgi ve becerileri aşılır ama her zaman çok geniş bir alandan belirli bir seçim yapar ve pratikte birbirinden ayrılamayan öğrenim ve toplumsal ilişkilere karşı tavır takınır. Kilise gibi kurumlar açıkça bütünleştiricidirler. Yaşam ve geçim koşulları üzerinde güçlü ve doğrudan baskıları olan özgül topluluklar ve özgül yerler seçilmiş anlam, değer ve etkinlikleri öğretir, doğrular ve uygularlar. Bütün bu tür kurumların etkisini betimlemek, bütünleşme kavramını önemli bir ölçüde anlamak demektir ama gene de dikkate alınması gereken başka bir nokta daha vardır. Modern toplumlarda başlıca iletişim dizgelerinden de söz etmek gerekir. Bu dizgeler seçilmiş haber ve düşünceleri ve seçilmiş geniş bir duyular ve tavırlar alanını somutlaştırır.

Ancak gene de bütün bu kurumların organik bir hegemonya oluşturdıkları söylenemez. Tam tersine hegemonya “toplumsallaşma” değil de özgül ve karmaşık hegemonik bir süreç olduğu için pratikte çözülmemiş çelişkiler ve karşıtlıklarla doludur. Hegemonyanın işte bu nedenle “ideolojik devlet aygıtları”nın etkinliklerine indirgenmemesi gerekir. Böyle bir aygıt vardır ancak tüm süreç çok daha geniştir ve bazı önemli bakımlardan da kendi kendini üretir. Aile, okul, topluluk, iş ve iletişimlerdeki ortak özellikleri seçme yoluyla belirlemek mümkündür ve bu ortak özellikler de önemlidir. Ancak bu kurumlar farklı amaçları ve değişken olmakla birlikte yapılması gereken şeyle etkili ilişkileri olan özgül süreçler oldukları için böyle bir belirleme pratikte karışıklığa ve farklı olarak yaşantılanan amaç ve değerler arasında çelişkiye ve üstünkörü bir kuramsal bütünleşmeye yol açar. Pratikte etkili bir birleştirme sağlanır; aslında da sınıflı bir toplum kurabilmek için sağlanması gerekir. Ama yalnızca baskı gerçekten hegemonik değildir. Hegemonyanın gerçek koşulu hegemonik biçimlerle, etkili bir biçimde kendini özdeşleştirmesidir: Olumlu olması beklenen ama bu mümkün olamazsa kaçınılmaz ve gerekli olanın kabul edilmesini temel alan özgül ve içselleşmiş bir “toplumsallaşma”. Bu anlamda etkili bir kültür hiçbir zaman

MARKSİZM VE EDEBİYAT

kurumlarının toplamıyla sınırlı değildir; yalnızca bu kurumlar o kültürün çoğu özelliklerini taşıdıkları için değil aynı zamanda çelişkiler ve karmaşıklıklar da dahil olmak üzere *karşılıklı* ilişkiler ancak bütün bir kültür düzeyinde uzlaştıkları için.

İşte bu nedenle herhangi bir çözümlemede *biçimlenmeler* de ele alınmalıdır. Bu biçimlenmeler çoğunlukla biçimsel üretimlerinden sonra rahatça farkedilebilen bilinçli hareketler ve eğilimler (edebi, sanatsal, felsefi ve bilimsel) olarak kabul edilirler. Daha derinlemesine incelediğimiz zaman, bu hareket ve eğilimlerin, biçimsel kurumlarla ya da onların biçimsel anlam ve değerleriyle hiçbir zaman bütünüyle aynı olmayan ve bazen de onlarla karşılaştırıldıklarında üstün gelen, çok daha geniş etkili biçimlenmelerin dışavurumları olduğunu görürüz. Genellikle entelektüel ve sanatsal yaşam olarak özgülleşmiş alanı anlamak için bu etmen çok önemlidir. Bir kültürün kurumları ve biçimlenmeleri arasındaki bu temel ilişki tarihsel açıdan çok değişkendir ama biçimlenmelerin (kurumlardan farklı olarak) gittikçe önem kazanmaları gelişmiş karmaşık toplumların bir özelliğidir. Ayrıca biçimlenmeler kaçınılmaz olarak gerçek toplumsal yapılarla ilişkili oldukları ama gene de biçimsel olarak farkedilebilir toplumsal kurumlarla ilişkilerin değişken ve oldukça dolaylı olduğu için biçimlenmelere yönelik herhangi bir toplumsal ve kültürel çözümleme temelde kurumlar için geliştirilmiş olan yöntemlerden çok farklı yöntemler gerektirir. Her iki durumda da gerçekten çözümlenen özgülleşmiş bir pratik tarzıdır. Ayrıca genelleştirilerek betimlenebilir belirgin bir hegemonya içersinde yalnızca alternatif ve karşıt biçimlenmeler değil (bu biçimlenmelerden bazıları belirli tarihsel aşamalarda alternatif ve karşıt kurumlar olma sürecindedirler) egemen olanın içinde aynı zamanda bazı genelleştirilmiş hegemonik işleve indirgenmeye karşı koyan çeşitli biçimlenmeler de bulunur.

Normal olarak bu aşamada bu tür biçimlenmeler ve onların çalışmasıyla gerçek ilişki içersinde olan geleneklerden çoğu kültürel etkinliğin karmaşıklığını kayıtsız bir tavırla vurgulamakla yetinirler. Bazıları bu tür biçimlenmelerin ve çalışmanın toplumsal süreçle ve özellikle de maddi toplumsal süreçle ilişkisini bütünüyle (hatta kuramsal olarak) reddederler. Bazıları da, biçimlenmelerin tarihsel gerçekliği kavrandığı zaman, bu gerçekliği (milli gelenekler, edebi ve sanatsal gelenekler, düşünce tarihi, psikolojik tipler ve manevi arketipler gibi) ideal yapılar olarak değerlendirirler. Gerçekten de bu ideal yapılar aracılığıyla söz konusu biçimlenmeler, belirgin toplumsal kökeni ve üstyapıyı konu alan alışlagelmiş genellemeci açıklamalarda olduğundan çoğu kez daha özlü bir biçimde tanımlanır. Ne var ki bu tanımlama ancak, biçimlenmeleri bütün bütüne dolaysız kültürel sürecin dışına itmek yoluyla yapılır. Bu yer değiştirmenin sonucu olarak da, biçimlenmeler ve bu biçimlenmelerin işleyişi, etkin toplumsal ve kültürel öz olarak görülmezler. Biçim kültürümüzde, türevci ve üstyapısal yorumun yanılğılarından ötürü geçici ya da görelî olarak inandırıcı görünen bu tür bir yer değiştirme, gerçekte oldukça hegemoniktir.

8. EGEMEN, KALINTISAL, DOĞMAKTA OLAN

Kültür hem çeşitli süreçleri ve bu süreçlerin toplumsal tanımları (gelenekler, kurumlar, biçimlenmeler) açısından, hem de sürecin her noktasında, tarihsel olarak değişken ve çeşitli öğelerin dinamik karşılıklı ilişkileri açısından oldukça karmaşıktır. Benim “dönemsel” adını verdiğim çözümlemede kültürel süreç belirlenmiş egemen özellikleri (feodal kültür ya da burjuva kültürü ya da birinden ötekilerine geçiş) olan bir kültürel dizge olarak ele alınır. Egemen ve tanımlayıcı çizgi ve özelliklerin vurgulanması önemlidir ve pratikte de etkileri duyulur. Ancak bu çözümleme yöntemi, hem gelecek hem de geçmişle bağlantı kuracaksa genellikle dizge olarak soyutlanan bir oluşumda bir hareket duygusunu gerektiren tarihsel çözümlemenin farklı bir işlevi için de kullanılır. Gerçek tarihsel çözümlemede her noktada hem özgül ve etkili bir egemenliğin kapsamına giren hem de dışında kalan hareket ve eğilimler arasındaki karmaşık karşılıklı-ilişkileri anlamak gerekir. Bu hareket ve eğilimlerin yalnızca seçilmiş ve soyutlanmış egemen dizgeyle değil aynı zamanda bütün kültürel süreç ile arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. Böylece “burjuva kültürü” dönemsel çözümlemede “feodal kültür” ya da “sosyalist kültür”le karşılaştırılarak dile getirilen önemli bir genelleştirici betimleme ve varsayımdır. Bununla birlikte dört ya da beş yüzyıldır çok çeşitli toplumlarda betimlenen kültürel bir süreç olduğu için tarihsel ve içsel açıdan karşılaştırmalı olarak farklılaştırılması gerekir. Ayrıca bu betimleme kabul edilse ya da pratik olarak kullanılsa bile “dönemsel” tanım ya o tipin “aşamalarını” ya da “çeşitlemelerini” göstermek için (bu gene de tarihsel bir çözümlemedir) ya da destekleyen kanıtları seçmek ve “birincil önem taşımayan”, “rastlantısal” ya da “ikincil” kanıtları dışlamak için bütün gerçek kültürel süreçlerin ona göre değerlendirildiği duruk bir tip olarak etkisini duyurabilir.

Dönemsel çözümlemeye bağlı kalmakla birlikte hem “aşamaları” ve “çeşitlemeleri” hem de herhangi bir gerçek sürecin içsel dinamik ilişkilerini gösteren bir terim bulabilirsek bu tür yanlışlardan kaçınmış oluruz. Tabii gene de hegemonik olanın bu anlamlarında “egemen” ve “etkili” olandan söz etmemiz gerekir. Ama aynı zamanda herhangi gerçek bir süreçte ve

herhangi bir anda hem kendi içlerinde hem de “egemen” olanın özelliklerini yansıtmaya açısından önemli olan “kalıntısalsal” ve “doğmakta olan” dan da söz etmemiz gerektiğini anlarız.

Pratikte ayırt edilmeleri çok zor olsa bile ben “kalıntısalsal” sözcüğünü “arkaik” sözcüğünden farklı bir anlamda kullanıyorum. Herhangi bir kültürde geçmişin izlerine rastlanabilir ama bu geçmişe ilişkin öğelerin çağdaş kültürde değerlendirilme biçimleri farklıdır. Bütünüyle geçmişin bir ögesi olarak kabul edilen, ve özel bir biçimde gözlemlenen, incelenen, bazı durumlarda da bilinçli olarak “yeniden canlandırılan” öge “arkaik”dir bana göre. Oysa ki “kalıntısalsal” sözcüğünün anlamı farklıdır. Tanım gereği kalıntısalsal geçmişte oluşmuştur ama halen kültürel süreçte yalnızca geçmişin bir ögesi olarak değil de bugünün etkili bir ögesi olarak etkindir. Dolayısıyla egemen kültür çerçevesinde dile getirilemeyen ya da özsel olarak doğrulanamayan bazı yaşantılar, anlamlar ve değerler daha önce varolan toplumsalsal ya da kültürel bir kurum ya da biçimlenme kalıntısında (hem kültürel hem de toplumsalsal) yaşanabilir ve uygulanabilir. Kalıntı sözcüğünün egemen kültür ile alternatif ve hatta karşıt bir ilişki içerisinde olabilen bu anlamı ile egemen kültür ile büyük bir ölçüde ya da bütünüyle bütünleşmiş ve dolayısıyla etkin bir biçimde görülebilen (arkaik sözcüğüyle arasındaki fark da budur) kalıntısalsal anlamı arasındaki farkı belirlemek gerekir. Çağdaş İngiliz kültüründe özellikle üç durumda bu ayırım kesin bir çözümleme terimi olabilir. Örneğin örgütlenmiş din görüşü kalıntısalsaldır, ama bu din içerisinde pratik olarak alternatif ve karşıt anlamlar ve değerler (mutlak kardeşlik, hiçbir karşılık beklemeden başkalarına hizmet etmek) ile bütünleşmiş anlamlar ve değerler (resmi ahlâk, öteki dünyayla uğraşmanın farklı bir tarafsızlaştırıcı ya da onaylayıcı bir unsur olarak görüldüğü toplumsalsal düzen) arasında önemli bir ayırım vardır. Aynı şekilde kırsal toplum düşüncesi de kalıntısalsaldır, ama idealleştirilmiş, ya da fantezi ya da egzotik (oturmaya için ya da yalnızca kaçış olarak) bir zaman geçirme işlevi olarak egemen düzenle bütünleşmiş olsa bile bazı sınırlı açılardan endüstriyel şehir kapitalizmine alternatif ya da karşıt bir görüş oluşturur. Gene aynı şekilde monarşide de etkin bir biçimde kalıntısalsal (alternatif ya da karşıt) hiçbir öge yoktur ama özellikle arkaik olan kullanılarak bir kapitalist demokrasi biçiminin özgül siyasalsal ve kültürel işlevi (hem yöntemleri hem de sınırları belirleyici) olarak kalıntısalsal bir işlev tam anlamıyla bütünleştirilmiştir.

Kalıntısalsal bir kültürel öge genellikle etkili egemen kültürün içinde yer almaz, ama bazı bölümlerin (özellikle de geçmişteki önemli bir alanın kalıntısı ise) bu alanlarda kendini duyurabilmesi için etkili egemen kültürle bütünleştirilmesi gerekmiştir. Ayrıca belirli noktalarda egemen kültür çok fazla kalıntısalsal yaşantı ve pratiğin kendi sınırları dışına taşmasına izin veremez, en azından belli bir rizikoya girmeden izin veremez. Seçici geleniğin işlerliği, kalıntısalsal olanı yeniden yorumlama, yansıtmaya, kabul etmeye ve dışlama yoluyla bütünleşmesiyle belirginleşir. Bu durum özellikle “edebi gelenek” için geçerlidir. Edebiyata ilişkin seçici yorumlardan edebiya-

tın şimdi ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin geçmişle bağlantılı ve bütünleşmiş tanımlar yapılır. Bu çok önemli bir kaç alandan biridir çünkü edebiyatın eskiden ne olduğu ve edebi yaşantının ne olduğu ve olması gerektiğine ilişkin alternatif ya da karşıt görüşlerin bazılarında bütünleşmenin baskılarına karşın etkin kalıntısalları ve değerler korunur.

“Doğmakta olan” sözcüğüyle sürekli olarak yeni anlamların ve değerlerin, yeni pratiklerin, yeni ilişkilerin ve ilişki çeşitlerinin yaratıldığını belirtmek istiyorum. Egemen kültürün yeni bir aşamasındaki öğelerle (ve bu anlamda “türü-özgül”) özsel olarak bu egemen kültüre seçenек ya da karşıt olan öğeleri birbirinden ayırmak oldukça güçtür: Yalnızca yeni olan değil en katı anlamıyla doğmakta olan. Kültürel süreç içindeki ilişkilerden söz ettiğimiz için kalıntısalları tanımlı gibi doğmakta olanın tanımlı da ancak egemen olanla ilişkisi değerlendirilerek yapılabilir. Gene de kalıntısalları toplumsal yerini anlamak daha kolaydır çünkü hepsi olmasa bile büyük bir çoğunluğu içinde gerçek anlam ve değerlerin üretildiği kültürel sürecin daha önceki toplumsal biçimlenme ve aşamalarıyla bağlantılıdır. Böylece egemen kültürün belirli bir aşamasındaki boşluğunda, geçmişte gerçek toplumlarda ve gerçek durumlarda üretilmiş olan ve egemen kültürün karşı çıktığı, bastırıldığı, görmezlikten geldiği ve hatta farkedemediği insan yaşantısına arzusuna ve ilerlemesine ilişkin alanları temsil ettikleri için önemini koruyan anlam ve değerlere dönülür.

Doğmakta olanın durumu temelde farklıdır. Herhangi bir toplumun yapısında ve özellikle de sınıf yapısında, kültürel sürecin egemen öğelere seçenек oluşturan ya da karşıt olan öğeleri için toplumsal zemin her zaman vardır. Marksist kuramda böyle bir zemin oldukça iyi betimlenmiştir: Yeni bir sınıfın oluşumu, yeni bir sınıfın bilinçlenmesi, ve bu süreçte yeni kültürel biçimlenmenin öğelerinin ortaya çıkması (genellikle de düzensiz bir biçimde). Dolayısıyla işçi sınıfının (örneğin İngiltere’de 19.yy’da) bir sınıf olarak ortaya çıkması (doğması) kültürel süreçte hemen belli olmuştur. Ama sürecin farklı bölümlerinin katılımı eşit değildi. Yeni toplumsal değer ve kuramların oluşturulması kültürel kuramların oluşturulmasından daha önemliydi, ve özgül kültürel katılımlar önemli olmakla birlikte genel ya da kurumsal yeniliklerden daha az kesinlikli ve özerktiler. Yeni bir sınıf her zaman doğmakta olan kültürel bir pratik kaynağıdır ama henüz ikincil bir sınıf iken kültürel pratik eşitsiz ve tamamlanmamıştır. Çünkü yeni bir pratik tabii ki soyut bir süreç değildir. Ortaya çıkma derecesine ve özellikle de alternatiften çok karşıt olma derecesine göre bütünleşme süreci başlar. Bu durum aynı dönemde (19.yy) İngiltere’de köktenci halkçı basının ortaya çıkmasında ve daha sonra etkili bir biçimde bütünleşmesinde gözlemlenebilir. Aynı şekilde işçi sınıfı edebiyatının doğmasında ve bütünleşmesinde de gözlemlenebilir. Bu tür durumlarda bütünleşme zemini kabul edilmiş edebi biçimlerin üstünlüğü (yani doğmakta olanı zaten koşullandıran ve sınıflandıran bir bütünleşme) olduğu için ortaya çıkma sürecine ilişkin sorunlar açıkça belli olur. Ancak gelişme her zaman eşitsizdir. Doğrudan bir bütünleşme

görünebilir alternatif ve karşıt sınıf öğelerine (sendikalar, işçi sınıfı partileri, işçi sınıfı yaşam tarzı-yaygın basın, reklam ve ticari eğlence olarak bütünleşmiş bir biçimde-) uygulanır. Bu koşullarda ortaya çıkma süreci pratik bütünleşme aşamasının ötesindeki sürekli olarak yinelenen, her zaman yenilenebilen bir harekettir: Bütünleşme, bir tanıma, onaylama ve dolayısıyla *kabul etme* biçimi olarak görüldüğü için bu süreç daha da zorlaşır. Bu karmaşık süreçte aslında yerel olarak kalıntısız (bütünleşmeye karşı bir direnme biçimi olarak) öğeler ile genellikle doğmakta olan öğeler sık sık karıştırılır.

Bir sınıfın doğması ve artan gücüyle ilişkili olarak yeni kültürel öğelerin doğması her zaman önemli ve her zaman karmaşık bir süreçtir. Ancak bu doğma (ortaya çıkma) çeşitli biçimlerde gerçekleşebilir. Pratik kanıt çok olmasına karşın böyle bir olguyu kuramsal olarak anlamak zordur. Hem kalıntısız hem de doğmakta olanın önemli öğelerini tanımlayabilmek ve egemen olmanın niteliğini anlayabilmek için, *hiçbir üretim tarzının ve dolayısıyla hiçbir egemen toplumsal düzenin ve dolayısıyla hiçbir egemen kültürün gerçekte bütün insan pratiğini, insan enerjisini ve insan amacını kapsamadığını ya da tüketmediğini* hatırlamak gerekir. Bu, egemen tarzın dışında ya da ona karşı oluşan önemli şeyleri açıklamamızı sağlayan olumsuz bir önerme değildir. Tam tersine egemenlik tarzlarının geniş bir insan pratiği alanından bazı öğeleri seçip dolayısıyla da diğerlerini dışladıklarını belirten bir olgudur. Dışlanan öğelerin kişisel ya da özel ya da doğal ya da hatta metafiziksel olduğu düşünülebilir. Aslında dışlanan bölge bu terimlerden biriyle tanımlanır, çünkü egemen olan toplumsal tanımını özellikle vurgular.

İşte karşı konulması gereken nokta da bu vurgulamadır. Çünkü değişik ölçülerde de olsa özgül ilişkilerde, özgül alımlamalarda, özgül hünerlerde de pratik bilinç bulunur ve tartışılmaz bir biçimde toplumsal ve özgül bir biçimde egemen olan toplumsal düzen bu bilinci görmezlikten gelir, dışlar, bastırır ya da tanımaz. Herhangi bir egemen toplumsal düzenin ayırt edici ve karşılaştırmalı özelliği bütünleşme çabasıyla pratik ve yaşantı alanlarında ne kadar uzağa ulaşabildiğidir. Görmezlikten gelmek istediği alanlar olabilir: Özel olarak nitelendirmek ya da estetik olarak özgülleştirmek ya da doğal olarak genelleştirmek istediği alanlar. Ayrıca toplumsal düzen değişikçe kendi gelişen ihtiyaçları açısından bu ilişkiler de değişir. Dolayısıyla gelişmiş kapitalizmde emeğin toplumsal özelliğinin iletişimlerin toplumsal özelliğinin, ve karar-verme sürecinin toplumsal özelliğinin değişmesinden dolayı egemen kültür kapitalist toplumda “korunmuş” ya da boyun eğen yaşantı, pratik ve anlam alanlarında şimdiye dek olduğundan çok daha ilerilere gider. Dolayısıyla artık egemen düzenin toplumsal ve kültürel sürece sızma alanı genişler. Bu da yeni öğelerin ortaya çıkmasını zorlaştırır ve alternatif ile karşıt öğeler arasındaki farkı daraltır. Egemen görüşün önemli alanları için söz konusu olan alternatif karşıtı gibi değerlendirilir ve çoğunlukla da baskıyla karşıt görüşe dönüştürülür. Ama gene de burada bile kendi sınırlı özelliği ya da bozulmasından ötürü egemen kültürün gerçekten farkedilmedi-

EGEMEN, KALINTISAL, DOĞMAKTA OLAN

ği pratik ve anlam bölgeleri bulunabilir. Doğmakta olan ögeler bütünleştirilebilir ama çoğunlukla bu bütünleşmiş biçimler doğmakta olan kültürel pratiğin tıpatıp aynısıdır. Bu şartlar altında egemen tarza karşı ya da onun ötesinde herhangi bir yeni ögenin ortaya çıkması çok zordur. Gene de öbür çağlarda olduğu gibi bizim çağımızda da doğmakta olan kültürel pratik olgusu yadsınamaz ve bu olgu ile etkin bir biçimde kalıntisal olan pratik olgusu egemen olmayı amaçlayan bir kültür için gerekli bir zorluktur.

Bu karmaşık süreç kısmen sınıf terimleriyle betimlenebilir. Ama bu durumda her zaman gözden kaçan ve dışlanan öteki toplumsal varlık ve bilinç söz konusudur: Dolaysız ilişkilerde başkalarının alternatif alımlamaları; maddi dünyanın yeni alımlamaları ve pratikleri. Pratikte bu yeni alımlamalar ve pratikler nitelik açısından oluşan sınıfın gelişen ve açık seçik çıkarlarından çok farklıdır. Yeni ögelerin doğmasına yol açan bu iki kaynak (sınıf ve dışlanmış toplumsal alan) hiçbir şekilde çelişkili olmak zorunda değildir. Bazı zamanlarda çok yakın olabilirler ve siyasal pratikteki bir çok şey de aralarında ilişkiye bağlıdır. Ancak kültürel olarak ve kuram açısından bu iki alan ayrı alanlar olarak ele alınabilirler.

Egemen ve kalıntisal kültürden farklı olan doğmakta olan kültürün anlaşılabilmesi için doğmakta olan kültürün hiçbir zaman yalnızca dolaysız pratikle ilgili olmadığını hatırlamak gerekir; doğmakta olan kültür gerçekte yeni biçimler ve biçim uygulamaları bulmakla ilgilidir. Yeniden belirtelim ki bizim gözlemlemek zorunda olduğumuz aslında *doğmakta-olan öncesidir*, etkin ve zorlayıcı niteliğine karşın bütünüyle dile getirilmeyen öge; oysa ki açıkça doğmakta olan rahatlıkla isimlendirilebilir. Doğmakta olan -öncesi koşulunu, doğmakta olanın daha açık biçimlerini, kalıntisal olanı ve egemeni daha iyi anlamak için duygu yapıları kavramını incelememiz gerekir.

9. DUYGU YAPILARI

Çoğu betimleme ve çözümlemelerde kültür ve toplum geçmiş zamanla dile getirilir. Kültürel insan etkinliğini anlamadaki en büyük engel yaşantıların sürekli olarak bitmiş ürünlere dönüştürülmesidir. Bilinçli tarihte (çoğu eylemler belirli varsayımlara dayanarak bitmiş olarak kabul edilir) savunulan yöntemler alışkanlıkla yalnızca geçmişin hareket halindeki özüne değil aynı zamanda çağdaş yaşama da yansıtılır. Çağdaş yaşamda halen sürdürdüğümüz ilişkiler, kurumlar ve biçimlenmeler, bu yönetime ilişkin tarzın oluşturduğu bütünlere (oluşturucu süreçlere değil) dönüştürülürler. Böylece çözümleme bu üretilmiş kurumlar, biçimlenmeler ve yaşantılar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır ve böylece üretilmiş geçmişte olduğu gibi yalnızca sabit açık seçik biçimler varolur ve yaşayan varlık tanım gereği her zaman uzaklaşır.

Bu sürecin önemini kavramaya ve özünü araştırmaya başladığımız zaman, güçlü bir kültürel tarz olan kişisel ile toplumsal arasındaki farkı da anlayabiliriz. Toplumsal her zaman geçmiş ise (her zaman oluşmuş olduğu anlamında) bugünün yaşantısını betimlemek için başka terimler bulmamız gerekir: Yalnızca zamansal olarak bugünü, şu ya da bu anın anlaşılmasını değil, aynı zamanda bugünkü varolma koşulunun özgüllüğünü ve içinde kurumları, biçimlenmeleri, durumları gözlemleyebileceğimiz (ancak her zaman bitmiş ürünler, tanımlayıcı ürünler olarak değil) kesinlikle fiziksel olanı anlamak. Ve toplumsal her zaman durağan ve açık seçik ise -bilinen ilişkiler, kurumlar, biçimlenme ve durumlar- bugün olan ve hareket eden her şey, durağan olanın ve açık seçik olanın ve bilinenin dışında kalan her şey kişisel olarak kavranır ve tanımlanır: bu, burada şimdi, canlı, etkin, “öznel”.

Toplumsal ile kişisel arasında başka bir farklılık daha vardır. Düşünce aynı geçmiş zamanda betimlenmesine karşın aslında açık seçik ve tamamlanmış biçimleri açısından bizim şimdilerde düşünme olarak kabul ettiğimiz herhangi bir şeyden o kadar farklıdır ki onun karşısına daha etkin, daha esnek, daha az tekil terimler (bilinç, yaşantı, duygu) çıkartırız ve sonra da bu terimlerin durağan, bitimli biçimlere dönüşünü izleriz. Bir anlamda açık seçik ve tamamlanmış biçimler olan sanat eserleri için -görsel sanatlarda

nesne, edebiyatta nesnelleşmiş görenekler ve işaretler (semantik figürler) - bu görüş özellikle geçerlidir. Ama sanat eserlerinin içkin süreçlerini tamamlamak için onları özgül bir biçimde etkin olan “yorumlara” katmamız gerekmez. Sanatın yapılışı hiçbir zaman geçmiş zamanda değildir. Bu, her zaman özgül bugün içerisinde oluşturuca bir süreçtir. Tarihte belirli dönemlerde ve oldukça farklı yollarla bu tür varoluş biçimlerinin ve bu tür süreçlerin gerçekliği ve hatta üstünlükleri güçlü bir biçimde belirtilmiştir, oysaki pratikte bu tür süreçler her zaman yaşanır. Ama bunlar çoğunlukla biçimler olarak, öteki bilinen biçimlerle çatışan biçimler olarak belirtilir: Nesnelin karşıtı olan özne; inançtan farklı olan yaşantı; düşünceden farklı olan duygu; genelden farklı olan şimdiki; toplumsaldan farklı olan kişisel. İki büyük modern ideolojik dizgenin-“estetik” ve “psikolojik”- tartışılmaz gücü ironik bir biçimde, yaşantının dolaysız duygunun ve özellikle kişiseliliğin genelleştirildiği ve toplandığı, bu aşama ve süreçlere ilişkin anlamlardan kaynaklanır. Bu “kişisel” biçimlere oranla durağan toplumsal genellemelerin, kesin ürünlerin, mutlak biçimciliğin ideolojik dizgeleri kendi özgül boyutları çerçevesinde görece güçsüzdürler. “Özne” ve “kişisel” terimlerini yanlış kullanan bir Marksizm akımı için bu görüş özellikle doğrudur.

Buradaki en temel yanlış toplumsalın durağan biçimler olarak düşünülmesidir. Marx bunu sık sık belirtmiştir ve bazı Marksistler bunu kalıp olarak yineler ve yeniden durağan biçimleri incelemeye başlarlar. Oysaki çözümleme terimlerini öze ilişkin terimler olarak görmek yanlıştır. Dolayısıyla bir dünya görüşünden ya da egemen ideolojiden ya da sınıf görünümünden söz ederiz ama geçmişe ve durağan biçime doğru eğilimli olduğumuz için bunların özgül bir biçimde ve kesin olarak tekil ve gelişen biçimler şeklinde varolduğunu ve yaşandığını zannederiz ya da hatta zannetmek zorunda olduğumuzu bile bilmeyiz. Belki ölmüş olanlar durağan biçimlere indirgenebilir ama onlarla ilgili kayıtlar böyle bir indirgemeye karşıdır. Ama yaşayan en azından birinci tekil kişide durağan biçimlere indirgenemez; yaşayan üçüncü tekil kişiler değişik olabilirler. Bütün bilinen zorluklar, yaşantılanan gerilimler, kaymalar ve belirsizlikler, düzensizliğin ve karmaşanın girift biçimleri indirgeme terimlerine ve daha sonra da toplumsal çözümlemenin kendisine karşıdır. Toplumsal biçimler genellemeler olarak kabul edilirler ama bu biçimlerin dolaysız ve gerçek varoluşla herhangi bir ilişkiye girmeleri engellenir. Ve bu engelleme hareketinden dolayı oluşan soyutlamalardan- “insan imgelemi”, “insan ruhu”, “bilinçdışı” ve bunların sanatta, mitolojide ve düşlerdeki “işlevleri” -bütün özgül toplumsal koşulları aşan yeni ve yer değiştirmiş toplumsal çözümleme ve sınıflandırma biçimleri az çok hızla gelişir.

Toplumsal biçimler belirgin ve açık seçik oldukları zaman daha kolaylıkla tanınırlar. Kurumlardan biçimlenmelere ve geleneklere uzanan geniş alanda bu durumu gözlemledik. Egemen olan inanç ve eğitim dizgeleri ve etkili olan açıklamalar ve tartışma dizgeleri için de aynı durum söz konusudur. Bütün bu dizgelerin varlığı duyulur. Çoğu oluşmuş ve tasarlan-

mıştır ve bazıları da oldukça durağandır. Ancak hepsi tanımlandığı zaman en basit anlamda dahi toplumsal bilincin bütününe oluşturmazlar. Çünkü bu dizgeler ancak gerçek ilişkilerde etkin bir biçimde yaşandığı zaman ve ayrıca da durağan birimler arasındaki dizgeli değişimlerle sınırlı olmayan ilişkilerde toplumsal bilinci oluştururlar. Gerçekte bütün bilinç toplumsal olduğu için süreçleri yalnızca ilişkiler arasında değil aynı zamanda ilişkiler içinde de oluşur ve birbirleriyle bağlantılıdır. Ve bu pratik bilinç durağan biçimler ve birimleri incelemekten farklıdır. Kabul edilmiş olan yorum biçimiyle pratik yaşantı arasında çoğunlukla bir gerilim söz konusudur. Bu gerilim doğrudan ve açık seçik olduğu ya da alternatif bir yorum sağlanabildiği zaman durağan biçimler söz konusudur. Ancak gerilim çoğunlukla bir rahatsızlık, bir baskı, bir yer değiştirme oluşmamıştır: Henüz gerçekleşmemiş ve çoğunlukla da gerçekleşmeyecek olan bilinçli bir karşılaştırma dönemi. Önemli ve güçlü olmakla birlikte karşılaştırma tek süreç değildir. Durağan biçimlerin hiç sözünü etmedikleri ve aslında da hiç farketmedikleri yaşantılar vardır. Bütün olanı tikel olana ya da tikel olanı bütüne dönüştürebilen anlamların yer aldığı önemli karışık yaşantılar vardır. Ve hatta belirli hiçbir güçlük çıkarmadan biçim ve tepki uzlaştığı zaman başka yerlerde nitelendirmeler, belirtiler, ayrıntılar olabilir: Anlaşma yoluyla düzenlenen ama başka bir yandan sesini duyuran nitelendirmeler, belirtiler ve ayrımlar. Pratik bilinç genellikle hep resmi bilinçten farklıdır, ve bu farklılık yalnızca görece özgürlük ya da denetim sorunu değildir. Çünkü pratik bilinç yaşanıldığı sanılan değil, gerçekten yaşananır. Gene de kabul edilmiş ve üretilmiş olan durağan biçimlerin alternatifi sessizlik değildir: Burjuva kültürünün mitletirdiği yokluk ve bilinçdışı değil. Bu aslında toplumsal ve maddi olmakla birlikte bütünüyle açık seçik ve tanımlanmış bir değişim haline gelene dek ilkel aşamadadır. Bu durumda da açık-seçik ve tanımlanmış olanla aralarındaki ilişki olağanüstü karmaşıktır.

Bu süreci dil tarihinde açıkça gözlemleyebiliriz. Dilbilgisi ve sözcük düzeyindeki özsel ve bazı bakımlardan kesin sürekliliklere karşı hiçbir kuşak kendinden önceki kuşakla aynı dili paylaşmaz. Bu farklılığı ekler, çıkartmalar ve dönüşümlerle açıklayabiliriz ama gene de tam bir açıklama olmaz. Gerçekten değişen şey aslında çok genel bir şeydir ve bu değişime uyan en iyi sözcük de "üslup"tur. Söz konusu olan belirli bir seçme değil genel bir değişimdir ama böyle bir değişimden hem etkiler hem de tercihler çıkarsanabilir. Aynı tür bir değişim, davranışlarda, giysilerde, yapılarda ve buna benzer toplumsal yaşam biçimlerinde gözlemlenebilir. Bu değişimlerin herhangi birinde şu ya da bu grubun egemen ya da etkili olup olmadığı ya da bu değişimlerin çok daha genel bir karşılıklı-işkinin sonucu mu oldukları tartışmaya açık bir sorundur. Çünkü tanımladığımız şey tarihsel olarak başka tikel niteliklerden farklı olan ve bir kuşağa ya da döneme imzasını atan belirli nitelikteki toplumsal yaşantı ve ilişkidir. Bu nitelik ile değişen kurumlar, biçimlenmeler, inançlar ve onların ötesinde de sınıflar arasındaki ve sınıf içersindeki değişen toplumsal ve ekonomik ilişkilerin özgülleştirici tarihsel

belirtileri arasındaki ilişkiler de tartışmaya açıktır. Bununla birlikte artık bu yöntemden dolayı özgül nitelleyici değişimler değişen kurumların, biçimlenme ve inançların yan olayları ya da sınıflar arası ve sınıf içindeki değişen toplumsal ve ekonomik ilişkilerin ikinci dereceden kanıtı olarak *kabul edilmezler*. Bu özgül nitelleyici değişimler “kişisel” yaşantı ya da toplumdaki yapay ya da rastlantısal “küçük değişim” olarak değil de *toplumsal* yaşantı olarak görülürler. Bu değişimler iki anlamda toplumsaldırlar ancak bu toplumsallık toplumsal sözcüğünün kurumsal ve biçimsel olarak indirgenmiş anlamlarından farklıdır. Toplumsaldırlar çünkü *varolandaki değişimlerdir* (yaşandıkları sırada bu tabii ki olağandır; yaşanmış oldukları zaman ise yaşanmış oldukları olgusu gene de onların özel özelliğidir; ayrıca toplumsaldırlar, çünkü doğmakta-olan ya da doğmakta-olan-öncesi olmakla birlikte yaşantı ve eylem üzerine duyulabilir baskılar ve etkili sınırlar uygulamadan önce tanımlanmayı, sınıflandırılmayı ussallaştırılmayı beklemeleri gerekmez.

Bu tür değişimler *duygu yapılarındaki* değişimler olarak tanımlanabilir. Bu oldukça zor bir terimdir ama “duygu” sözcüğü daha biçimsel olan “dünya-görüşü” ya da “ideoloji” kavramlarından farklılaştırmak için seçilmiştir. Bu terim, biçimsel olarak korunan ve dizgesel olan inançları incelememiz gerekmele birlikte bu inançların ötesine geçmeliyiz görüşünden daha fazlasını belirtir. Biz anlamlar ve değerlerle ilgileniriz, çünkü bunlar etkin bir biçimde yaşanır ve duyulur, bu anlamlar ve değerler ile biçimsel ya da dizgesel inançlar arasındaki ilişkiler pratikte değişkendir (tarihsel olarak da değişken). Bu değişkenlik biçimsel uzlaşma ile özel muhalefet ve yorumlanmış inançlar ve yaşanmış ve doğrulanmış yaşantıların arasındaki daha ince karşılıklı-ilişkileri içeren geniş bir alanı kapsar. Duygu yapıları teriminin alternatifi ise yaşantı yapıları terimi olabilir: Bir anlamda daha iyi ve daha geniş bir sözcük ama anlamlarının birinde, tanımlanmakta olan toplumsal yaşantı alanının anlaşılmasında önemli bir engel oluşturan geçmiş zaman kavramını da içerir. Biz dürtü, sınırlama, ve tonun belirleyici öğelerinden söz ediyoruz; bilinç ve ilişkilerin özgül bir biçimde duyarlı olan öğeleri: Duyguya karşı düşünce değil, hissedilen biçimiyle düşünce ve düşünce olarak duygu: Yaşayan ve karşılıklı ilişkili bir süreklilikteki bugünküne benzer bir pratik bilinç. Şu halde bu öğeleri bir yapı, hemen birbirine kenetlenen ve gerimli özgül içsel ilişkileri bulunan bir dizi olarak tanımlıyoruz. Ancak aynı zamanda da süreç halinde olan bir toplumsal yaşantıyı da tanımlarız: Toplumsal olduğu gerçekte çoğunlukla anlaşılmayan, özel, kendine özgü ve hatta soyutlayıcı olarak kabul edilen ama çözümlemeye doğmakta olan, bağlayıcı ve egemen özelliklere, kendi özgül aşama sırasına sahip olan toplumsal bir yaşantı. Bu özellikler çoğunlukla daha sonraki bir aşamada, biçimlendirildikleri, sınıflandırıldıkları ve çoğu durumda da kurum ve biçimlenmelere dönüştürüldükleri zaman farkedilirler. Bu aşamaya gelindiğinde durum farklıdır; genellikle gerçek toplumsal bugünde yeni duygu yapıları biçimlenmeye başlamış olacaktır.

Şu halde yöntembilimsel olarak “duygu yapısı” bir kuşakta ya da

dönemde bu tür öğeleri ve onların bağlantılarını anlama çabalarından kaynaklanan ve her zaman karşılıklı ilişki açısından bu tür kanıtı başvurma gereği duyan kültürel bir varsayımdır. Kültürel varsayım, toplumsalın biçimsel olarak yapılaşmış varsayımlarına oranla çok daha basittir, ama kültürel kanıtın gerçek alanı için de daha uygundur: Tabii ki tarihsel olarak ama hatta bugünkü kültürel süreçte daha da uygundur. Bu varsayım ile sanat ve edebiyat arasında özel bir bağ vardır. Sanat ve edebiyatta gerçek toplumsal içerik bugüne ilişkin belirli durumlarla iletilir, ve bu önemli durumlar inanç dizgelerini, kurumları ya da açık genel ilişkileri yaşanmış ve yaşantılanmış olarak içermekle birlikte hiçbir zaman aynen oldukları gibi bu inanç dizgelerine, kurumlara ve genel ilişkilere indirgenemezler. Bu durumlar aynı zamanda başka yerlerde tanınabilir dizgesel öğelerin ötesindeki, ve bu öğelerce açığa çıkarılan ya da yarım yamalak gizlenen (örtülen) toplumsal ve maddi (fiziksel ve doğal) yaşantı öğelerini de açıkça içerirler. Sanatta başka biçimsel dizgelerce gizlenemeyen belirli öğelerin varlığı özgüleştirici “estetik”, “sanatlar”, ve “düşsel edebiyat” kategorilerinin gerçek kaynağıdır. Bir yandan bu öğelerin -özümlü duygular, özümlü ritimler- özgüllüğünü kabul etmek, diğer yandan da onların kendilerine özgü toplumsallık biçimlerini tanımaya çalışarak yalnızca kategorik olarak (ve kökende tarihsel olarak) indirgendiğinde anlaşılabilen toplumsal yaşantıdan yapılan çıkarmayı önlememiz gerekir. Bizim tek amacımız toplumsal içeriği korumak değildir. Duygu yapısı düşüncesi sanat ve edebiyatta böyle yeni bir yapının oluştuğunu gösteren ilk belirtiler olan biçimler ve göreneklerin-semantik figürler-kanıtıyla özümlü bir biçimde ilişkilidir. Bu ilişkilere ilerki bölümlerde yeniden değinilecektir ama şunu belirtelim ki bir kültür kuramı olarak bu görüş sanat ve edebiyattaki biçim ve görenekleri toplumsal maddi sürecin ondan ayrılmaz öğeleri olarak tanımlama biçimidir: Öteki toplumsal biçimlerden ve oluşmakta olan biçimlerden türetilerek değil de yaşayan süreçler olarak çok daha geniş biçimde yaşantılanan duygu yapılarının eklemelenmesi olarak görülebilen özümlü bir toplumsal biçimlenme türü olarak.

Duygu yapıları çözülme durumundaki toplumsal yaşantılar olarak tanımlanabilirler ve bu tanım onları tortulaşmış olan kolayca ve hemen sağlanabilen öteki toplumsal semantik biçimlenmelerden ayırır. Her sanat hiçbir şekilde çağdaş duygu yapısıyla ilişkili değildir. Bir çok sanatın etkili biçimlenmeleri zaten görünebilir olan toplumsal biçimlenmelerle (egemen ya da kalıntısar) bağlantılıdır ve *çözümleme* olarak duygu yapısı özellikle doğmakta olan biçimlenmelerle ilişkilidir. Ancak bu özümlü çözümleme hiçbir zaman yalnızca bir akıntı değildir. Semantik uygunluğun sınırında olduğu için maddi pratikte özümlü ifade biçimleri yeni semantik figürler- keşfedilene dek biçimlenme-öncesi sürecin bir çok özelliğini taşıyan yapılaşmış bir biçimlenmedir: Bu keşfetme önemli (aslında çoğunlukla azınlık) bir kuşak oluşturduğu sonradan anlaşılan görece soyutlanmış yollarla gerçekleşir; ötsel olarak kendinden sonrakilerle bağlantılı olan kuşak budur. Dolayısıyla bu özümlü *çözümleme* belirli bağlantıları, vurgulamaları ve baskıları ve belirli başlangıç

noktaları ve sonuçları olan özgül bir yapıdır. Örneğin erken Viktorya dönemi ideolojisi yoksulluk, ya da borç ya da gayri meşruluğun neden olduğu durumu toplumsal bir başarısızlık ya da sapkınlık olarak değerlendirdi; oysaki çağdaş duygu yapısı Dickens, Emily Bronte ve başka semantik figürlerde ortaya çıkan durumu ve soyutlanmayı genel bir koşul; yoksulluk, borç ve gayri meşruluğu da onun bağlantılı olayları olarak değerlendirdi. Ortaya çıkan durumu toplumsal düzenin doğasıyla ilgili olarak değerlendiren alternatif bir ideoloji ancak daha sonraları genel olarak oluşmuştu: Bir açıklama getirdi ama gerilim azalmıştı: toplumsal açıklama şimdi yayılmış ve genelleştirilmiş olan yaşantılanmış korku ve utancın yoğunluğunu kabul ediyordu.

Son olarak bu örnek bize farklılaşmış duygu yapıları ile farklılaşmış sınıflar arasındaki ilişkiyi anımsatır. Bu ilişki tarihsel açıdan çok değişkendir. Örneğin 1660 ile 1690 yılları arasında İngiltere’de iki duygu yapısı (yenilmiş Puritanlar ile Saray arasında) kolayca farkedilebilir. Ancak bu iki yapıda ne edebiyatta ne de başka alanda bu grupların ideolojilerine ya da onların biçimsel sınıf ilişkilerine indirgenemez. Bazı zamanlar yeni bir duygu yapısının ortaya çıkması ile bir sınıfın yükselişi arasında yakın bir bağ kurulabilir (İngiltere, 1700-60); biçimlenme, kendi sınıf normlarıyla özsel benzerliğini korumakla birlikte bu sınıf normlarından koptuğu ve gerilim hemen yaşanıp temelde yeni semantik figürlerde dile getirildiği zamanlarda ise yeni bir yapının ortaya çıkışı bir sınıfı içersindeki çelişki, bölünme ve değişime maledilir. Bu örneklerin her birini yeniden incelemek gerekir, ancak şu andaki kuramsal sorun özgül sanat biçimlerinde gözlemlenen ve varoluşu dile getirdiğinden dolayı öteki toplumsal ve semantik biçimlenmelerden farklı olan toplumsal biçimlenme tarzına ilişkin varsayımdır.

10. KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

Sosyolojiye ilişkin yöntemlerden bir çoğu, topluma ve toplumsal olana ilişkin, indirgenmiş ve indirgeyici kavramlarla sınırlandırılmış ya da çarpıtılmıştır. Pratikte Marksizmle bağlantılı olarak düşünülen köktenci deneyci gelenekte kurumlara ilişkin önemli çalışmalar yapılmıştır. Belli başlı modern iletişim dizgeleri ileri kapitalist toplumlarda artık o kadar kilit kurumlar haline gelmişlerdir ki endüstriyel üretim ve dağıtım kurumlarına gösterilen ilginin en azından baştan onlara da gösterilmesi gerekir. Kapitalist basın, kapitalist sinema, kapitalist ve devletsel radyo ve televizyon ağının denetimi ve mülkiyetine ilişkin tarihsel ve kuramsal incelemeler ve kapitalist toplum, kapitalist ekonomi ve yeni kapitalist devletin çözümlemesi. Ayrıca bu kurumlardan çoğunun, geçerli oldukları modern emperyalizm ve yeni sömürgecilik bağlamında çözümlemeleri gerekir.

Bu çözümlemeler, elde edilen deneysel sonuçlar dışında, artık geniş-çaplı ekonomik etkinlik ile kültürel üretimin ayrılmadığı toplumsal alanda altyapı ve üstyapı formülünün ve üretici güçler tanımının kuramsal olarak yeniden gözden geçirilmesini sağladı. Bu kuramsal inceleme yapılmadıkça köktenci ve antikapitalist düşünürlerin en iyi eserleri bile burjuva kültür sosyolojisinin özgül kuramsal yapılarınca örtbas edilir. Bir burjuva kavramı olan “yığın iletişimleri” ve bununla ilgili olan “yığınların yönlendirilmesi” bu merkezi ve değişken kurumların gerçek sosyolojisi için uygun değildirler. Çözümlemenin ilk aşamasında bile bu farklılaşmamış ve engelleyici kavramların özgülleştirici hegemonya terimleri ile yer değiştirmeleri gerekir. Hem burjuva hem de köktenci olan deneyci kültür kuramı bu tür kurumları toplumsal olarak *tarafsızlaştırmayı* başarmıştır. Özgül sınıf yapılarının yerini alan ve onu tarafsızlaştıran “yığın” kavramı; gerçek toplumsal durumları ve ilişkileri karşılayan toplumsal bilinç aşamaları ve karmaşık denetim, seçme ve birleşme ilişkilerini tarafsızlaştıran ve onun yerini alan “yönlendirme” (kapitalist reklamcılık ve siyasetinde işleyen bir strateji) kavramı.

Bu tarafsızlaştırıcı öge deneyci burjuva sosyolojisinin ele aldığı “etkiler” incelemesinde özellikle belirgindir. Bu sosyolojide etkilerin çözümlemesi ve hatta tanınması ya “toplumsallaşmanın” normları gibi soyut ve yanıltıcı olan

KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

(incelenmesi gereken “toplumsallaşmanın” tarihsel ve sınıf değişiklikleri olduğu için) normlar ya da siyaset ya da “şiddet” üzerindeki etkilerin incelenmesinde olduğu gibi, kendileri de tüm etkin toplumsal düzenin çözümlenemeyen ama bu düzenin arka planı ya da deneysel “denetimi” olarak kabul edilen etkiler olan normlar varsayılarak önceden belirlenmiştir. Bu oldukça değişken dizgelerdeki gerçek toplulukların (oldukça farklı toplumsal yapılar olan sinema seyircisi, gazete okuru ve televizyon izleyicisi) ve alımlama ve tepkinin gerçek koşullarının karmaşık sosyolojisi “kültürel üreticiler” ve “yığınlar” gibi burjuva normlarınca örtbas edilir, ayrıca kapitalist toplumlarda yönetici ya da bu üreticilerin karmaşık sosyolojisi gelişmemiştir.

“Yığın iletişimlerini” bu şekilde vurgulamanın başka bir etkisi de çözümlenmenin bu normların yok gibi görüldüğü kurumları (örneğin kitap yayını, yayıncılık “yığın” sorunu olmadığı için sorun olarak görülmemeyen kültürel etkilerin izlerini taşıyan kritik bir kapitalist örgütlenme aşamasındadır) normal olarak kapsamaz. “Kaba Marksizm” sık sık ve çoğunlukla da haklı olarak eleştirilmiştir ama “gerçek” kültürel üretimin (yığın kültüründen farklı olarak) liberal ideolojisini taşımış olan dar-kapsamlı kapitalist kurumların gittikçe geniş kapsamlı uluslararası yatırımlarla birleşmesi ve başka bir çok üretim biçimleriyle bütünleşmesi ekonomik ve kültürel bir olgudur.

Kültürel etkilerin her zaman dolaylı olmaları gerekmez. Pratikte edebi bir biçim olarak romanın gelişmesini roman yayıncılığının oldukça özgül ekonomisinden ayıramayız. Bu ekonomik etmenin 1890’lardan bu yana oldukça olumsuz etkileri (çoğunlukla duyarlılık ya da teknik değişim olarak yansıtılmıştır) olmuştur, ancak çok daha doğrudan olumsuz etkileri artık daha kolay gözlemlenebiliyor. Roman sosyolojisi çözümlenmesinde bir çok etmenin dikkate alınması gerekir ama bu doğrudan ekonomik etmen ideolojik nedenlerle her zaman dışlanmıştır. Kültürel incelemelerde ekonomik belirlenimlere de yer verilmesi Marksizm katkısıyla gerçekleşmiştir ve ekonomik etmenin kültürel çalışmalar içine alınması önemli bir ilerlemedir. Ancak bu görüldüğü kadar basit değildir çünkü sınırlayıcı formüllerin ötesinde tüm toplumsal maddi sürecin ve özellikle de maddi ve toplumsal olarak kültürel üretimin incelenmesi gerekir. Kurumlar çözümlenmesi artık biçimlenmelerin çözümlenmesi olarak genişletilmelidir. Açıkça ya da doğrudan kurumsal olarak gerçekleşmemiş - örneğin edebi ve düşünsel “hareketler”- olan kültürel biçimlenmelerin karmaşık ve değişken sosyolojisi özellikle önemlidir. Gramsci’nin aydınları, Benjamin’in “bohemleri” konu alan çalışmaları deneyci Marksist incelemeler açısından sevindirici örneklerdir.

Marksist kültür sosyolojisi en basit anahatlarıyla kültürel üretim ve dağılımdaki çeşitli kurum ve biçimlenme tiplerini ve bu çeşitli kurum ve biçimlenmelerin tüm toplumsal süreçler içindeki ilişkilerini inceleme çalışmalarına uygulanmıştır. Dolayısıyla örneğin dağılım, kapitalist pazardaki teknik tanım ve işleviyle sınırlı değildir ve özgül olarak üretim tarzlarıyla bağlantılıdır ve içinde belirli kültürel etkinlik biçimlerinin pratikte uygulandığı

ekonomik ilişkileri de kapsamak üzere karakteristik toplumsal ilişkilerin, dinleyicilerin ve okurların etkin biçimlenmesi olarak yorumlanır.

Görülüyor ki şu genel şema çerçevesinde yapılması gereken daha çok şey vardır. Ancak kuramsal olarak incelediğimiz gibi toplumsal içeriğin ve toplumsal ilişkilerin bu belirtik ve açık genel biçimlere indirgenmesi olanaksızdır. Gerek Marksist gerekse başka çalışmalarda kurum ve biçimlenmeler incelenirken *biçimlerin* de incelenmesi gerekir. Ancak *biçimler* yalnızca örnekleme olarak ele alınmayıp, belirli biçimlenmelere ışık tutan en özgül giriş noktaları olarak incelenmelidirler. Bu aşamada da başka ve çok farklı bir sosyolojik gelenek geçerlidir.

Klasik sosyoloji döneminde çok önemli bir öge olan ve “kültür bilimlerinin” programlı bir biçimde ayrılmasma neden olan bilinç sosyolojisi etkisini sürdürmüştür ve Marksist gelenekte, Lukács, Goldman ve Frankfurt Okulu tarafından temsil edilmiştir. Burjuva sosyolojisi genelde bilinç sosyolojisini “bilgi sosyolojisine” indirgemek eğilimindedir. Ayrıca deneyci gelenekte bilinç sosyolojisi din ve eğitim gibi “örgütlenmiş bilgi” kurumlarının (bu tür kurumlarda bilinç olarak örgütlenmiş düşünce ve ilişkilerde kanıt sağlamak daha kolaydır) sosyolojisine indirgenmiştir. Bazı Marksist görüşlerde “bilincin” “bilgi” olarak anlaşılması (belki de olguculuğun etkisiyle) önemli sanat ve edebiyat çeşitlerine göre ikinci planda kalmıştır. Çünkü bilinç yalnızca bilgi değildir (dilın yalnızca belirtme ve adlandırma olmadığı gibi). Bilinç aynı zamanda başka yerde olandır ve bu bağlamda “düşgücü” olarak belirlenmiştir. Kültürel üretimde (ve bu anlamda bütün bilinç üretilmiştir) bilinç, bilgi ve betimlemeden ya da adlandırma ve belirtmeden somutlaşma ve *gösterime* dek uzanır. Bilinç sosyolojisinin bilgiyle sınırlandırılmasının yanı sıra bütün öteki gerçek kültürel süreçler de kaçınılmaz olarak ilişkin oldukları toplumsal boyuttan dışlanmışlardır.

Dolayısıyla tiyatro sosyolojisi (ki bu sosyoloji zaten kurumlarla-tiyatrolar, öncülleri ve ardıları-biçimlenmelerle-tiyatro yazarları, dramatik ve tiyatroya ilişkin hareketler ve oluşmuş ilişkilerle-tiyatro binaları içindeki seyirci ve onların daha geniş toplumsal biçimlenmeleri de dahil olmak üzere seyirciler- ilgilidir) biçimleri kapsamayı sürdürecektir ve bu yalnızca biçimlerin dünya görüşleriyle ya da duygu yapılarıyla ilişkileri değil aynı zamanda biçimlerin tüm gösterimleri (konuşma, hareket etme ve temsil etmeye ilişkin toplumsal yöntemler) anlamındadır. Aslında bir çok sanatlarda belirgin toplumsal içerik bir yandan kurumlar, biçimlenmeler ve iletişimsel ilişkilerde, öbür yanda ise özgül yorum çeşitleri ve tabii ki özgül olarak üretilmiş içerikle ilgili biçimlerde görülebilir, ancak bunun yanı sıra daha belirgin toplumsal öğelerin bağımlı oldukları temel toplumsal araçlarda (tarihsel olarak değişken ve her zaman etken olan toplumsal dil, hareket ve temsil etme biçimleri) aynı derece önemli ve hatta bazen de temel bir toplumsal içerik de gözlemlenebilir.

Özgül incelemelerde çoğunlukla geçici olarak şu ya da bu öge dışlanabilir. Ancak kültür sosyolojisinin temel ilkesi birlikte sıralanan ya da farklılaştı-

KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

rılan öğelerin karmaşık birliğidir. Aslında kültür sosyolojisinin en temel görevi bu karmaşık birlik içindeki karşılıklı ilişkileri incelemektir. Bu hem kurumların, biçimlenmelerin ve iletişimsel ilişkilerin indirgenmiş sosyolojisinden farklı bir görevdir, hem de sosyoloji olarak soyutlanmış biçimlerin çözümlemesinden temelde farklıdır. Böyle olunca da burjuva kültürel çalışmalarındaki iki egemen eğilim (indirgenmiş ama belirtik “toplum” sosyolojisi ile özgülleşmiş “sanat” olarak yeniden ortaya çıkan dışlanmış toplumsalın estetiği) iş bölümü içersinde birbirlerini destekler ve onaylarlar. Okuyan yığın üzerine, başım ve yayıncılığın ekonomisi ve eğilim dizgesinin etkilerini içine almak üzere her şey bilinebilir ancak bu yığının okuduğu şey tarafsız soyutlama “kitapları” ya da onun (toplumun) kataloglanmış kategorileridir. Bu arada kitaplara ilişkin her şeyi de (yazarları, gelenekler ve etkileri, dönemleri) öğrenebiliriz, ama kitaplar tamamlanmış nesnelerdir ve dolayısıyla sosyolojinin geçerli olduğu bölgenin dışında kalırlar. İşte kültür sosyolojisinin her zaman bütün olanı ve onunla bağlantılı olan toplumsal maddi süreci vurgulayarak sağlam öğretilerle desteklenen bu ayrımı aşması gerekir. Bu oldukça zor bir iştir ama soyut ayrım ve bölünmeleri sağlamak için büyük bir enerji harcanmaktadır. Bu arada bu kabul edilmiş soyutlamalar işlemeyen önce kültürel pratikte ve kültürel üreticiler arasında bu süreç kaçınılmaz olarak bir bütün ve bağlantılı olarak kabul edilir.

Çeşitli kültürel etkinlik alanlarında özgül çözümleme yöntemleri de farklı olacaktır. Ancak bir kaç alanda özgünlüğü kabul edilen yeni bir yöntem gelişmektedir. Çünkü herhangi bir kültürel eser ile “işaret dizgesi” (kültürel semiyotiğin önemli bir katkısıdır bu) arasındaki ilişkiyi görmeyi öğrendiğimiz zaman, işaret dizgesinin toplumsal ilişkilerin özgül bir yapısı olduğunu da anlarız: “İçsel” olarak özgül bir yapıdır, çünkü işaretler ilişkilerde oluşurlar ve ilişkilere bağlıdırlar; “Dışsal” olarak da özgül bir yapıdır çünkü dizge onu harekete geçiren kurumlara (dolayısıyla bu kurumlar da artık kültürel, toplumsal ve ekonomik kurumlardır) bağlıdır ve bu kurumlar içinde oluşurlar; bir bütün olarak da özgül bir yapıdır çünkü “işaret dizgesi” doğru olarak anlaşılınca özgül bir kültürel teknoloji ve özgül bir pratik bilinç biçimidir: Maddi toplumsal süreçte bütünleşen açıkça farklı olan öğeler. Fotoğraf, film, kitap, resim ve röprodüksiyon, televizyonun “çerçevenilmiş akışı”yla ilgili son çalışmalar kültür sosyolojisinin bu yeni boyutunu (sürecin hiçbir yönü dışlanmaz, ve halen etken “ürünler”de içinde olmak üzere sürecin etkin ve oluşturuvcu ilişkileri özgül ve yapısal olarak bağlantılıdır: Hem “sosyoloji” hem de “estetik”) örnekleyen çalışmalardır.

III. EDEBİYAT KURAMI

I. YAZIMIN^{*)} ÇEŞİTLİLİĞİ

Edebiyat kuramı ile kültür kuramı farklılık göstermekle birlikte birbirlerinden ayrı olarak ele alınamazlar. Herhangi bir toplumsal kültür kuramının karşılaştığı en önemli zorluk budur. Hem genel düzeyde hem de ayrıntılarda bu olguyu unutmamak gerekir, ama gene de aradaki farklılık noktaları kesinlikle belirtilmelidir. Bu farklılıklardan bazıları önemli kuramsal ve pratik sonuçlara yol açan etkili ayrım tarzlarıdır. Ancak genelleştirme dürtüsüyle gerçek pratik özellikleri ve ayrımları (ki bu özgüllükler bu durumda daha genel biçimlerin taklitleri durumuna düşerler ve görmezlikten gelinirler) farketmemek de yukarda belirtilen durumun tam karşıtı bir yanılgıdır.

Kuramsal açıdan modern kültürde iki güçlü ayrım tarzı görülür. Bunlar “edebiyat” ve “estetik” kategorileridir. Her ikisi de tabii ki tarihsel olarak özgüldürler: Gelişimin belirli bir döneminde (on sekizinci yüzyıl ortasından ondokuzuncu yüzyıl ortasına dek) burjuva kültürünün tanımlanması. Ayrım tarzında ve onun sonucunda ortaya çıkan belirli tanımların çoğunda ne tarihsel olarak ne de yansıtmacı bir genellemeyle açıklanamayacak öğeler bulunur. Dolayısıyla bu tanımların en zayıf biçimlerinde kesinleştirdikleri ve en güçlü oldukları biçimlerde de yeni bir kültürel pratik olarak vurguladıkları karmaşık baskı ve sınırları çözümlememiz gerekir.

Bundan önceki bölümlerde “edebiyat” kavramının tarihsel gelişimini inceledik. Ve böylece ilkin okuryazarlık anlamı taşıyan sözcüğün daha sonra kültür edinme ve basılı kitaplar anlamında kullanıldığını ve sonraları da kültüre] pratikte vazgeçilmeyen özel bir biçim olarak “yaratıcı” ya da “imgelemsel” yazı anlamını edindiğini izledik. “Edebi geleneğin”, “Kültür edinme” geleneğinin bir biçimi olarak dışlanmaya çalışılması gibi bu yeni edebiyat tanımını oluşturan öğelerin de eskiye dönerek yorumlanmaları önemlidir. Ancak bu yeni tanımın en etkin öğelerinin bütünüyle farklı biçimlerde uzmanlaşmaları ve sınırlanmaları daha da önemlidir.

Bu uzmanlaşma, zayıf ve belirsiz olan “roman” kavramı ya da daha geniş

*Yazım sözcüğü writing karşılığı kullanılmıştır.

MARKSİZM VE EDEBİYAT

ama daha da tartışmalı olan “imgelem” ya da “mit” kavramlarından yola çıkarak “yaratıcı” ya da “imgelemsel” yazım kavramının yorumlanmasıdır. Sınırlanma kısmen bu uzmanlaşmanın sonucudur ama “eleştiri” kavramınca da desteklenmiştir: Kısmen seçici ve sınırlayıcı olan “geleneğin” işleyen yöntemi; kısmen de etkin üretici süreçler olarak yaratıcılık ve imgelemden hümanist tüketim tarafından (“gelişme”, “ayırdetme yeteneği” ve “beğeni” olarak eleştiri) onaylanan ve gösterilen kategorik soyutlamalara doğru kayma.

Bu uzmanlaşma ve sınırlanma hiçbir zaman tamamlanmış değildir. Aslında yazım pratiğinin bu sürüp giden gerçekliğinde böyle bir uzmanlaşma ve sınırlanma kesinlikle olanaksızdır. Ancak her ikisi de önemli yanlışlara neden olmuşlar ve kendi edebi kuram alanlarında hem kuram hem de pratiğin anlaşılmasını engellemişlerdir. Örneğin edebiyat kuramının eleştirel kurama dönüştürülmesini engellemek zordur (oysa ki edebi üretime ilişkin sorular “Nasıl yargılarız” sorusunun değişik biçimleriyle sınırlı değildir). Aynı zamanda gerçek yazıma baktığımız zaman “olgu”, “kurgu” veya “söylemsel” ve “imgelemsel” ya da “göndermeli” ve “duygusal” gibi sınıflandırma ve farklılıkların yalnızca eser ve okurlar için değil, yazarlar ve eserler için de etkin ve şekillendirici olarak geçerli olduklarını anlarız.

Edebiyat kuramının ikinci önemli özelliği yazımın çeşitliliğidir. İlk özelliği dili nesnelleşmiş maddi biçimde oluşturma pratiğidir. Ancak sözü edilen bu çeşitlilik bir olgu sorunu olduğu kadar aynı zamanda da bir yorum sorunudur. Aslında çeşitlilik hem zayıf hem de güçlü biçimlerde gerçekleşebilir. Uzmanlaştıracı ve sınırlayıcı kategorilerin işlediği ilk aşamada çeşitlilik farklı “edebiyat biçimleri”-şiir, tiyatro eseri, roman- ya da bu biçimlerin içindeki biçimlerin- “ lirik”, “epik”, “anlatı” farkedilmesidir. Sorun bu çeşitli biçimler farketmenin önemsiz olması değildir; tam tersine her zaman kabul edilmiş ve çoğunlukla da kalıntısız biçimlerinde olmasa bile bu farketmeler gereklidir. En kesin sınır bütün bu farklı biçimler ile başka “edebi olmayan” yazım biçimleri arasındaki çizgidir. Burjuva -öncesi sınıflandırmalar genellikle yazımın kendisine ilişkin terimlerde ve nazım ile öteki kompozisyon biçimleri arasında “Soyluluk” ve “onur” gibi özellikle feodal ya da aristokratik terimlerle çizilmiş açık seçik bir ayırım vardı. Bununla birlikte nazım o dönemde şimdi “tarihsel” ya da “felsefi” ya da “betimleyici” ya da “didaktik” ve hatta “eğitici” adını verdiğimiz yazım türlerini ve “imgelemsel”, “dramatik,” “kurgusal” ya da “kişisel yazım ve yaşantı türlerini de kapsıyordu.

Burjuvazinin bu çizgileri sürekli olarak yeniden belirlemesi oldukça karmaşık bir süreçtir. Sınırların yeniden belirlenmesi geniş bir yaşantı alanının laikleşmesi akla uygun kılınması ve sonuçta yaygınlaşmasının sonucuydu. Bu süreçlerin her birine farklı aşamalarda farklı değerler iliştilerilebilirdi ama tarih, felsefe ve toplumsal ve bilimsel betimleme alanlarında yazım yöntem ve biçimlerine ilişkin yeni ayrımların kökten bir biçimde amaç farklılıklarına göre düzenlendiği açıktır. “Soyluluk” ve

YAZIMIN ÇEŞİTLİLİĞİ

“Onur” kaçınılmaz olarak bazı alanlarda yerini “pratiklik”, “etkililik”, ya da “kesinliğe” bıraktı. Bunların dışındaki amaçlar ya istenerek kabul ediliyor ya da küçümsenerek dışlanıyordu. “Kültür edinme” olarak “edebiyat” bu çeşitli amaçları birleştirmek için halen kullanılıyordu ama baskı sonucunda özellikle on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında bu birleştirici görevi sona erdi. “Edebiyat” kabul edilen ya da küçümsenen bir seçenek -imgelem, hayal ya da duygusal öz ve etki alanı ya da uygulamacılarının ısrarından dolayı görece uzaklaşmış ama gene de “yüksek” bir boyut- akla uygun ve pratikten farklı olan yaratıcı- olarak kabul edildi. Bu karmaşık karşılıklı ilişkiler yumağı içinde edebiyatın kendisi de değişerek çoğu biçimleri farklılaştı. “Romans’dan” farklılaştırılan “gerçekçi” romanda, tiyatro eserlerinde (toplumsal bir boyut kazanmış, laik ve çağdaş) ve yaşamöyküsü ve özyaşamöyküsüne ilişkin yeni biçimlerde aynı akılcı, laik ya da yaygın dürtülerin çoğu belirli yazım biçimlerini içsel olarak değiştirdiler ya da yeni edebi biçimler yarattılar.

Bu yeni oluşum sonucunda “kurgusal” ya da “düşsel” (ve bununla ilgili olarak da “öznel”) olan yalanlandı, sözde uzaklaştırıldı. Ve ayrıca buna ilişkin olarak “pratik”, “olgusal” ya da “söylemsel” türde yazım olgusu -etkin anlamlandırıcı kompozisyon- bastırıldı. Bu sonuçların hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. Tanım gereği “yaratıcı” olandan “kurgusala” “imgelemsel”den “düşsel”e kaymak belirli özgül biçimlerin yorum baskısı altında gerçek yazım pratiklerini çarpıtmaktır. “Kurgu” (ya da “mit”) sözcüğünün bütünüyle olumsuz tanımı- “gerçekten olmamış olanın” anlatılması - “olgu” sözcüğünün bunun tam karşıtı olan tanımının sözde-olumlu olarak ayrı tutulmasına bağlıdır. “Olgu” ve “kurgu” sorunlarının söz konusu olduğu epik, romans, tiyatro eseri, anlatı gibi belli başlı biçimlerde karmaşık bir seri soruyla karşılaşılır: Hangi olay gerçekten yaşanmıştır; hangi olay gerçekten yaşanmış olabilir; hangi olay gerçekten yaşanır; hangisi yaşanabilir; özde (tipik olarak) yaşanmış olan/yasanan hangisidir. Aynı şekilde “düşsel kişilerin” olumsuz tanımı da “kim yaşamamıştır/yasamaz” - pratikte bir seri soru akla getirir: Kim bu şekilde yaşamıştır; kim yaşamış olabilir; kim yaşayabilir; kim özde (tipik olarak) yaşar. Gerçek yazım örtük ya da belirtik olarak bütün bu önermelerden yararlanır ancak “edebiyat” olarak belirlenmiş biçimler kullanarak. Özellikle “zor” olan (tanım çarpıtılmış olduğu için zor) tarih, anı ve yaşamöyküsü her serinin önemli bir bölümünü kullanır ve destan, romans, tiyatro eseri ve anlatıdaki gerçek kişi ve olayları kullandığı için de türlerin kesişmesi kaçınılmazdır.

Aynı şekilde gerçek yazım alanı, “edebiyatı” “içsel” ya da “iç” gerçek, öteki yazım biçimlerini de “dış” gerçek olarak kabul eden önermelerinden dolayı “yaratıcı imgelemin” “öznel”e indirgenme olasılığını ortadan kaldırır. Bu önermeler sonuçta “birey” ve “toplum” arasındaki burjuva ayrımını ve “zihin” ve “dünya” arasındaki idealist ayrımı temel alırlar. Yazım alanı bir çok biçimlerinde bu yapay kategorileri sık sık aşar ve hatta aşırı uçlar tam karşıt bir biçimde belirlenebilir: Özyaşamöyküsü (“Benim yaşadığım olay”,

MARKSİZM VE EDEBİYAT

“benim yaşantım”) “özneldir” ancak (ideal olarak) “olgusal” yazımdır; gerçekçi roman ya da doğalcı tiyatro eseri (“insanları oldukları gibi”, “dünyayı olduğu gibi”) “nesneldir” (biçim anlatıcı veya hatta anlatı olgusunu içerir) ancak (ideal olarak) “yaratıcı” yazımdır.

Yazım alanı aslında daha da geniştir. Örneğin tartışma anlatı ya da niteleyici biçimlerden farklılaştırılabilir ancak pratikte belirli anlatı biçimleri (örnek durumlar) ya da niteleyici biçimler (bu çeşit bir insan, bu çeşit bir davranış) bir çok tartışma biçimlerinde mevcuttur. Ayrıca tartışmada çok önemli bir öge olan hitap etme olgusu başka yerlerde anlatısal ya da dramatik olarak dışlanan öğelerle karşılaştırılabilecek bir bakış açısidir. (Bazen sürekli, bazen de değişken). “Kişisel olmayan” (bilimsel gazete) bakış açılarında bile bakış açısı önemlidir. “Kişisel olmayan” bakış açısında “kişisel olmayan gözlemcinin” yaratılması için bu (göreneksel) kişisel yokluğunu sağlayan pratik yazım tarzıdır. Dolayısıyla bakış açısından seçmeye uzanan geniş alanda ve kompozisyonu tanımlayan ve denetleyen örtük ya da belirtik çeşitli önermelerin kullanımında yazımın çeşitliliği açıkça görülür ve edebi kuram olarak bilinen çoğu kuram bu çeşitliliğin ya önemini kavramaz ya da karıştırır. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal kuramın ilk görevi belirli (yorumlanmış) şeylerin içerilmesini ve belirli (kategorik) şeylerin dışlanması- nı belirleyen biçimleri irdelemektir. Kalıtsal kategorileme etkisine her zaman açık olan bu biçimlerin gelişimi sonuçta toplumsal bir tarihtir. Olgu/kurgu ve nesnel/öznel ikilikleri şu halde yazımın çeşitliliğini denetleyen ve uzmanlaştıran burjuva edebiyat kuramının kuramsal ve tarihsel anahtarlarıdır.

Ancak başka bir gerekli anahtar daha vardır. Yazımın çeşitliliği bir bakıma kabul edilmiş ve sonra da ilginin amaçtan etkiye kaymasından dolayı sınırlandırılmıştır. Burjuva dönemindeki başlıca düşünce hareketi dilbilgisi ve retorik derslerinin (amaç ve gösterimin çeşitliliğinden söz eder) yerini eleştiri dersinin (yalnızca amaç ve gösterime ilişkin etkiden söz eder) almasıdır. Değişim döneminde her ders belirli alanlara uygulandı: Dilbilgisi ve retorik yazıma; eleştiri ise okumaya. Oysaki herhangi bir toplumsal kuramda her iki alanın da etkinleşmesi gerekir: Yalnızca bu alanların belirli bir durağan nokta ya da durumdan ya da amaçtan bir başkasına doğru hareketi-karşılıklı-etkileşimleri- değil bir kompozisyonadaki temel ilişkileri. Şimdilerde iletişim kuramı ve estetik olarak bilinen çalışmalarda bu tür bir yaklaşım denenmektedir.

Dolayısıyla ilkin “estetğin” ne olduğunu incelememiz gerekir. On sekizinci ve özellikle de ondokuzuncu yüzyılda alımlama kuramının betimlemesinden yola çıkarak estetik, “sanata” gösterilen tepkinin yeni bir biçimde betimlenmesi anlamını edindi. Zaten “sanatın” kendisi de bu dönemde beceri anlamından “imgelemsel” beceri anlamına doğru bir kayma göstermişti. Burjuva ekonomisindeki “tüketici” - pazar ve meta “üretiminin” soyutlanmasının karşılığı olan soyut figür- kültür kuramında “estetik” ve “estetik tepki” olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla amaç ve gösterim çeşitliliğine ilişkin

YAZIMIN ÇEŞİTLİLİĞİ

sorunların hepsi enerjiyi bu kutba naklederek çözülebilirdi. Edebiyat da dahil olmak üzere sanat bu özel tepkiyi uyandırma yeteneğiyle tanımlanabilirdi: İlk güzelliğin alımlanması; daha sonra nesnenin kendi içinde ve başka (“dışsal”) düşüncelerden bağımsız olarak tasarlanması; ve daha sonra da bir nesnenin “yapımının” alımlanması ve tasarlanması (düşünülmesi): O nesnenin dili, oluşma yeteneği, ve “estetik özellikleri”. Böyle bir tepki (tepki uyandırma gücü) bir piyes, şiir ya da romanda olduğu kadar bir tarih ya da felsefe eserinde de (hepsi o zamanlar “edebiyat” kabul edilirdi) bulunabilir. Aynı şekilde bu piyeste, bu şiirde ya da bu romanda bulunmayabilirdi (bu durumda bunlar “edebiyat değildirler, “gerçekten edebiyat değildirler” ya da “kötü edebiyattırlar”). Dolayısıyla “edebiyat” kavramının sınırlandırılması “estetğin” denetleyici ve sınıflandırıcı uzmanlaşmasının bir örneğidir.

2. ESTETİK VE BAŞKA DURUMLAR

Tarihsel olarak “estetik” tepki tanımının, “yaratıcı imgelem” ile egemen toplumsal dizgenin indirgediği ve hatta dışlamaya çalıştığı belirli insan anlam ve değerlerinin tanım ve olumlamasına doğrudan benzer bir olumlama olduğu açıktır. “Estetik” tepkinin tarihi bütün yaşantıyı araççılığa (“yarar”) ve her şeyi metaya dönüştürme çabalarına bir karşı çıkıştır. Kesin toplumsal ve tarihsel koşullarda bu karşı çıkış biçiminin kaçınılmaz olarak yeni ayrıcalıklı araççılık ve uzmanlaşmış meta çeşitlerine yol açtığını söylediğimiz zaman bile bu tarihin bir karşı çıkış tarihi olduğunu unutmamalıyız. Bu durumda bile insan tepkisi vardır. Bu tepki eskiden olduğu gibi şimdi de yirminci yüzyıl Marksizm tartışmalarında halen gereklidir. Özellikle de sanatı toplumsal yönlendirmeye (“ideoloji”) ya da üstyapısal yansımaya (basit “gerçekçilik”) indirgeyen görüşe karşı Lukács’dan yola çıkarak “estetğin özgüllüğünü” savunan eğilimlerde. (“Özgüllük” terimi Lukács’ın Macarca’daki *kulonosság* ya da Almanca’daki *Besonderheit* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır; böyle bir sözcüğün çevirisi Fekete’nin belirttiği gibi (1972) oldukça zordur, şimdiye dek kullanılan “özümlük” ve “özellik” sözcükleri yanıltıcıdır; Fekete sözcüğü “benzersizlik” olarak çevirmiştir.)

Lukács sanatı onu kategorik olarak “pratik” ve “büyüsel” sanattan farklılaştıracak bir biçimde tanımlamaya çalışmıştır. “Pratik” burada özgül tarihsel biçimlerle sınırlandırılmış anlamında kullanılmıştır: Örneğin kapitalist toplumun, genellikle “gerçeklik” olarak şeyleştirilen ve sanatın da ona gerekli bir alternatif olarak görüldüğü indirgenmiş pratiği. (Bu görüş Lukács’da da çoğunlukla bu hareketin başlangıcındaki köktenci idealizmi yineler). Ancak aynı şekilde estetik de “büyüsel” ve “dinsel” sanattan farklılaştırılmalıdır. Bu tür sanatlar imgelerini nesnel olarak gerçek ve aşkın bir biçimde sunarlar ve belirli bir inanca gerek duyarlar. Sanat imgelerini imge olarak, kapalı ve kendi içlerinde gerçek bir biçimde sunarlar ancak sanat aynı zamanda genel bir insanlık durumunu temsil eder: (Yalıtılmış) özellik ve (soyut) evrensellik arasında gerçek bir dolayım; “özdeş öznel/nesne”nin özgül bir süreci.

Bu tanım indirgenmiş “pratiklik” ya da “mit-oluşturma” görüşüne karşı

ESTETİK VE BAŞKA DURUMLAR

gerçek “estetik” pratiğin savunulduğu çağdaş bir yaklaşımdır. Ancak böyle bir tanım bazı temel sorunları da beraberinde getirir. Bu tanım gerçekte kategorik bir önermedir ve bu düzeyde de savunulabilir ancak toplumsal ve kültürel sürecin değişik dünyası uygulanmca önemli zorluklarla karşılaşır. Aslında karşılaştığı zorluklar biçimciliğin sanat-nesnesini kendi başına ele alarak onu kendine özgü “araç” ve “aygıtlarla” incelemeye çalışmasından sonra karşılaştığı sorunlara benzer. Böyle bir çaba özgül olarak ayırt edilebilir olan “şiiirsel dil” varsayımını temel almıştı. Söz konusu olan zorlukların nedeni estetik amaçlar, araçlar ve etkilerle başka amaçlar, araçlar ve etkiler arasındaki kategorik ayrım değildir. Sorun böyle bir ayrımı çözölemeyen toplumsal maddi sürece uygulamaktır. Yalnızca genel toplumsal süreçten ayrı düşünölemeyen toplumsal oluşum koşulları ve sanatın alımlanması açısından çözölemez değil, aynı zamanda maddenin (dil de dahil) maddi araçlarca kullanım ve dönüştürmün toplumsal dizgesi içersinde bağlayıcı maddi süreçler olan gerçek oluşum ve alımlama açısından da çözölemez. Çalışmalarında “özgüllüğü” (kategoride değil özgöl “şiiirsel dil” olarak göstermeyi amaçladıkları alanda) arayan biçimciler bu açmaza daha önceden ve daha açıkça düştüler. Bu açmazdan çıkmanın bir yolu bütün toplumsal ve kültürel pratiğı “estetik” biçimlere dönüştürmektir: Bu yapısalci dilbilimcilerinin “kapalı biçimlerinde” ve yapısalci-semiyotik edebi ve kültürel çalışmalarda açıkça görölebilen bir çözüm, bir yerdeğıştirmedir. Başka ve daha ilginç bir çözüm de estetik tanımını “işlev” ve dolayısıyla da “pratik” anlamına doğru kaydırarak bu tanıma özel nesneler ve özel araçlardaki yerinin dışında bir anlam kazandırmaktır.

Bu daha ilginç çözömmün en iyi temsilcisi Mukarovsky’dır (özellikle *Aesthetic Function* ve *Norm and Value as Social Facts* adlı kitaplarında). Mukarovsky pratiğın çeşitliliğini göz önünde bulundurarak

özleri ve düzenlerinden dolayı zaman, yer ve onları değeriendiren insanlardan bağımsız olarak estetik bir işlevi olan hiçbir nesne ya da eylem yoktur ve başka nesne ve eylemler de gene doğaları dolayısıyla estetik işleve kaçınılmaz olarak kapalı olacaktır.

görüştünü ileri sürmekte fazla zorluk çekmemiştir. Mukarovsky, yalnızca ilk tanımları estetik işlev olarak görünen ve bu estetik işlevin içinde yer değeriştirebileceğı, aşılacağı ya da yıkılıp kaybolacağı sanatlardan değil aynı zamanda süs sanatları, zanaat üretimi, bina yapımı ve mimari, manzara resimleri, toplumsal davranışlar, yiyecek ve içeceğin hazırlanması ve sunulması, giyimin çeşitli işlevlerine ilişkin süreçlerden de örnekler vermiştir. Mukarovsky şu sonuca varmıştır:

Sanatta ya da sanat dışındaki süreçlerde düzenlerinden dolayı estetik etki yapması düşünölen nesneler vardır. Bu gerçekte sanatın başlıca özelliğidir. Ancak estetik işlev yeteneğı, nesne özellikle zihinde estetik bir işlevle birlikte düşünölmüş olsa bile, nesnenin gerçek bir özelliğı değildir. Estetik işlev kendini ancak belirli koşullarda yanı

belirli toplumsal bağlamda ortaya çıkarır. (S. 3)

Şu halde estetik işlev nedir? Sanat özel bir nesne değildir, ancak sanatta çoğunlukla başka işlevlerle karışık halde bulunan estetik işlev *egemendir*. Sanat ve bazı başka şeyler (manzara ve giysi) estetik bir zevk verir ama bu zevk güzellik duygusu veya algılanmış biçim duygusu olarak düşünülmemelidir, çünkü estetik işlevde bu tür duyular çok önemli olmakla birlikte bunlar tarihsel ve toplumsal olarak değişken ve bütün gerçek durumlardan da somuttur. Aynı zamanda estetik işlev “başka işlevlerin gölge olayı değil” “insanların gerçekliğe gösterdikleri tepkinin eşelirleyicisidir”.

Mukarovsky’nın eseri ancak burjuva estetik kuramının uzmanlaştırıcı ve denetleyici kategorilerinin eleştirel çözümünün sonndan bir önceki aşaması olarak görülebilir. Bu kuramın en özgün üstünlükleri hakkı olarak ve aslında da zorunlu olarak bir yana bırakılmıştır. Kategorik açıdan farklı bir boyut ya da nesneler bütünü olarak “sanat”; soyutlanabilir toplumsal-aşırı fenomen olarak “estetik”: Gerçek kültürel pratiğin çokluğu, çeşitliliği ve göreceliği göz önünde bulundurularak bu her iki görüşten de vazgeçilmiştir. Böylece “sanat” ve “estetik” özelleştirici soyutlamalarının ideolojik işlevini açıkça görebiliriz. Bu soyutlamalar soyut bir biçimde emek dağılımının belirli bir aşamasını temsil ederler. “Sanat” egemen burjuva üretici normdan -malların yapımı- ayrı olarak düşünülmesi gereken bir üretim tarzıdır. Şu halde bundan sonra da bütünüyle “üretimden” farklılaştırılmalı; yeni bir sözcük olan “yaratma” ile betimlenmeli; kendi maddi süreçlerinden ayrı düşünülmeli; ve sonunda da kendi türünden ya da ona yakın türlerin ürünlerinden - “sanat” “sanat-olmayan”dan, “edebiyat” “parasal-edebiyattan” ya da “yaygın edebiyattan”, “kültür” “yığın kültüründen” ayrılmalıdır. Sınırlayıcı soyutlama o kadar güçlüdür ki kapitalist toplumun egemen biçimlerinde sanat eserlerinin metalara dönüşmesini görmezlikten gelme (ya da yüzeysel kabul ederek dikkate almama) yolları buluruz. Sanat ve sanata ilişkin yorumların kendilerini daha kesin bir soyutlamayla halen içerildikleri toplumsal süreçlerden koparmaları gerekir. Estetik kuram bu kurtulmanın başlıca yoludur. Alımlama durumlarını, soyut olarak farklılaştırılmış olan psikolojik tepkileri vurgulayan estetik kuram üretimde sanatın emek dağılımı olarak soyutlanmasının karşılığı olan tüketimdeki emek dağılımını temsil eder.

Bu gelenekten gelen Mukarovsky aslında bu geleneği bozdu. Mukarovsky bağlantısızlık terimlerini korurken bile gerçek bağlantılar kurdu. Estetik işlev, estetik normlar, estetik değerler tarihsel toplumsal pratik içersinde değerlendirilmekle birlikte hepsi de bir kategori olarak birer birer korundu. Bunun nedeni gayet açıktır. Özgül ve egemen toplum biçiminde insan pratiğinin egemen öğeleri insan amaç ve tepkisinin bilinen ve baskı yapan öğelerini dışlayabilir ya da bunlara önem vermeyebilir, ama bununla birlikte özelleştirilmiş ve ayrıcalıklı bir alanın- “sanat” ve “estetik”-karşılıklı ilişkilerin ve karşılıklı -sızmaların temelde kaçınılmaz olduğunun anlaşıldığı noktadan (bu noktada bu “alan” “işlev” olarak yeniden tanımlanır) sonra da

ESTETİK VE BAŞKA DURUMLAR

tanımlanması ve savunulması gerekir.

Şimdi tartışmadaki ikinci adımı inceleyelim. Mukarovsky'nin "işlev" olarak soyutladığı durum, içinde özgül amaç ve tepkilerin keşfedilebilir biçimlenmelerde özgül olgu ve etkiler alanı üretmek için birleştikleri bir seri durum olarak görülebilir. Bu tür durumların önemli bir özelliği de bunlara yol açmak üzere özgül bir biçimde düzenlenmiş eserlerin ve bu tür geçerli nedenler olmaları amaçlanan özgül kuramların bolluğudur; bununla birlikte bir neden ancak gizil olarak bir *işlevdir*. Ancak gene de bu tür durumlar tarihin bize gösterdiği gibi oldukça değişken ve çoğunlukla da karışıktır; eser ve kurumlar da aynı şekilde çeşitlidirler. İşte bu anlamda uzmanlaştırıcı "estetik" kategorisini ve onun kendine bağimli ve dolaşan "sanatlar" kategorilerini, uzmanlaşmanın son aşamasında biçimcilerin ve toplumsal biçimcilerin geliştirdikleri köktenci açıdan farklı olan "egemen", "bağlantılı" ve "ikincil" terimleriyle değiştirmek gerekir. Biçimcilerin özgül biçimlerdeki aşama sırası ve toplumsal biçimcilerin de özgül pratiklerdeki aşama sırası olarak değerlendirdikleri düzenin bu aşama sıraları içinde hem belirlendikleri hem de yadsındıkları bir alana (toplumsal maddi sürecin tümü) yayılması gerekir.

Kabul edilen kuramın neden olduğu sorunlar dışında böyle bir genişleme pek de zor değildir. Yazımın gerçek çeşitliliğini ve edebiyat olarak belirlenmiş yazım biçimlerinin hiç de daha az olmayan gerçek çeşitliliğini tanıyan herhangi biri sürekli olarak kimi zaman örtük kimi zaman da açık olan amaç ve tepkilerin yaygınlığının bilincindedir. Ortaya çıkan karışıklığın nedeni kabul edilmiş ve uyuşmayan kuramların baskılarıdır. Bütün edebiyatın "ideoloji" (edebiyatın başlıca amacının, ve bizim tepkimizin "toplumsal" ya da "siyasal" değerleri ve anlamları iletmek ya da kabul ettirmek olduğu görüşü) olduğuna inanmamız istenirse sonunda edebiyattan vazgeçebiliriz. Bütün edebiyatın "estetik" (edebiyatın başlıca amacının ve bizim tepkimizin dil ya da biçim güzelliği olduğu anlamında) olduğuna inanmamız istenirse biraz da oyalanmakla birlikte sonunda yine de edebiyatla uğraşmayız. Bazıları zaman zaman bu iki uç arasında gidip gelecektirler. Ancak daha büyük bir çoğunluk da kayıtsız bir tavırla edebiyatın karmaşıklığını kabul edecek ya da kendi tepkilerinin özelliğini öne sürecektir.

Ancak amaç ve etkiler alanının olgularını kabul etmek ve *bunu bir alan olarak* kabul etmek çok daha kolaydır. Her türlü yazı, göndermeler, değerler ve anlamlar taşır. Bu göndermeleri, anlamları ve değerleri bastırmak ya da yer değiştirmeye zorlamak olanaksızdır. Ancak "her türlü yazı... taşır" cümlesi dil ve biçimin gönderme, anlam ve değer oluşturunca süreçleri olduklarını ve bunların başka anlamlar, özetler ve başka yerlerde açık seçik belirli olan genelleştirilmiş göndermeler, anlamlar ve değerlerin karşılığı olan ya da bu göndermeler, değerler ve anlamlarla birlikte sınıflandırılabilir olan anlam, değer ve göndermelerle zorunlu olarak özdeş olmadıklarını belirtmenin bir başka yoludur. Edebiyatı "güzellik" ile sınırlamak (bu tür bir soyutlamanın belirttiği gerçek yaşıntıyı bastırmak ya da yer değiştirmek

sonuçta olanaksız olsa bile) bu olgunun gözden kaçmasına neden olur. Bir çok yazının gerçek etkileri aslında oldukça fizikseldir: Fiziksel ritmlerin, fiziksel düzenin özgül değişimleri: Hızlanma ve yavaşlama, genişleme ve daralma yaşantıları. “Estetiğin” kategorilere ayrılmasında sözü edilen ve “ideolojinin” indirgenmiş biçimiyle reddetmeye çalıştığı ancak başaramadığı yaşantılar işte bu herhangi genel bir adlandırmanın belirteceğinden çok daha değişken ve daha karmaşık olan yaşantılardır. Ancak gene de bu kategorileşme özellikle bölme eğiliminde olan toplumla uyuyuyordu ve dolayısıyla belirgin olanı kabul edemezdi: Aslında aynı zamanda “estetik” yaşantılar-estetik etkiler ancak aynı zamanda da estetik amaçlar- olan sakinleştirici, ezici ve bağdaştırıcı olan şeyleri. Özgül eserlerde pratik olarak (değişken olmakla birlikte) bilincine vardığımız noktaların bu tür amaçların ve bu tür tepkilerin dönüştürüldüğü, desteklendiği ve onlara olanak sağlandığı karmaşık biçimlenmeler ve durumlarla ilişkileri açısından ele alınmaları gerekir.

Dolayısıyla “estetigi” ne soyut bir boyut ne de soyut bir işlev olarak düşünmemiz gerekir. Bu soyutlamalara dayandırıldığı sürece “Estetik bilimini” de reddetmemiz gerekir. Aynı zamanda başka amaç ve tepkilerden özellikle de bilgi ve inandırma farklı olarak estetik başlığı altında gruplandırılmış çeşitli özgül amaçları ve çeşitli özgül tepkileri de görmemiz ve aslında da vurgulamamız gerekir. Gerçekte bu gruplama içersinde bazı değişmez öğe bileşimleri keşfetme olasılığını, bu tür değişmez bileşimler tarih-üstü kendine mal etme ve seçme süreçlerine bağlı olarak betimlenmiş olsalar bile, görmezlikten gelemeyiz. Ayrıca gruplama bir değer (görece değer bile) kazandırmak değildir. Başka öğeleri, değer ve anlamı gerçekleştiren başka yollara ikinci plana iterek dil ya da biçim üzerinde yoğunlaşmak özgül bir tutumdur: Bazen içinde insan sürecinin bu temel öğelerinin harekete geçirildiği, desteklendiği ya da genişletildiği yoğun bir yaşantı; bazen de farklı bir uçta başka dolaysız bağlantılardan kaçma, dolaysız durumun dışlanması ya da insan süreçlerine bir bütün olarak ayrıcalıklı bir kayıtsızlık. (“Ayağınızın dibinde bir adam mı ölüyor, sizin işiniz adama yardım etmek değil, dudaklarının rengini saptamaktır.”)*

Değer ne yoğunlaşmada ne üstünlükte ne de bunları harekete geçiren öğelerde bulunur. Değerler amaç ve tepkinin *özgül durumlarda çeşitli* karşılaşmalarında çatışırlar. Herhangi bir çözümlemenin anahtarı ve çözümlemenden kuruma uzanan yol “estetik amaç” ve “estetik tepki” olarak soyutlanan ve yer değiştiren olayın olduğu kesin durumların tanınmasıdır.. Bu tür “durumlar” sadece “dönemler” değildirler. İnsan kültürün değişken tarihsel gelişiminde bu durumlar onları başlatan, dengeleyen, kapsayan ya da yıkan kesin ama oldukça değişken biçimlenmelerle sürekli olarak düzenlenir ve bozulur. Bu tür biçimlenmelerin tarihi özgül ve oldukça değişken sanat

**Modern Ressamlar* kitabına ek olarak basılan yazıda John Ruskin (Library Edition, London, 1903-12) s. 388-9

ESTETİK VE BAŞKA DURUMLAR

tarihidir. Ancak gene de etkin bir biçimde bu tarihin herhangi bir bölümünü anlamak için, amaç ve tepkinin maddi anahtarları, hatta daha genel olarak estetik ve başka durumları toplumsal ve tarihsel olarak belirleyen ve açıklayan özgül ögeler olan görenek ve işaretleri anlamayı öğrenmemiz gerekir.

3. ANLATIM ARACINDAN TOPLUMSAL PRATİĞE

“Durumlara” ilişkin herhangi bir betimleme toplumsal olmakla birlikte bir kültürel pratik betimlemesi olarak eksiktir. Bu eksikliği gidermek için genellikle kültürel pratik kendi “anlatım aracına” göre belirlenir. Edebiyat bu görüşe göre dil aracıyla ortaya çıkan belirli bir eserdir. Araç dışındaki herhangi bir öge önemli olsa bile ikinci plandadır. Araç gerçek eserin başlatıldığı ya da kabul edildiği durumdur. Eserin kendisi “anlatım aracında” varolur.

Bu tür bir vurgulama aslında gereklidir ama “anlatım aracındaki” eser tanımını yakından incelemek gerekir. Bundan önceki bölümlerde “dolayım-lama” düşüncesinin içerdiği ikiliği inceledik ancak “dolayım-lama” çoğu kullanımlarında bir etkinliği -etkin bir ilişkiyi ya da maddenin özgül bir dönüşümünü belirtir. Şaşırtıcı olan “araç” sözcüğünün ilkin açıkça özerk olan bir nesne ya da güç tarafından yapılan bir etkinlik tanımı olmasıdır. Sözcük 17.yüzyılda modern anlamını oluşturan anlam öğelerinden ilkin edindiği zaman belirttiğimiz ilk anlamı oldukça belirgindi. Dolayısıyla “Görmek için üç şey gerekliydi, nesne, organ ve de araç”. Burada, gelişmiş görme organlarıyla görülen şeyin nitelikleri arasındaki ilişkinin karmaşık bir süreci olan pratik görme etkinliği betimlenirken, pratik ilişkiden soyutlanan ve kendine ilişkin niteliklerle donatılan üçüncü bir terim araya girer. Bu genel araya girme anlayışı ve pratik işlemlerin temelinde yattığı düşünülen nedensel maddeler, bilimsel düşüncede “phlogiston”* görüşünden “caloric” düşüncesine dek uzanır. Ancak bazı doğal işlemlerdeki varsayımsal öz (madde) söz konusu olduğu zaman bu araya girme anlaşılabilir bir durumdu ve sürekli gözlemlemeyle düzeltilebilirdi.

Aynı varsayım insan etkinliklerine ve özellikle de dile uygulandığı zaman farklı bir durum ortaya çıktı. Bacon düşüncelerin “Sözcükler aracıyla

* “phlogiston” - 17. ve 18.yüzyıldaki yanma teorisine göre bütün yanıcı maddelerde bulunduğu düşünülen madde.

“Caloric” - eskiden ısı olayının ve duyusunun kaynağı olduğu düşünülen madde.

dile getirildiğini” söyler, bu düşünce bizim daha önceki konularda incelediğimiz durumun (düşünceler dilden önce varolur ve dil aracıyla dile getirilir) bir örneğidir. Böylece oluşturunca bir insan etkinliği soyutlanmış ve nesnelleştirilmiştir. Sözcükler insanların, zaten sahip oldukları bilgiyi ifade etmek ya da iletmek için belirli biçimlere soktukları nesneler, şeyler olarak görülürler. Bu görüşün değişik biçimlerine modern iletişim kurumlarında da rastlanır. Bu görüş, “anlatım aracının” bağımsız nitelikleri olduğu varsayımına yol açtı. Bu varsayım da bir kuramda, “anlatım aracının” bağımsız nitelikleri iletilen şeyin yalnızca “içeriğinin belirleyicisi değil, aynı zamanda iletişimin içinde olduğu toplumsal ilişkilerin de belirleyicisidir” biçiminde dile getirildi. Bu teknolojik belirlenimciliğe göre (örneğin McLuhan) “anlatım aracı” (metafiziksel olarak) efendidir.

“Araç” düşüncesindeki iki gelişmenin daha gözden geçirilmesi gerekir. Araç, onsekizinci yüzyılda çoğunlukla iletişim aracı anlamında kullanılırdı. Özellikle de gazeteler için “sizin yayınınız aracıyla”; “sizin gazeteniz olabilecek en iyi araçlardan biri”. Yirminci yüzyılda bir gazetenin reklam “aracı” olarak betimlenmesi çok yaygınlaştı ve daha sonra da basın ve radyo yayınlarının “iletişim araçları” olarak betimlenmesine neden oldu. Dolayısıyla “anlatım araçları” ya da “iletişim araçları” hem genel iletişimi sağlayan hem de başka ilksel amacı olan bir kurumun yan işlevini (reklamda olduğu gibi) belirtmek için kullanılmaktadır. Ancak her iki durumda da “araç” iletişimsel malzeme düşüncesinden özde farklı olan toplumsal bir düzendir.

Bununla birlikte ara malzeme kavramı da özellikle görsel sanatlarda yaygınlaşmıştır: “Yağlıboya aracı” ya da “suluboya aracı”: Aslında bu anlam tarafsız bilimsel bir anlam, olan bazı etkin malzeme taşıyıcısı anlamından geliştirilmiştir. Resimde “anlatım aracı” ilkin renkleri karıştırmak için kullanılan herhangi bir sıvıydı; daha sonra etkin karışım anlamını ve dolayısıyla da toplumsal pratik anlamını edindi. Bu yeni anlam da bütün sanatlara yansdı ve böylece başka önemli bir kullanım biçimi yaygınlaştı. “Anlatım aracı” artık belirli bir sanatçı tipinin işlediği özgül malzeme anlamında kullanılıyordu. Bu anlamı kavrayabilmek için kesinlikle bir profesyonel yetenek ve pratik koşul gerekiyordu. Bu noktaya kadar gerçek bir zorlukla karşılaşmadan ilerledik. Ancak biçimciliğin de etkisiyle güçlenerek bir şeyleştirme süreci oluştu. “Anlatım aracının” nitelikleri pratiğin aracı olmak yerine o pratiğin tanımı gibi ele alınarak soyutlandılar. Bu yorum her zaman belirli zorunlu toplumsal koşullarda özgül bir amaç için bir malzemenin işlenmesi olarak tanımlanması gereken pratiğin geniş anlamını bastırdı. Gene de bu gerçek pratik fazla zorlanmadan (malzemenin işlenmesini bilmek anlamının dışına taşarak) etkinlik anlamında kullanıldı. Bu etkinlik malzeme ile değil “anlatım aracı” (malzemenin işlenmesinin yansıtılması ve şeyleştirilmesi) ile tanımlanıyordu.

Ancak gene de bu, pratik bir işlemin yansıtılması ve şeyleştirilmesidir. Bu biçimiyle bile olsa “anlatım aracını” vurgulamak, ilk baştaki hünarlı çalışma anlamından (“şiiir”de aynı şekilde “yapma sürecini” ve “yapıcıyı”

MARKSİZM VE EDEBİYAT

vurgulayan anlamından uzaklaşmıştır) bütünüyle sapmış olan “sanat” kavramlarına tercih edilir. Aslında bu iki süreç -sanatın idealleştirilmesi ve anlatım aracının şeyleştirilmesi- özgül ve garip bir tarihsel gelişim içersinde birbirlerine bağlıdır. Sanat, “mekanik” çalışmadan ayırt edilmek için idealleştirilmişti. Bu idealleştirme bir yanıyla sınıf kökenliydi. Amaç “daha yüksek” şeyleri -insanları özgürleştirmek için ilgi nesneleri, “kafa işi sanatlar” - “günlük yaşantının” “sıradan” uğraşlarından (ilkin elle daha sonra da makinalarla yapılan çalışma (iş) anlamında “mekanik”) ayırmaktı. Ancak idealleştirmenin daha sonraki aşaması kapitalist üretimdeki çalışma (iş) anlayışına karşı dolaylı (ve bazen de doğrudan) bir tepkiydi. İngiliz Romantizminin manifestosu sayılan Young’un *Conjectures on Original Composition* kitabında özgün sanat şöyle tanımlanır:

Özgün sanat dehanın canlı derinliklerinden kendiliğinden fışkırır; özgün sanat gelişir, yapılmaz. Taklitler çoğunlukla kendilerine ait olmayan malzemeleri işleyen makina uzmanlarının (sanat ve emek) ortaya çıkardıkları bir çeşit imalattır.

Blake’de aynı tepkiyi şöyle dile getirmiştir :

Bilgisiz satıcılar aracılığıyla sonunda hiç işe yaramayan bir şeyi yüksek bir fiyatla satabilen bir dahi olarak kabul edilene dek sanat imal eden Tekelci Tüccar.

Genel üretim tarzındaki değişimlerin baskısıyla bütün terimler geleneksel anlamlarını yitiriyorlardı ve Adam Smith’in gerçekçi bir yaklaşımla gözlemlediği gibi sanat ve bilginin

ayakkabı ya da çorap gibi, bu tür malları üretmek ve pazar hazırlamak görevini üstlenen insanlardan satın alındığı

bir dönemde bu değişimler “sanat” üretimine de yansyordu.

Hem burjuvanın işinin mal üretimi olarak tanımlanması hem de sanat eserlerinin mallar sınıfına sokulması bu tepkiye yol açtı.

İki karşılıklı-ilişkili düzeyde pratik bir yabancılaşma geliyordu. İşçinin kendi amacı ve dolayısıyla kendi “özgün” kimliği ile yapması gereken iş arasında bir bağlantısızlık söz konusuydu. Aynı zamanda “işin” değerlendirilmemesi de söz konusuydu çünkü bu üretim tarzında “çalışma” (iş) sona erdiği an zorunlu olarak meta haline geliyordu. Dolayısıyla “sanat” adına yapılan karşı çıkma bir düzeyde, zanaatçıların-özellikle el-zanaatları- onları dışlayan ya da statülerini değiştiren üretim tarzına tepkileriydi. Ancak başka bir düzeyde de çoğu üretim tarzlarında kesin olarak reddedilen ve yer değiştiren ancak sanatta “ruhun yaşamı” ya da “genel insanlık durumu” ile ilgili olarak daha kolay belirlenebilen çalışmanın anlamını belirleme biçimiydi.

Bu tartışma sonunda, bilinçli bir şekilde dile getirildi ve William Morris

ANLATIM ARACINDAN TOPLUMSAL PRATIĞE

tarafından uygulandı. Ancak ortodoks gelişme “sanatın” “iş” (çalışma) kavramının edindiği yeni anlamın dışında tutulduğu, bu anlamdan soyutlandığı bir idealleştirmeydi. Bununla birlikte aynı zamanda hiçbir sanatçı kendi hünelerlerinden vazgeçemezdi. Gene eskiden olduğu gibi sanat bir zanaat, bir hünere, uzun bir çalışma süreci olarak yaşantılanıyordu. Bu durumda “anlatım aracının” özel anlamları özellikle vurgulandı: “Sanatsal dürtü” ile tamamlanmış “eser” arasındaki bir aracı olarak “anlatım aracı; ya da çalışma sürecinin nesnelleşmiş nitelikleri olarak anlatım aracı. Çalışma süreci “anlatım aracının” özelleştire anlamlarıyla değil de bilinçli pratiğin ve dolayısıyla da “pratik bilincin” özel bir durumu olarak ele alınsaydı böyle bir görüş sanatın çeşitli koşullardan - yalnızca pratik günlük çalışma değil (bu ilişki farklı bir toplumsal düzende kabul edilmişti) aynı zamanda pazar için üreten kapitalist dizgeden korunmasını tehlikeye düşürdü.

Ancak gene de ressam ve heykeltıraşlar el işçileri olarak kabul edildiler. Müzisyenler ise uzun ve bilinçli el hünelerinin ürünleri olan müzik aletlerinin maddi olarak notalanması ve maddi olarak gösterimiyle ilişkileri içinde ele alındılar. Tiyatro yazarları sahnelerin maddi özellikleri ve aktörlerin fiziksel özellikleri ve sesleriyle ilgili olarak düşünüldüler. Yazarlar ise kağıt üzerindeki maddi işaretlerle uğraşıyorlardı. Herhangi bir sanatta ya fiziksel ve maddi bilinç zorunlu olarak bulunmaktaydı. Ancak çalışma süreci ve sonuçları maddi meta üretiminin küçültücü biçimleri olarak görüldüğü ya da yorumlandığı zaman bu önemli karşı çıkış- zorunlu olarak malzemeyi işleyen işçilerin maddiliği reddetmeleri- soyutlanmış “daha yüksek” ya da “manevi” biçimlere yansıtılır. Bu tepki anlaşılabilir bir tepkidir, ancak insan yaşantısının en yoğun ve en önemli biçimlerini kapsayan bu “daha yüksek” üretim biçimleri sürekli maddi örgütlerde özgül nesnellikler (ki aksi takdirde en güçlü ve en duygulu insan dönemleri olmalarına karşın en az sürekli örgütler) olarak kabul edildikleri zaman en iyi biçimde anlaşılabilirler. Şu halde sanat eserlerinin kaçınılmaz maddiliği nesne üretimi yaşantısını da (nesne üretimi yaşantısı bizim en derin toplumsallığımızdan yalnızca meta üretiminin değil aynı zamanda günlük nesne yaşantımızın da ilerisine uzanır. kapsayan yaşantı çeşitlerinin maddileşmesidir.

Aynı zamanda maddi kültürel üretimin de özgül toplumsal tarihi vardır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki “edebiyat” bunalımı temel maddi üretim ilişkilerinin ve süreçlerinin değişmesinin sonucudur. Burada yalnızca basım ve yayıncılığa ilişkin temel maddi değişimlerden (ki bu değişimler “edebiyatı” doğrudan etkilemişlerdir) söz etmiyorum. Aynı zamanda ses yayıncılığı ve televizyon gibi özgül teknolojiler dolayısıyla sahneleme ve anlatıya ilişkin yeni maddi biçimlerin gelişmesini de kastediyorum. Özgül teknolojiler terimi ile yalnızca işsel maddi süreçleri (daha karmaşık teknolojilerde bu maddi süreçler maddi işaretleme ve gerçekleştirmeye ilişkin yeni sorunları da beraberlerinde getirirler) değil aynı zamanda karmaşık teknolojilerin bağlı oldukları yeni çalışma ilişkilerini de belirtmek istiyorum. Maddi edebi üretimin bir aşamasında 17. yy’dan 20. yy’ın ilk yarısına dek yazar kendi

“anlatım aracı” ile başbaşa kalan bir el işçisidir. Daha sonraki maddi süreçler - basım ve dağıtım- o dönemde basit ayrıntılar olarak görülebilirdi. Ancak başka dönemlerde, daha önceki ve daha sonraki, eser başkalarıyla ilişkisi içersinde (örneğin Elizabeth devri tiyatrosunda sinemada ya da yayıncılık biriminde) ele alınır ve dolaysız maddi süreç yazıya geçirme ya da yayınlama aşaması olarak düşünülen işaretlemenin 'ötesinde bir oluşum olarak kabul edilirdi. Eser bir çok maddi ve fiziksel süreçleri içeren ortaklaşa bir maddi üretim olarak ele alınıyordu ve halen de aynı şekilde ele alınmaktadır. Dolayısıyla “edebiyatın” kalem ve kâğıdın özgül teknolojiyle sınırlandırılması önemli bir tarihsel evredir ancak temsil ettiği çok çeşitli pratikler açısından hiç de kesin bir tanımı yapılamaz.

Ancak bu tür sorunlar “anlatım aracı” ya da “yeni iletişim araçlarına” ilişkin sorunlardır. Her özgül sanat, her işlem düzeyinde yalnızca belirli bir evrede onu tanımlayan özgül toplumsal ilişkileri değil aynı zamanda kendi üretiminin bağlı olduğu özgül maddi üretim araçlarını da kendi içinde eritir. Bu üretim araçları kaynaşmış oldukları için “iletişim araçları” değildirler. Toplumsal ilişki biçimi ve maddi üretim biçimi özgül olarak birleşmiştir. Ancak bu birleşme her zaman çok basit bir özdeşlik içersinde gerçekleşmez. İşbirliği içinde gerçekleştirilen üretim ile bireysel üretimin hüner ve değerleri arasındaki çelişki özellikle bazı yazım biçimlerinde (öncelikle tiyatro alanında ama anlatı ve tartışmada da kendini duyuracak düzeyde) yoğunlaşmıştır ve bu çelişki yalnızca yayınlama ve dağıtım sorununda değil aynı zamanda yazma süreçlerinde de görülür.

19. yüzyılın sonundan buyana teknikle ilgili sorunlar (ki “anlatım araçları” ya da “biçim” sorunları olarak belirlenebilir) toplumun sanatla ilişkilerindeki sorunların ya da eskiden uzlaşmış ya da öylece kabul edilmiş olan sanatın amacı sorununa ilişkin değişikliklerin sonucu olarak değerlendirildi. Dolayısıyla anlatım aracı olarak yalıtılan herhangi bir sanatın olması gereken maddi üretimi vurgulama yolu olarak değerlendirilen şey, sonunda kaçınılmaz olarak toplumsal bir pratik olarak görüldü; ya da modern kültürel üretim bunalımında toplumsal pratik bunalımı olarak değerlendirildi. Modernciliğin temel estetiğini ve Marksizmin devrimci kuram ve pratiğini birleştiren çeşitli eğilimlerin tek ortak etmeni budur.

4. İŞARETLER VE KAYITLAR*

Şu halde dil bir araç değildir; dil maddi toplumsal pratiğin oluşturuşu bir ögesidir. Böyle olunca da, açıkça görölüyor ki, dil özel bir durumdur. Çünkü dil, içinde daha az maddi görünen bir çok karmaşık etkinliğin -bilgiden karşılıklı-etkileşime, temsil etmeden imgeleme ve soyut düşünceden dolaysız duyguya dek- özgül bir biçimde gerçekleştirildiğı bir maddi pratik ve süreçtir. Dil aslında özel bir maddi pratiktir: İnsan toplumsallığının pratiğı. Maddi pratiğın nesne üretimiyle sınırlı olduğı ya da toplumsal pratiğın bireysel pratiğı dışlamak ya da ona karşı çıkmak için ele alındığı göz önünde bulundurulursa dili gerçek biçimlerinde tanımak mümkün olamaz. Bu tanımama yanılışından dolayı bazı tikel dil açıklamaları alternatif edebi kuram çeşitlerinin temeli olarak ele alınır. Biçim kültürümüzdeki seçeneklerden biri “anlatımcılık” ve “anlatımcılığın” “psikolojik gerçekçilik” ya da “kişisel yaşantının” yazımı gibi basit biçimleri, ya da doğalcılık ve basit gerçekçilik - gözlemlenmiş bir durum ya da olgunun gerçeğini dile getiren-gibi örtük biçimleri, öteki ise biçimin değişik örneklerini, çok çeşitli edebi aygıtları, ya da “işaretler dizgesinin” “metinlerini” sunan “biçimciliştir”. Bu genel kuramların her biri yazım pratiğının gerçek öğelerini inceler ancak bu arada başka gerçek öğeleri reddeder.

Dolayısıyla biçimcilik dikkatimizi açıkça varolan ancak yazımda gözden kaçabilen bir noktaya yöneltir: Çeşitli edebi biçimlerin, -en genelden en yerele dek- bağımsız yaşantının dışavurumu için kullanılan basit “taşılar” ya da “iskele” olarak görmememiz gereken özgül ve kesin kullanımları. Biçimcilik aynı zamanda dikkatimizi saptırır ve dolayısıyla belirli sınırlar dışında hemen hemen bütün eserlerin biçimsel anlam ve değerlerinin ötesinde ve bu anlamda da tanımlayıcı olan yaşantılarında anlaşılmaz olur. Edebiyatın olayları betimlediğı, durumları resmettiğı, gerçek kadın ve erkeklerin yaşantılarını dışavurduğuna ilişkin sabırsız “sağduyusal” tepki bu bağlamda anlaşılabilir ve inandırıcı bir tepkidir. Ancak gene de bu tepki,

* Bu sözcük sign- işaret anlamından ayırt edilebilmesi için kayda geçirmek, kayıt etmek anlamı ağır basan notation karşılığı olarak kullanılmıştır.

MARKSİZM VE EDEBİYAT

olası bir edebi kuram, yani gerçek bir edebi pratiğin bilinci değildir. Bir bütün olarak pratiğin önemini anlamak için bu sapma ve tepki arasındaki ayrıma eğilmemiz gerekir. Bu noktaya eğildiğimizde de, bir dizi ek yanlışla karşı karşıya bulunduğumuzu kavrarız.

Anlatımcı kuramın en önemli yanlış anlamın her zaman üretildiği (hiçbir zaman yalnızca dışavurulmaz) olgusunu kabul etmemesidir. Bu yanlış doğalcılık, basit gerçekçilik ve psikolojik gerçekçilik ya da kişisel yaşantı olarak edebiyat betimlemelerinde de (bu betimlemeler sürekli birbirlerine karşı çıkan ve önem ve öncelik için birbirleriyle savaşan betimlemelerdir) rastlanan bir yanıştır.

Anlam üretiminde çok önemli farklılıklar vardır. Zaten kabul edilmiş olan anlamlar ve anlam ilişkilerini temel alarak üretilebilir ya da eldeki anlamlar yeniden işlenebilir ve yeni anlam bileşimleri keşfedilebilir. Aslında bu yöntemlerin hiçbirisi göründükleri gibi kendi içlerinde bir bütün değildirler. “Ortodoks” çalışma halen özgül bir ürettir. Deneysel çalışma erişilebilir anlamların ortak bilincini temel alır. Çünkü bu çalışmalar dil sürecinin tanımlayıcı bilinci ve dolayısıyla da gerçek belirlenimleridir. Başka bir deyişle hiçbir dışavurum- hiçbir açıklama, betimleme, resmetme, portre - “doğal” ya da “olduğu” gibi değildir. Bu terimler toplumsal olarak görece terimlerdir. Dil yaşamın gerçeğinin ya da bir olayın gerçeğinin ya da bir toplumun gerçeğinin onun dolayısıyla “akabileceği” katışıksız bir araç değildir. Dil, zaten etkin ilişkiler bütünü içinde yer alan, toplumsal olarak paylaşılan ve karşılıklı bir etkinlikler. Bu etkin ilişkiler içindeki her hareket zaten paylaşılan ve karşılıklı olanın ya da paylaşılacak olanın etkinleşmesidir.

Dolayısıyla bir başkasına bir açıklama yapmak bir dışavurumda olduğu gibi açıkça ya da gizil olarak bir ilişki yaratmak ya da önermektir. Dışavurulan yaşantı ile etkin bir ilişki kurmak, böyle bir ilişkiyi önermek aynı zamanda bu ilişki koşulunun gerçek olayın doğrusu ya da düşlenen bir olayın belirticisi, toplumsal bir durumun gerçekliği ya da toplumsal bir duruma gösterilen tepkinin belirticisi, özel bir yaşantının gerçekliği ya da bu yaşantının imgelemsel yansımasının belirticisi fiziksel dünyanın bir bölümünün gerçekliği ya da fiziksel dünyaya gösterilen tepkinin ya da onu algılamının bir ögesinin belirticisi olarak görülüp görülmediğini belirtmektir.

Her dışavurum bu karmaşık ilişkiyi içerir. Ancak herhangi bir dışavurumda örtük olan bu karmaşık ilişkinin bazı daha basit Marksist kuramların önerdiği gibi kesin ya da genel (örneğin soyutlanmış siyasal ve ekonomik) etmenlere indirgenmemesi önemlidir. Ancak açıkça “doğal” ya da “olduğu” gibi açıklamalarda her zaman *etkin ve içkin olan* tüm toplumsal belirticiyi de kavramak gerekir. Önemli varsayım ve önermeler, yalnızca ideolojide ya da bilinçli durumda değil, aynı zamanda varsayılan durumlar ve ilişkilerde, başkalarından bize doğru ve bizden başkalarına doğru duygu akışında, dolaysız dil kullanımlarında içerilen ya da önerilen ilişkilerde her zaman bulunur ve her zaman da doğrudan belirleyicidirler. Bir çok durumlarda ve

İŞARETLER VE KAYITLAR

özellikle de sınıflı toplumlarda çözümleme yoluyla bu önermeleri ve varsayımları açığa çıkarmak ve ayrıntılı olarak incelemenin edebi eserin “dışına” taşmak anlamına gelmediğini eserin tüm anlatımcı özelliğini incelemek anlamına geldiğini göstermek gereklidir.

Biçimciliğin bir kanadı bu işlemin bir uyarlamasını önerdi. Biçimciliğin başka kanatları ise içinde belirli dışavurumların olduğu genel biçimleri vurguladılar; biçim ya da biçimlenmenin etkin öğeleri olarak görülen ve dışavurumun aktarılmasını gerçekleştiren aygıtlara yönelttiler ilgilerini. Dışavurum ve dil kavramlarının “doğal” kabul edildiği görüşe karşı çıkan daha köktenci bir biçimcilik ise bütün süreci, sürecin temel oluşturunucuları olarak gördüğü “işaretlere” ve “işaretler dizgesine” yani dilbilimden ödünç aldığı kavramlara indirgedi.

Bu durumda *anlamların üretildiği* görüşü önem kazandı. Herhangi bir dışavurum biriminin insanlar ya da şeyler değil sözcükler olan biçimsel işaretlere ve bu işaretlerin biçimsel düzenlenmelerine bağlı oldukları gösterilebilir. “Gerçekliğin” ya da “yaşantının”, “doğal” dışavurumunun bu gerçek ve gösterilebilir olan etkinliği engelleyen bir mit olduğu kanıtlanabilir. Ancak bu durumda şu varsayımlara bağlı olan yeni bir mit üretildi: “Bütün ‘işaretler’ keyfidir; ‘işaretler dizgesi’ kendi biçimsel iç ilişkileri tarafından belirlenir; ‘dışavurum’un yalnızca ‘doğal’ olmadığı aynı zamanda bir ‘kodlama’ biçimi olduğu ve ‘kodlamaya’ gösterilen en uygun tepkinin ise ‘çözümleme’ olduğu. Bu varsayımların her biri birbirlerine ve daha geniş bir ideolojiye tepki gösteren ideolojik varsayımlardır.

Çünkü “işaret” yalnızca bilinç ya da bilinçdışı yabancılaşma konumundan ele alındığı zaman “keyfi”dir. İşaretin görünürdeki keyfiliği, toplumsal uzaklığın bir biçiminden başka birşey değildir; toplumsal uzaklığın kendisi de zaten bir ilişki biçimidir. Kalıtsal biçimlenmeleri temel alan filoloji ve karşılaştırmalı dilbiliminin toplumsal tarihi bu yabancılaşmayı hazırladı ve ironik olarak doğallaştırdı. Her dışavurum, her söz kendi işlemleri çerçevesinde “yabancı” bir olgudur. Sözcüklerin biçimsel nitelikleri olan “işaretler” yaşanmış ve yaşanan ilişkilerden ayrıcalıklı bir tavırla uzaklaşarak “keyfi” olarak değerlendirilmişlerdir. Bu ilişkiler herhangi bir ana dilde (bütün insanların ait oldukları gerçek toplumların dili) işaretlerin dışına taşan karşılıklı göndermeler dünyasında *bütün biçimsel anlamlara önem kazandırılır ve onları gerçekleştirirler*. Sözcükleri “keyfi” işaretlere ve dili de işaretler “dizgesine” indirmek ya bilincine varılan ya da bilincine varılmayan bir yabancılaşmadır. Bilincine varılan yabancılaşma başka insanların dilini gözlemleyen yabancının ya da bilimsel çözümleme için yaşanmış ve halen yaşanan biçimleri inceleyen bilinçli dilbilimcinin konumudur. Ayırđına varılmayan yabancılaşmada ise özgül bir grup anlaşılabilir nedenlerle gerçek ve etkin dil ve onu çevreleyen toplum ile arasındaki ilişkiyi gözden kaçırır ve kendi yabancılaşma biçimlerini başkalarının etkinliklerine yansıtır. Ayırđına varılmayan yabancılaşma konumunun önemli bir biçimi vardır. Ayrıcalıklı grubun yaşadığı toplum ya da toplum biçimi “yabancılaşmış” olarak

MARKSİZM VE EDEBİYAT

değerlendirilir, Marksist ya da Marksist-sonrası terimleri kullanırsak bu grubun oluşturduğu “keyfi” işaretler ve “kodlar” burjuva toplumunun biçimleri olarak değerlendirilir. Ancak bu da pek kabul edilebilir bir görüş değildir çünkü bu araştırmanın yürütüldüğü kuramsal varsayımlar -örneğin “işaretlerin keyfiliği” herhangi özgül yabancılaşma çeşitlerinin anlaşılmasıyla temelde uyuşmazlar. Aslında söz konusu olan yabancılaşmanın evrenselliği, varsayımlarını evrenselci (özellikle Freud’cu) psikolojiden türeten burjuva idealist biçimlenme konumudur.

Aynı şekilde “işaretler dizgesi” yalnızca iç, biçimsel kurallara göre işliyorsa, bu tür (toplumsal) pratiği kuracak, çeşitlendirecek ya da değiştirecek hiçbir özgül toplumsal biçimlenme olamaz. Burada herhangi bir toplumsal pratiğin olması da söz konusu değildir. Dildeki etkin pratiği “kodlama” olarak betimlemek ancak bu arada “doğal” anlatım tanımının dışladığı ilişki ve göndermelere değinmeye çalışmak, gene de bu ilişki ve göndermelerin engellenmesi demektir çünkü böyle bir betimleme sürekli ve değişken maddi toplumsal pratiği vurgulamak yerine bütün pratiği biçimsel terimlerle değerlendirir. Ayrıca “kod” aynı mesajın “net bir biçimde” başka bir yerde varolduğunu belirtir. Ama bu biçimsel bir dil açıklaması olarak temelde yanlıştır ve başkalarının mesajlarını “çözümleme” düşüncesi ayrıcalıklı bir düştür. Bu tür bir çözümlemenin “bilimine” yapılan (yabancılaşmış) gönderme, içinde özgül biçimlenmelerin ve özgül bireylerin oldukça farklı ancak anlaşılabilir yollarla *kendi* malzemelerinin ve toplumsal ilişkilerinin temel öğelerini kullandıkları, sundukları, geliştirdikleri ve değiştirdikleri toplumsal durumdan kopma demektir. Bu ilişkilerin dışavurulmuş biçimlerini dilbilimsel dizgeye indirgeyerek onları dışlamak, “katıksız” dışavurum kuramcısının düştüğü yanlışlıkla yakından ilgilidir. “Katıksız” dışavurum kuramcısına göre maddi ve toplumsal olarak farklı olan yaşanmış ve yaşanan bir pratik dünyası yoktur.

Dilin maddiliğini anlamak için sözlü olarak dile getirilen sözcüklerle yazılı kayıtlar ayrımını anlamamız gerekir. “İşaret” kavramının engellediği bu ayırım, üretim araçlarının gelişimiyle ilgilidir. Sözlü olarak dile getirilen sözcükler dolaysız, oluşturu, fiziksel kaynakları kullanan insan etkinliğinin sürecidirler. Konuşma edimiyle sürekli ancak zorunlu olmayan bir ilişki içersinde olan yazılı sözcükler insana ilişkin olmayan kaynakları insansal amaçlar için uyarlayan bir maddi üretim biçimidir.

Konuşmanın elektronik ve mekanik olarak kaydedilmesi, yeniden üretilmesi, ve oluşturulması sürecinde ara durumlar bulunmakla birlikte bunlar (bu sürecin hazırlanması sırasında zaman zaman kayıt (notation) sorunları olmasına karşın) ancak yazma olayının en önemli özelliği-amaçlar ve dolayısıyla da üretim araçları değişken olmakla birlikte- maddi kayıtların üretimidir. Dolayısıyla yazılı bir oyun tasarlanmış bir konuşmanın ve bazen de tasarlanmış bir hareketin ve sahnenin (bu konuları *Drama in Performance* kitabında inceledim) kaydedilmesidir. Bazı yazılı biçimler konuşmanın belgelenmesi ya da bir konuşmanın metnidir (konuşmalar, konferanslar,

İŞARETLER VE KAYITLAR

ayınler). Ancak “edebi” biçim okumak için düzenlenen yazılı bir kayıttır. Bu tür kayıtların en belirgin özelliği (hem basım da hem de bir yerden kopya ederken) yeniden -üretilebilir olmalarıdır. Üretilmiş maddi nesnelerin normal biçimlerinden ve hatta resim gibi onlara yakın olan biçimlerden farklıdır. Çünkü resimlerin maddi varlıkları yeniden-üretilebilir kayıtlardadır ve bu kayıtlar da temelde hem içinde bu kayıtların yaygın olduğu kültürel dizgeye hem de bu yeniden-üretilebilir kayıtların dağıtıldığı ekonomik ve toplumsal dizgeye bağlıdır. Dolayısıyla bu özgül maddi ve toplumsal sürecin gerçekliği ancak bir bütün olan bu karmaşık kayıt süreci içinde düşünülürse anlaşılabilir. Bir kere daha belirtelim ki dilbilimsel öğeler işaret değildirler; dilbilimsel öğeler gerçek üretici ilişkilerin kayıtlarıdır.

En temel kayıt çeşidi alfabetik kayıttır. Okuryazarlık düzeyi oldukça yüksek olan toplumlarda bu üretim aracı aslında nerdeyse doğallaşmıştır ancak okuma süreçlerini ne kadar iyi öğrenirsek bu yerleşik kayıt biçiminin içerdiği etkin ve karşılıklı-etkileşen ilişkileri de o kadar iyi anlarız. Dolayısıyla kayıt bu düzeyde, bile basit bir aktarım değildir; kaydın geliştirdiği ancak garanti etmediği şekil ve ilişkilerin genellikle yinelenen deneme ve yanılma yöntemiyle etkin bir biçimde kavranılmasına bağlıdır. Dolayısıyla okuma etkin bir yazmadır ve kayıt da üretim aracı olarak hem bu etkinliklere hem de bu etkinliklerin etkili ilişkilerine bağlıdır. Bu temel düzeyde doğru olan her şey bu genel süreç içindeki daha özgüleştiren kayıt biçimleri için de doğrudur, ancak genel şeyler özgül biçimlerde özgüleşirler.

Örneğin oldukça karmaşık olan *kaynak* kayıtlarını, yazarın kişiliğine ilişkin bazen oldukça doğrudan bazen de dolaylı belirticileri ele alalım. Bu tür kayıtlar genellikle durum belirticileriyle, yazının içermesi amaçlanan ilişkilerin bir bölümünün önemli kayıtlarını oluşturan durum ve kimlik bileşimleriyle ilgilidir. Okuma süreci bu belirticilere bağlıdır: Yalnızca “‘konuşan’ kim?” sorusunun yanıtı olarak değil, aynı zamanda bununla ilgili “Hangi konumdan?”; “Hangi yetkiyle?”; “Ne amaçla?” gibi bir dizi sorunun yanıtı olarak da.

Bu tür sorular genellikle teknik çözümlemeyle açıklanır: “Aygıtların” belirlenmesi. Ancak teknik gözlemler -bu gözlemlere ister çözümsel olarak isterse daha yaygın olduğu gibi ortak bir kültürün göreneksel belirticilerini anlayarak varılmış olsun- gerçekten eşzamanlı olan bir hareket içinde özgül üretici sürecin ve bu sürecin önerdiği için ilişkinin yapısını kurma yöntemleridir. Belirticiler çok genel olabilirler ve yalnızca bizim roman, yaşamöyküsü, özyaşamöyküsü, anı, ya da tarihsel bir açıklama okuduğumuza belirtebilirler. Ancak en önemli kayıtlardan bir çoğu tikeldir: Konuşmanın, dolaylı konuşmanın ve ikili konuşmanın belirticileri; belirtik ve örtük düşünce süreçlerinin belirticileri; yer değiştirmiş ya da ertelenmiş kendi kendine konuşma, ikili konuşma ya da düşünce belirticileri; doğrudan ya da “belirgin” bir gözlemin belirticisi. Bütün geniş kapsamlı okuma ve gelişmiş yazma bu belirticiler alanının anlaşılmasına bağlıdır ve belirticiler de karmaşık kayıt süreci tarafından yerel olarak maddileştirilmiş, kabul edilmiş

ve olası ilişkilere bağlıdır. Ve bu, soruna ancak insanların, olayların ve yaşantıların özgülleşmesi düzeyinde yaklaşmaktır. En önemli kayıtlardan bazıları üretici süreç içinde daha doğrudan okuma biçimleri için yazma belirticileridir. Sıralama, düzenleme ve bölümleri karşılıklı ilişkilerin kayıtları; kesinti, iletme, duraksama kayıtları; vurgulama kayıtları: Bütün bu kayıtların kayıt olma özelliğinden dolayı aynı zamanda bir yazma ve okuma biçimi olan özgül üretici ilişki sürecini denetledikleri söylenebilir ama gene de bütün bu kayıtları bu ilişki sürecini gerçekleştirme yolları olarak betimlemek daha iyi olur.

Biçimciler bu tür kayıtların işlemlerini belirlemişler ve göstermişlerdir. Aynı zamanda bu kayıtları biçimsel bir dizgenin ögeleri olarak değerlendirerek, içinde bu ögelerin her zaman ve kaçınılmaz olarak üretici araç oldukları, genişleyen ilişkileri engellemişlerdir. Anlatımcı çalışmalar ise bu kayıtları dikkate aldıkları zaman bile onları mekanik ögelere ya da süs ögelerine indirgemişler ya da basit hitap etme kuralları olarak değerlendirmişlerdir. Bu çalışmalarda kayıtlar yoluyla her zaman bir süreç içersinde olan insan yaşantıları ve ilişkileri önem kazandığı için yapılan yanlışlıklar biçimcilere göre daha azdır. Ancak her iki görüşün yanlışlıkları ancak bütünüyle toplumsal bir edebiyat kuramı ile giderilebilir. Çünkü kayıtlar, içinde aygıt, anlatım ve anlatım özünün ayrılamaz bir bütün olarak yer aldığı bütün bir toplumsal süreçte dışavurulan, sınanan, düzeltilen ilişkilerdir. Edebi görevlerin yapılarını incelersek varılan bu sonucu başka bir açıdan ele alabiliriz.

5. GÖRENEKLER

Görenek sözcüğünün özgün anlamı toplantıdır, daha sonra anlaşma anlamı türetilmiştir. Zamanla anlaşma sözsüz (zımni) anlaşma olarak kullanılmaya başlandı ve dolayısıyla da görenek anlamı ortaya çıktı. Göreneği, eski bir kural ya da başkasının kuralı olarak ele alan, dolayısıyla da bunun dikkate alınmamasını yerinde ve gerekli bulan karşıt bir anlam geliştirdi. Sanat ve edebiyatta “görenek”in anlamı da sözcüğün bu değişken tarihinden halen etkilenmektedir.

Ancak, görece olarak uygun olan ile uygun olmayan anlamlar arasında bir seçim yapmak sözkonusu değildir. Herhangi bir toplumsal sanat ve edebiyat kuramında görenek, belirli bir ortak pratiğin - gerçek yapıtların yaratılması - gerçekleştirildiği kurulu bir ilişki ya da ilişkinin temelidir. Görenek hem sanatın durumunun ve olanaklarının, hem de bir sanatın araçlarının genel ya da yerel göstergesidir. Farklı ve karşıt toplumsal sınıflarla ilgili olan - ama özdeş olmayan - bir toplumsal kuram, farklı ve çelişen gelenekler, kurumlar ve oluşumlara önem verdiği için göreneklerin değişen değerlendirilmelerini ve göreneklerin gerçekliklerini iyi kavrar. Olumsuz açıdan, böyle bir toplumsal kuram, bazı sınıf, kurum ve düzenlemelerin kendi çıkar ve yöntemlerinin yapay ve sınırlı değil de, evrensel bakımdan geçerli ve uygulanabilir oldukları, öteki göreneklerin sınırlı ve sınırlayıcı olmalarına karşı, kendi göreneklerinin “doğru”, “gerçek” ya da “doğal” olduğu yolundaki tipik inancı ortaya çıkarır. Olumlu açıdan belirli göreneklerin içerdiği ve onayladığı biçimleri ve bakış açılarını, kapsadığı ve dışladığı şeylerin gerçek temelini sergileyebilir. Çünkü toplumsal bir kuram, kurulu bütün ilişkiler ve yöntemler içindeki evrensellik ya da “açık-seçiklik” iddiası ya da varsayımı ile değil, o ilişki ya da yöntemin özgül özü ve yöntemleriyle daha çok ilgilidir.

Bu durum göreneklerin doğasında vardır ve görenekler tanımı gereği tarihsel olarak değişkendirler. Ancak bu bazı görenek türlerinin kendi sınıflarının, dönemlerinin ya da oluşumlarının ötesine geçemedikleri anlamına gelmez. Edebiyatın bazı önemli görenekleri bu geçişi yaparlar ve tür ve biçim sorunlarının çözümünde önemli bir rol oynarlar. Ayrıca, görenekler ile yazım

biçimleri arasındaki karmaşık ilişkiyi de tanımlamamız gerekir. Çünkü bütün yazım biçimleri göreneksel olmakla birlikte, bütün gelenekler özgül yazım biçimleri değildir. Yazım biçimleri geleneklerden daha açık bir biçimde daha özgüldür; ama aynı zamanda daha sınırlıdır. Çünkü bazı gelenekler, diğer bazı geleneklerin içerdiği yöntem ve konuları dışlayan ya da yok sayan gelenekleri de içerebilir. Gerçekten de böyle gelenekler olmasaydı birçok yazım biçimi eksik ve hatta anlaşılmasız olurdu.

Bazı temel gelenekler belirli bir kültürel gelenekte doğal duruma gelir. Aktör ve seyircilerin dağılımını belirlemiş olan temel sahneleme gereği bu duruma bir örnektir. Tiyatronun bir gelenek haline geldiği bir kültürde bu dağılım çok doğal görülür ve getirdiği sınırlamalara uyulur. Bu tür bir kültürün dışında ise temsil edilen eylem “gerçek” olarak algılanabilir ya da seyirciler göreneksel sınırların dışına taşarak müdahale etmek isteyebilirler. Uzun bir tiyatro geleneği olan bir kültürde bile gelenekleri zorlayan benzer tepkilere rastlanır. Çünkü sahneleme “doğal” bir davranış biçimi değil; özgül dönemlerde özgül kültürlerde oluşmuş bir gelenektir. Uzlaşım ilişkileri kapsayan buna benzer köklü gelenekler sözlü anlatı ve hitap biçimlerinin çoğu için geçerlidir. Aynı biçimde tiyatro eserlerinde ve basılı kitaplarda yazarsal özdeşleşme de bütün bir kompozisyon kavramını belirleyen, tarihsel olarak değişken geleneklere bağlıdır.

Ayrıca, bu tarihsel geleneklerde her kompozisyon ögesi de aynı zamanda görenekseldir. Hem gelenekler arasında, hem de bunların görece bütünlüğü ve görece farklılığı arasında değişik dönem ve kültürlerde önemli tarihsel farklılıklar vardır. Dolayısıyla, - korodan kişisel şarkıya, yüksek sesle okumaktan hazırlanmış konuşmaya dek - *temel konuşma biçimleri* ya da - hem şiir biçimlerinin hem de düzyazı biçimlerinin yanı sıra “monologlar”ı “toplu” biçimleri de içeren - *yazma biçimleri* ve bu her iki grubun çağdaş “günlük” konuşma biçimleriyle arasındaki farklılık temelde görenekseldir. Çoğu durumlarda (ancak her durumda değil) özgül yazım biçimleriyle gösterilirler. Bütün bu tarzlar “biçimsel” öğeler olarak ayrılabilirler ancak gerçek biçimlerin gelenekleri bu tarzları aşar.

Dolayısıyla *kişilerin (“karakterler”) sunuluşunda* çok çeşitli gelenekler söz konusudur. Bu tür bir sunuşta iki standart değişkeni ele alalım: Kişisel görünüm ve toplumsal durum. Tiyatro ve anlatıda bu öğelerin düşünülebilecek her türlü birleşimi, herhangi birinin ya da hatta her ikisinin de dışlanması göreneksel olarak uygulanmıştır. Ayrıca her öğenin kendi içerisinde, kısa tipik bir sunuştan eksiksiz çözümlemeye kadar uzanan önemli bir göreneksel alanı vardır. Ayrıca “kişisel görünümün” sunuluşuna ilişkin göreneksel değişimler başkalarını algılama ve değerlendirmeye ilişkin derin değişimlerin karşılığıdır. Zaten başkalarını değerlendirmedeki değişimler, söz konusu bireylerin tanımında değişken koşullar olan aile (soy), toplumsal statü ve toplumsal tarihin önem derecelerindeki değişimleriyle yakından ilgilidir. Ortaçağda kesin çizgilerle belirtilmemiş halktan birinin temsil edilişi ile görünümü, tarihi ve durumu ayrıntılarıyla bilinen 19.yy’ın kurgusal karakter-

GÖRENEKLER

rının temsil edilişindeki fark bu durumun açık bir örneğidir. Daha az belirgin bir örnek ise yakın dönemlerin edebiyatında görenek tarafından onaylanan ve geleneklerin “edebi” ve hatta gelenekler olarak değil de önem ve geçerliliğin kendini-tanımlayan ölçütü olarak görüldükleri bir çeşit yokluk durumudur. Dolayısıyla özgül ailenin ya da toplumsal tarihin ya da aslında ayrıntılı bir kimliğin “olaydan önce” belirtilmesi ya da belirtilmemesi bireylerin ve bireylerin ilişkilerinin yapısının temel geleneklerini temsil eder.

Belirtilen yolların herhangi biriyle sunulan bireyin seçilmesi de aynı şekilde gelenekseldir. Trajik durumların eskiden yüksek mevkii olan kişilerle (burjuva trajedilerinde bu gelenek dışlanmış) sınırlandırılması gibi hiyerarşik bir seçim söz konusudur. Modern sınıflı toplumlarda karakterlerin seçimi hemen hemen her zaman bilinçli ya da varsayılan bir sınıf konumunu belirtir. Hiyerarşi daha az biçimsel olduğu zaman seçme gelenekleri daha karmaşıktır. Biçimsel bir onay söz konusu değilse bütün öteki insanlar araçsal (hizmetçiler, şoförler, garsonlar), çevresel (sokaktaki öteki insanlar) olarak ya da yokluğu belirtilerek (görülmeyen, geçerli olmayan) temsil edilebilir. Bu tür bir sunuş, o tarz bir geleneğin kabul edilmesine bağlıdır, ancak bu sadece “edebi” ya da “estetik” bir karar değildir. Varsayılan toplumsal hiyerarşi ya da toplumsal normlar geleneklerle (çoğunlukla bilinçli olarak değil de bir oluşumun güvencesi altında) iletilmeleri tasarlanan ilişkinin öze ilişkin terimleridirler. Hiyerarşi ve seçim açıkça toplumsal olmayıp seçkin azınlıkla önemsiz kalabalık gibi değişik katmanlar arasında olduğu zaman bile toplumsal ilişki ölçüleridir. Gogol’un yazarın iç bilinç sorununa (hiç kimse kendi iç bilinci benzer bir üstünlüğü talep eden ve dolayısıyla seçilmiş olan birinci tekil şahsı geçersizleştirecek olan başka biriyle ilişkiye girmeden hareket edemez) ilişkin hicivli açıklamalarında sorunu geçici olarak çözen seçici iç gelenek ön plana çıkar, ancak geleneğin dışına çıkıldığı zaman varlığın önemi sorununa bir çözüm getirilemez.

Başka gelenekler iş ya da gelir gibi sorunların belirlenmesini denetlerler. Bazı temsil etme biçimlerinde bunlar gereklidir ve bütün ilişkilerde de açıkça görülebilir olgulardır. Esas karakter ya da önemli bir toplumsal karakter yararına bu soruların önemsiz ya da yokmuş gibi görünmesini sağlayan gelenek, insanları aralarında hiçbir bireyselleşme olmadan genel toplumsal ve ekonomik olgular düzeyinde belirleyen daha az yaygın ama önemli olan karşıt gelenek kadar geneldir.

Dolayısıyla gerçek ilişkilere ilişkin önemli olgular, biçimsel çözümlemeyle tanımlanabilen ancak sadece toplumsal çözümlemeyle anlaşılabilen çeşitli gelenekler tarafından içerilir ya da dışlanır, varsayılır ya da betimlenir, çözümlenir ya da vurgulanır. *Anlatının* çeşitli gelenekleri (“her şeyi bilen” bir anlatıcıdan sınırlı olan “kişisel” açıklamaya dek) bu seçme ve dışlama gelenekleriyle çok karmaşık ilişkiler içerisinde karşılıklı-etkileşirler. Bu gelenekler aynı zamanda olayların yapısına ilişkin temel sorunları kapsayan ve *bir açıklamanın bütünlüğüyle* ilgili önemli geleneklerle de karşılıklı-

etkileşirler. Bazı hikâyelerde hikâyelerin neden, nasıl, sonuç ilişkilerinin anlaşılması için, göreneksel olarak bir tarih öncesi ve geleceği içeren bir tarih dönemi gerekir. Bu tür öğelerin dışlanması ya da kapsanması “estetik” bir seçim - bir “hikâyeyi anlatma yolu” - değil toplumsal nedensellik ve sonuç varsayımlarıyla ilgili değişken bir görenektir. (Erken Viktorya dönemi İngiliz romanlarının sonundaki - örneğin Gaskell’ın *Mary Button* romanı - “çözüm” bölümüyle 1910 ve 1940 arasındaki İngiliz romanlarının - örneğin Lawrence’ın *Sons and Lovers* romanı - sonundaki “kaçış” bölümünü karşılaştırın.) Aynı şekilde zamanın ardışıklığına ilişkin görenekler de bu temel nedensellik ve sonuç varsayımlarıyla ve dolayısıyla da bu varsayımları anlaşılır kılan göreneksel süreçlerle ve göreneksel olarak geçerli kanıt ölçütüyle karşılıklı ilişki içersindedirler.

Bir anlatıdaki *mekân* da çok çeşitli göreneklerle belirtilebilir. Mekân özellikle belirtilemeyebilir, kısaca isim verilebilir, bir iki sözcükle değinilebilir ya da mekân bir “karakter” ya da “esas karakter” olarak görülebilecek kadar ayrıntılarıyla betimlenebilir. İnsanlar ile mekânlar ve “insan” ile “doğa” ilişkileriyle ilgili çeşitli varsayımlar bu açıkça belirgin yollarla iletilir. Öteki görenekler mekânlar ve toplumlar -“çevreler”- arasında çok çeşitli ilişkiler olduğunu varsayar ya da belirtirler. Örneğin mekân insandan soyutlanabilir, insanlar mekân belirtileri olarak algılanabilirler, mekân insanların meydana getirdikleri bir şey olarak gösterilebilir. Büyük evlerin, kırsal bölgelerin, şehirlerin ya da fabrikaların betimlenmesi bu çeşitli göreneklerin örnekleridir, bu göreneklerde “bakış açısı” “estetik” bir seçim gibi uygulanabilir oysa ki insanları dışlayan ya da onları manzara betimlemelerine dönüştüren herhangi bir bakış açısı bile toplumsaldır.

Eylem betimlemeleri için de benzer görenekler vardır. Doğrudan ve dolaylı sunuş biçimlerinde ve doğrudan sunuşta odaklaşmaya ilişkin değişiklikler özellikle insan eyleminin üç biçiminde belirlidir: Öldürme, cinsel eylem ve iş. Çoğunlukla bu sorunların zevk ve moda sorunu olduğu söylenir. Ancak her durumda benimsenen görenek olayın başka olaylarla ve daha genel önem dereceleriyle özgül bir ilişkisi olduğunu varsayar. Dolayısıyla Yunan trajedilerinde şiddet (ölüm) “temel” unsurdur ama hiçbir zaman sahnede gösterilmez sadece anlatılır, haber verilir. Bir konuşma ya da şarkıdaki ya da hareketi tanımlamak için tasarlanmış biçimsel durumlardaki öteki sunuş biçimleri görece biçimseldir. Bazen de uç bir örnek olarak olayın bir ayrıntısı anlatıya egemen olur. Sorun soyut “uygunluk” sorunu değildir. Sorun çoğunlukla öldürme olayında öldürme dürtüsünün mü yoksa sonucun mu önemli olduğu ya da her ikisinin de olay ve olayın planlanmış uygulanışı açısından önemsiz ya da geçersiz olup olmadığıdır. (Öldürme olayının genel ya da metafiziksel gönderme olarak değil de akla uygun bir denetleme bağlamında sadece araştırma yapmak için nakledildiği ancak karşıtı bir görenek gereği kanlı bir görünümün çoğunlukla kullanıldığı dedektif hikâyelerindeki ceset betimlemelerini karşılaştırın. Bütün karmaşık ya da kesişen göreneklerde olduğu gibi burada da belirli bir hikâye tipinin soyut

yöntemlerine indirgenemeyecek olan bilinç sorunlarının araştırılması için geçerli bir neden vardır) Aynı şekilde cinsel ilişki, ilişkinin hazırlıkları ve değişik biçimlerinin çeşitli betimlemelerinde hem toplumsal söyleme ilişkin genel görenekler ve bu göreneklerin dışladıkları ve içerdikleri öğeler hem de eylemin değişen kurumlar ve ilişkilerle arasındaki ilişkileri kapsayan özgül görenekler söz konusudur. Dolayısıyla “öznel” yaşantının özgül görenekleri (eşlerden birinin yaşantıladığı biçimiyle eylem, öteki eşin ise göreneksel olarak dışlanması; tüketilen eylem; sözde-tüketim için ifade edilen biçimiyle eylem) içinde eylemin alışkanlık haline geldiği ya da hatta tarafsızlaştığı, soyutlandığı, uzaklaştırıldığı ya da “nesnel” toplumsal etkisi vurgulanarak ima edildiği ya da sadece özetlendiği göreneklerle karşılaştırılabilir. Fiziksel betimlemenin çeşitli düzeyleri iş betimlemelerinin çeşitli düzeyleriyle karşılaştırılabilir. Benzer biçimde “Öznel” ve “nesnel” göreneklerde fiziksel ya da başka ayrıntıda yaşantılanan işten toplumsal konunun basit bir belirticisi olarak işe kadar geniş bir alanı kapsayan “öznel” ve “nesnel” görenekler de vardır. Edebiyatımızda daha önceki bir göreneğin işlediği de gözlemlenir. Bu göreneğe göre seçilen insanlar ilginç buldukları şeylerin karşılığı olan bir sınıf-konumu içersinde çalışmak zorunluluğundan kurtulmuşlardır. Dolayısıyla cinsellik durumundan çok daha açık bir durumda, ayırım sadece soyut “öznel” ve “nesnel” bakış açıları arasında değildir. Görenekler en son olarak işin genel bilincin koşulu ya da etkeni olarak değişik biçimlerde algılanmasını; dolayısıyla da sadece işin değil aynı zamanda cinsellik ve halk hareketinin de değişik biçimlerde algılamasını ve insan doğa ve kimliğinin temelde değişik olan, -çoğunlukla tartışılmamış ancak edebi görenekler vasıtasıyla “doğal” ya da “açık-seçik” olarak gösterilen-varsayımlarını temel alırlar.

Konuşmanın dile getirilmesinde söz konusu olan görenekler özellikle Biçimciler tarafından incelenmiştir (konuşmanın karakter, eylem ya da mekândan daha çok ilgi toplaması önemlidir). Açıklama, temsil etme, doğrudan ve dolaylı aktarım ve yeniden üretime ilişkin biçimsel tarzların önemli çözümlemeleri yapılmıştır. Anlatı biçimleri ile doğrudan yapılan konuşma arasındaki ilişki kurgusal göreneklerde özellikle önemlidir. Önemli bir toplumsal ayırım da (Jane Austen’de olduğu gibi) anlatıyla kişiler arasındaki gerçek ya da varsayılan toplumsal özdeşliğe dayanan bir biçim tutarlılığıyla (George Eliot ve Hardy’de olduğu gibi) anlatı diliyle konuşma dili arasında bir kopma hatta biçimsel karşıtlığa dayanan bir biçimde karşımıza çıkar. Burjuva edebiyatında sınıf belirticileri olarak yerel ya da yabancı konuşma için göreneksel yazım (orthógraphy) farklılıkları, açık ya da çoğunlukla olduğu gibi yer değiştirmiş ve örtük toplumsal ilişkileri (bu ilişkiler bu “soyutlanabilir” biçimler dışında çoğunlukla insan oluşumunun bölümleri olarak görülmezler) yerleştiren bir alanın yerel örnekleridir.

Göreneklerin tarihsel dönemleri arasında da önemli değişiklikler vardır. Bazı dönemlerde oldukça az; bazılarında ise -zamanımızda olduğu gibi- oldukça çok görenek vardır ve bu görenekler farklı gerçek konumları ve biçimlenmeleri temel alan önemli değişimlere izin verirler. Görece durağan-

lık dönemlerinde görenekler de durağandır ve sadece biçimsel ve belirli bir sanatın “yasaları” olarak değerlendirilirler. Başka dönemlerde ise göreneklerin değişimi ve aslında kesin olmayışı toplumdaki biçimlere, bölünmelere ve çatışmalara bağlanabilir, bütün bu görenekler normal olarak çözümlenmeden farkedilemeyecek kadar derinlere (bazı ayrıcalıklı alanlarda hâlen “yasalar” ya da tarafsız olarak değişken estetik yöntemler olarak değerlendirilen göreneklerin ötesine) inerler. Çünkü göreneğin bir eserin yapılabilmesi ve kabul edilebilmesi için bir varsayımı ya da bakış açısını onaylaması yapısı gereğidir. Okurlar ile yeni ilişkiler yaratmak için görenekleri ya da daha eski ya da içkin görenekleri dönüştürme ya da sergileme konusundaki çağdaş tartışmalar tüm toplumsal süreçle (bu sürecin canlı akışı ve çelişkileri de göz önünde bulundurularak) doğrudan ilgilidirler. Ancak genede göreneğin toplumsal konum ile edebi pratiği birleştirme tarzı olarak ele alınması en önemli sorundur. Bu aşamada, belirtilen geniş alana yayılan göreneklerle tür ve biçim kavramlarının ilişkisini incelemek gerekir.

6. TÜRLER

Edebiyattaki yazım biçimleri ve göreneklerin çeşitliliğini edebi pratiğin özgül tarzları olarak gruplamak ve düzenlemek için girilen en sürekli çaba türler ya da çeşitler kuramıdır. Bu teorinin çok uzun bir geçmişi vardır. Örneğin Aristo şiir “cinslerini” şiir sanatının “türsel” tanımıyla ilgili olarak tanımlamıştır. Rönesans ve sonrasının karmaşık entelektüel çalışmalarında en önemli sorun türler kuramı olmuştur. Aynı şekilde değişik kuramlar ve çeşitli ampirizm türleri arasındaki modern karmaşık çatışmanın temelinde de bu sorun yatar.

İlkin sorunun çoğu tartışmanın temelini oluşturan ancak entelektüel açıdan önemsiz görünen bir yanını irdelemek gerekir. Yunan ve Rönesans düşüncesinin çok karmaşık sınıflandırmalarının neo-klasik biçimi olan sabit türler kuramı ile bütün gerçek ve olası edebi eserleri bu sabit türlere indirgemenin olanaksız olduğunu gösteren ampirizm arasındaki karşıtlık. Bu indirgenmiş ve yüzeysel tartışmada aslında tür-kuramıyla de pek karşılaşmayız, söz konusu olan farklı ve karşıt kültürel biçimlenmeler tarafından ileri sürülen çelişen pratiklerdir. Bir biçimlenme tamamen geçmiş pratiği, “klasik” edebiyatın “standartları” olarak soyutlanan öğeleri temel almıştır. Ve bu biçimlenme en etkili ve en zayıf biçimlerinde her “tür” için “yasalar” belirleyerek ve bu yasaları hâlen var olan eserlerden örnekleyerek oluşmuştur. Bu yasaların bir çoğunun aslında iddia ettikleri “klasik” otoriteye bile sahip olmadıkları önemli ancak marjinal bir durumdur. Bu biçimlenme feodalizm ve feodalizm-sonrasına ait bir biçimlenmedir ve geçmiş pratiği idealleştirme çabasından dolayı bu yasa tanımlarında biçimsel bir katılık söz konusudur. Oysaki bu yasalar, tiyatrodaki “birlik” kuralları örneğinde olduğu gibi temel aldıkları pratiğe uymazlar ya da hatta bu pratikle çelişirler. Dolayısıyla deneysel bir yanıt kaçınılmazdı ancak tarih bu düzeyde değildi. Sınıflandırmalara uymayan ya da “yasaları” dikkate almayan yeni eserlerin güçlü gelişimi bu tür-kuramlarını gerilettiler. Yeni sınıflandırmalar, yeni yasalar konabilirlerdi ancak gelişmekte olan burjuva toplumunda egemen dürtü artık farklıydı. En çok bilinen soyut biçimleri de dahil olmak üzere tür-kuramı yerini bireysel yaratıcılık, yenilikçi deha ve bireysel imgelemenin geçmişin

sınırlayıcı biçimlerinin dışına taşan hareketinin kuramlarına bıraktı. Bu gelişmeyi sabit yasa ve işlevleri olan toplumsal durumlar” kuramının kendini-tanıma, bireysel gelişme ve temel güçlerin hareketliliğine ilişkin toplumsal kuramla yer değiştirmesiyle karşılaştırabiliriz. Edebiyat kuramında ve bir ölçüde de edebi pratikteki değişimler toplumsal pratik ve kuramın değişimlerinden sonra oluşmuştur ancak aradaki ilişkiler çok açık ve önemlidir.

Burjuva toplumsal kuramı sonuçta bireysel liberalizmle noktalanmadı, yeni pratik bireylerin oluşturduğu *sınıflar* (durum ve düzen karmaşık bir biçimde yerini sınıfa bıraktı bu arada içkin esneklik ve hareketlilik de vurgulandı) tanımlarına yol açtı. Aynı şekilde burjuva edebiyat kuramı bireysel yaratıcılık ve deha kuramlarıyla yetinmedi. Bireysel liberalizm durumunda olduğu gibi bu kuramlar bırakılmadı ancak yeni kuramlar eklendi. Tür ve çeşit neo-klasik soyutluluklarını ve genelliklerini ve aynı zamanda da özgül düzenleme anlamlarını yitirdiler. Ancak bunun yerine deneyci ve görece eğilimli yeni gruplama ve sınıflandırma biçimleri yaygınlaştı. Aslında bu sınıflandırmalar eleştirel tepki tarzında ve gerçek üretimde *ima* yolu ile kesin öğeler getirdiler.

Dolayısıyla bir roman yaratıcı bir imgelemin eseridir ve yaratıcı imgelem de kendine uygun biçimi bulur ancak gene de bir romanın “yapabileceği” şeyler ya da “yapamayacağı” şeyler vardır: Ancak artık bu sınırlama yasalar gereği değildir “biçimin” belirlenmiş özelliklerinden kaynaklanır. (Örneğin romanda dolayımınlanmamış düşünceleri içeremez “çünkü” romanın konusu “bireyler” ve onların ilişkileridir.) Aynı zamanda bu daha genel gruplaşmalar içersinde yeni “türler” ve “alt-türlerin” çoğalmasıyla pratiğin çeşitliliği de farkedilir. Bu yeni “türler” ve “alt-türler” epik, lirik ve dramatik gibi biçimsel genellemeler değil (çağdaş bir ansiklopediden alıntılarsak) “roman, pikaresk roman, romans, kısa-hikâye, komedi, tragedya, melodram, çocuk edebiyatı, deneme, mizah, gazetecilik, detektif hikâyeleri, hitabet, atasözü, bilmece, hiciv, bilim kurgu” gibi türlerdir. Bu tavır sınıflandırmanın saçmalık düzeyine vardırılmasıdır. Ancak böyle bir indirgeme en az üç tip sınıflandırmanın -edebi biçim tarafından, konu tarafından ve amaçlanan okur tarafından- birleşimini (bu sınıflandırmaların birleşimi olan sınıflandırmalardan ya da karışık ancak yaygın olan bazı geç kalan öğelerin içerilmesini temsil eden sınıflandırmalardan söz etmesek bile) temsil eden bu çeşit bir amprizmin sonucudur.

Kesin bir dil kullanırsak bu tabii ki bir tür kuramı değildir. Ancak bu kuramın da bu çeşit bir *amprizmde* olduğu gibi olumlu ve olumsuz yanları vardır. Bu kuram gerçek üretimdeki pratik farklılıklar ve geniş üretim alanı içersindeki belirtici tavırların keşfiyle ilgilenir. Bu nedenle yeniden gündeme gelen neo-klasizmde olduğu gibi soyut kategorilerin üst üste konmasından daha etkili bir tepkidir. “Heyecanlı komedi” ya da “metafiziksel Western” gibi geçici ve yerel deneysel kategoriler koymak 19. ve 20.yy romanlarını “epik” ya da “romans” çeşitleri olarak sınıflandırmaktan pek farklı değildir.

TÜRLER

İlk sınıflandırma temelsiz ama aynı zamanda hareketli bir amprizmi temsil eder; ikincisi ise kendi metafiziksel statülerini bile kaybeden ve kurallarla işleyen ve de bütün pratiği zaten kabul edilmiş olan “ideal” biçimlerin çeşitleri olarak değerlendiren “öze ilişkin” ve “kalıcı” kategorilerle yöneltilen çürümüş bir idealizmi temsil eder. Bu ikinci sınıflandırmanın tek olumlu yanı birincinin tersine bazı gerekli genel soruları dile getirmesidir.

Marksizm ile türler kuramı arasındaki ilişki bu sınıflandırma değişikliklerine bağlıdır. Kategorileri toplumsal ve tarihsel olarak çözümleyen açık toplumsal ve tarihsel çözümleme ile kategorileri değişmiş biçimleriyle ele alan Hegel-sonrası eğilimlerdeki “idealizm dönüşmesi” arasındaki karmaşık ilişki burada yeniden karşımıza çıkar. Dolayısıyla bazı Marksist tür açıklamaları akademik bir kategorikleşmeyi savunurlar ancak aynı zamanda da dönemsel bir boyut olarak toplumsal ve tarihsel notlar ve “açıklamalar” ilave ederler. Daha çok Hegelci bazı açıklamalarda ise (Lukács’da olduğu gibi) türler “bütünle” aralarındaki içsel ilişkilere göre tanımlanırlar. Bu tür bir açıklama önemli bazı görüşlere yol açar ancak ideal (yabancılaşmamış) konum ile deneysel (ama gene de farklılaşmış) toplumsal bütün arasındaki bütünlük kategorisinin hareketliliği sorununa bir çözüm getirmez. Herhangi yeterli bir toplumsal kuram, sorunu iki olguyu kabul ederek tanımlar: İlk belirli edebi biçimler ile bu biçimlerin olduğu ya da uygulandığı dönemler ve toplumlar arasında açık seçik toplumsal ve tarihsel ilişkiler olduğu; ve edebi biçimlerin ilişki içersinde oldukları toplumlar ve dönemlerin ötesinde de süregeldikleri. Tür kuramında her şey bu tür sürekliliklerin niteliğine ve sürecine bağlıdır.

İlkin ad sürekliliği ile öz sürekliliğini birbirinden ayırabiliriz. Örneğin “tragedya” ilk olarak M.Ö 5.yüzyılda Atina’da yazılmış ve hâlen de yazılmakta olan bir biçimdir. Bu süreklilikteki en geçerli etmen yazarların ve başkalarının bu yazılan eserleri “tragedya” olarak betimlemeleridir. Bu durumun bir “türün” devamı olduğunu düşünmek yanlıştır. Böyle bir düşünce “tragedya” sözcüğünün taşıdığı olağanüstü çeşitlilikleri görmezlikten gelerek ya da indirgeyerek varsayılan tek bir özün soyut bir biçimde kategorilere ayrılmasına ya da bu sürekliliği ortadan kaldıran “gerçek trajedi” “karışık trajedi” “sahte trajedi” ve benzerlerinin tanımlanmalarına yol açar. Türk kavramını, bu biçimde tanımlamak kategoriye öze göre üstünlük sağlamaktır.

“Tür” aslında çok yakın zamana dek bazı farklı türsel betimlemeleri birleştiren ve sonra da çoğunlukla karıştıran bir sınıflandırmayı belirten bir terimdi. “Cinsler” ve “tarzları” genel “çeşitler” kuramına göre tanımlayan Rönesans kuramı çok daha tikeldi ama aynı zamanda da kendini yetersiz kılacak derece tarihsel idi. Aslında “tür” kavramı düzenin farklı düzeylerdeki tarihsel birleşimlerinden dolayı benimsenmişti. Ancak özellikle daha sonraki aşamalarında bu tek üstünlük kaybedilmişti ve tür-kuramı sonuçta oldukça soyut ve farklı düzenlemelere dönüştü.

İlkin bu birleşimleri temel oluşturucularına ayırmak gerekir: 1) *tavır*; 2)

biçimsel kompozisyon tarzı; 3) *uygun konu*. “Tavır” geleneksel olarak anlatı, tiyatro ve şiir kategorilerine göre betimlenir. Bu sınıflandırmalar artık geçersizleşmiştir ama sorunun boyutunu belirtirler: Belirli temsil etme şeklini belirleyen temel (toplumsal) düzen tarzı -hikâyenin anlatılması, eylemin karakterler aracılığıyla nakledilmesi v.b. Bu biçimler genel ve farklı kompozisyon ve hitap etme biçimleri olarak ele alınabilir. Aslında sosyo-kültürel ve tarihsel dağılımları oldukça geniştir. Birçok kültürde ve dönemde bu olası tavırlar alanını içeren eserler bulunur ve bu düzeyde önemli toplumsal ve tarihsel çeşitlilik bu düzeyde genellikle bir değerlendirme sorunudur. “Biçimsel kompozisyon tarzı” çok daha değişkendir: Olası tarzların her biri bir ya da daha çok özgül yazma çeşidiyle birleşebilir: Nazım ya da düzyazı, belirli nazım biçimleri v.b. Bu birleşmelerde gerçek toplumsal ve tarihsel, içerik çoğunlukla açıkça bellidir ancak kompozisyon sorunlarına ilişkin bazı teknik çözüm çeşitleri kendi özgün dönemlerinden sonra da sürebilir: Bazı özgül durumlarda (belirli nazım biçimleri; belirli anlatı aygıtları) ve daha genel durumlarda (örneğin anlatıda kullanılan zamanlar ya da bir tiyatrodan anlama işlemi). “Uygun konu”da aynı şekilde çok çeşitlidir. Bir tavır ve/ya da biçimsel kompozisyon tarzı ve alan (seçilmiş toplumsal, tarihsel, ya da metafiziksel gönderme) ya da herhangi belirli bir konunun niteliğinin (kahramanlık, acı çekme, canlılık, eğlence) arasındaki bağlantılar özellikle toplumsal, kültürel ve tarihsel değişimlere maruzdur.

İşte bu nedenle herhangi bir tarihsel kuramda düzenin bu farklı düzeylerini *kesin* biçimlere dönüştürmek olanaksızdır. Bu düzeylerin gerçek birleşimleri tarihsel açıdan özellikle önemlidir ve her zaman deneysel olarak anlaşılmalıdır. Ancak herhangi bir tür kuram bu birleşimleri hemen belirlemelidir. Böyle bir kuram gerekli midir? Özgül bağlantıların ve bu bağlantıların daha genel biçimlenmeler ve düzen biçimleriyle birleşimleri yeterli gibi görünebilir. Tabii ki böyle bir çalışma için yapılması gereken çok şey vardır. Ancak bu tür bir çözümlemede bile özgül düzenlemeleri oluşturan değişiklikler alanının anlaşılması gerekir. Örneğin tarihsel analizde tavra ilişkin belirleyici değişimler özellikle görmezlikten gelinir ya da yeterince önem verilmez. Ayrıca yazma sürecini toplumsal maddi süreç içinde tarihsel bir pratik olarak anlamaya çalışıyorsak geleneksel tür kuramının ötesine geçerek belirleyiciler sorununu incelememiz gerekir. Biçimsel kompozisyon tarzları düzeyinde başlayan modern biçimci kuram bu sorunları daha sonra sürekli değişkenler olarak inceleyebileceği tavır sorunları olarak ele aldı. Bu görüş idealizme yol açtı: İnsan zihninin ya da koşulunun arketipler olarak sergilenmesi. Sosyolojik kuram ise tam tersine soruna konu düzeyinden yaklaştı ve sadece bu düzeyden biçimsel kompozisyon ve tavır değişimleri türetti: Konu seçimi gerçek belirleyicileri içerdği için bu yaklaşım bazen çok ikna edici olabilir ancak genelde bir yetersizlik söz konusudur çünkü sonuçta tavır olarak ele alınan üye aslında belirli bir toplumsal-kültürel düzenlenme biçimine sahip olan toplumsal bir ilişki, biçimsel kompozisyon tarzları ise aslında toplumsal dil biçimleridir.

TÜRLER

Bırakalım tür-sınıflandırması ve kuramlarıyla akademik ve biçimci çalışmalar uğraşsınlar. Ancak toplumsal maddi sürecin farklı biçimleri arasındaki karmaşık ilişkilerin (farklı sanatlar ve eser biçimlerindeki her düzeydeki süreçler arasındaki ilişkiler de dahil) araştırılması herhangi bir Marksist kuram için gereklidir. Bu görüşe göre tür ne ideal bir tip ne geleneksel bir düzen ne de teknik yasalar dizisidir. Bizim tür olarak kabul ettiğimiz öge ancak toplumsal maddi sürecin farklı düzeylerinin pratik ve çeşitli birleşimlerinde yeni bir oluşturuca kanıt çeşidi olabilir.

7. BİÇİMLER

Edebi teoride son iki yüzyıldır türler yerine biçimlerden söz edilmektedir. Ancak biçim kavramı iki anlamlıdır. Latince'deki gelişimde (ki İngilizce de bu Latince gelişim yinelenmiştir) iki önemli anlam edindi: Görünebilen ya da dış şekil ile içkin şekillendirici dürtü. Dolayısıyla biçim hem dışsal ve yapay olanı hem de öz ve belirleyici olanı kapsayan geniş bir alanı içeriyordu. Bu geniş alan bilinçli olmasa bile edebiyat kuramında açıkça yineleni. Bu kavramı en uç anlamında kullanan neo-klasik ve akademik kuramlar dış nitelikleri ve biçimleri ayırt eden ve bazı eserleri kusurlu veya kusursuz olarak belirleyen kuralları vurguladılar; biçimi belirli bir itici gücün benzersiz ve özgül bir gelişimi olarak ele alan romantik kuramlara göre ise bütün dış nitelikler ve aslında da bütün kurallar geçersizdir ve dinamik oluşturuç iç dürtünün bir kılıfı olarak değerlendirilirler. Bu kuramların çok olması bu kuramlara uygun olan çeşitli eserleri inceleme açısından yararlıdır: Belirli bir biçime sadık kalan, kuralların titizlikle uygulandığı eserler ve biçimin zorlukla seçilebildiği, belirli bir yaşantı tarafından benzersiz bir biçimde şekillendirilen eserler. Böyle bir inceleme seçmeciliğe yol açar ama gene de biçime ilişkin gerçek kuramsal sorun henüz ele alınmamıştır. Çünkü bir kavramın geniş bir alana yayılması ve iki anlamlı olması listeleme ya da seçmeci bir hoşgörünün ötesinde o kavramın önemli olmasının anahtarıdır. *Kültür* ve *belirlenim* kavramlarında bu durumu izledik. *Biçim* kavramı belki de daha çarpıcı bir örnektir.

Her bir kuramın vurguladığı özelliklerin (halen var olan biçimlerin tanımlayıcı önemi ve ayrıca biçimlerin oluşturulmasının vurgulanması) pratiğe ilişkin doğrular olduğu konusunda uzlaşarak başlayabiliriz. Asıl önemli olan bu doğrular arasındaki karmaşık ilişkidir. Farklı kuramların ele almaktan kaçındığı da işte bu ilişkidir. Bu önemli bir sorundur çünkü yapısal olarak aynı türden başka sorunların da görmezlikten gelinmesine yol açar ve bu tavır zamanla alışkanlık haline gelir. Önemle savunulan ancak pratik ve mantıksal olarak uyuşmayan "birey" ve "toplum" kategorileri bu tavırla ilişkili bir örnektir. Bu tür kategorilerden yola çıkan ve bu veya başka bir karşıt kutup etrafında değer kuramları oluşturan bir görüş sürekli olarak

BİÇİMLER

karşılıklı-ilişki içersinde olan ve bu anlamda da diyalektik bir süreç olan gerçek pratiği farkedemez. Bu süreçle ilişkin herhangi bir kategorik ürün en iyi biçimiyle görece ve geçici bir belirlemedir: Çoğunlukla kendi içinde çok önemli olan ancak tamamen anlaşılması için her zaman temel süreçle ilişkisi içersinde değerlendirilmesi gereken *bir değerler düzeninin* anlaşılması.

Dolayısıyla genellikle bir çeşit tür kuramı gibi ifade edilen neo-klasik biçim kuramları belirli sanatsal biçimleri tartışmasız kabul eder ve betimliler ve hatta bu biçimlerin kurallarını da doğru olarak tanımlarlar ancak aynı zamanda biçimlerin ve kuralların karşıt kuramların terimlerini kullanarak iç şekillendirici dürtü olarak betimlenebilen uzun ve etkin bir şekillendirme süreci ve deneme-yanılma yöntemiyle saptanıp oluşturulduğu anlaşılmadığı için bu biçimler ve “kuralların” statüleri de tam olarak anlaşılamaz. Aynı şekilde Romantik biçim kuramları da yaşantı ve pratiğin baskısı altında belirli biçimlerin keşfedilme süreçlerini tartışmasız kabul eder ve betimliler ama benzersizliği vurgularken doğmakta olan oldukça genel yeni biçimleri farkedemezler. Neo-klasik kuramlar tarihi varsayarlar oysaki Romantik kuramlar tarihi sadece dönemlerin akışı olarak değerlendirirler.

Toplumsal edebiyat kuramı açısından biçim sorunu toplumsal (toplu) tarzlar ile bireysel tasarılar arasındaki ilişkiler sorunudur. Toplumsal ve tarihsel teori ise sorunu bu ilişkilerin zorunlu olarak değişimleri açısından ele alır. Dilin maddiliğini ve buna ilişkin olan kültürel üretimin maddiliğini temel alan bir toplumsal ve tarihsel kuram için asıl sorun belirlenebilir maddi pratikler içindeki bu değişken ilişkilerin betimlenmesidir.

Dolayısıyla toplumsal bir kuram biçimin kaçınılmaz olarak bir ilişki olduğunu ispat edebilir. Yani biçim yaratılmasına olduğu kadar alımlanmasına da bağlıdır. Herhangi bir iletişimsel öge gibi (ister tamamen yerel ister tamamen genel olsun) bu anlamda her zaman, sürecin kendisinin kesinlikle bağımlı olduğu sürekliliğin genişleme koşullarında, toplumsal bir ürün olan toplumsal bir süreçtir. Dolayısıyla biçimler herhangi bir iletişimsel oluşum meydana gelmeden önce aralarında bir aşama, yazar, seyirci ya da okur farklılıkları bulunan ortak bir kompozisyon ve gösteri süreçlerinde toplu veya görece genel bir özgül ilişkiye başvurulduğu ve onun harekete geçirildiği sabit geleneksel biçimlerde bu durumu anlamak daha kolaydır. Böyle durumlarda her iki süreç birbirine çok yakındır ve hatta bazende birbirinden pek ayrılmaz. Sözcüklerin geleneksel olarak düzenlenmesini duymak; belirli ritimleri tanımak; belirli temel akış ve ilişkilerin ve bu derin anlamında gerçek kompozisyon ve gerçek gösterilerin bilinen temalar yoluyla alımlanması en derin kültürel yaşantılarımızın bir bölümünü oluştururlar. Bu kültürel yaşantılar aslında genişletilebilen ve ödünç alınabilen özgül kültürel geleneklerde, kabul edilebilir biçimler içinde yeniden ve yeniden ortaya çıkarlar. Ortak kabul edilebilir biçimlerden ayırt edilmesi zor olan temel biçimlerdeki bu kültürel yaşantılar evrim geçirmiş insan örgütünün belirli ortak “fiziksel” ve “zihni” - etkin- yaşam süreçleri ile ilişkilidirler.

Biçimin tanınması daha kolay olan paylaşılan bölümleri, herhangi bir

toplumsal sürekliliğin daha ortak yönünü temsil ederler. Marksist görüşlerden birinin bu ortak gerçekliği vurgulaması ve onu her çeşit sanatın kökeni olarak değerlendirmesi kolayca anlaşılabilir bir görüştür. Bu görüş her zaman sonuçta, çoğu modern eserleri ve modern kuramı (sadece burjuva eserleri ve burjuva kuramı değil) kuramsal olarak anlaşılmasız kılan “bireysel” sanat tartışmalarıyla devam etmiştir. Bu görüş aynı zamanda bu temel toplumsal sürecin farklı “özgün” iş sürecinden sağladığı keyfi çıkarsamalarla da birleştirilir. Bütün bireysel tasarıları içerebilen ve destekleyebilen ortak tarz kurulabilecek ilişkilerden sadece biridir. Destanlar, “romanslar” ve “mitler” gibi temel ortak biçimlerden yola çıkarak bireysel bir biçime varmak her zaman mümkündür. Ortak ve zaten bilinen dramatik biçimlerde yapılan bireysel değişikliklere sıkça rastlanmaktadır. Bu tür değişimlerin etkileri belirli beklenen biçimlerle ilişkileri açısından -örneğin ritmin bilinçli olarak değiştirilmesi veya beklenen bir sonucun farklılaştırılması- gene de ortak ilk sürece aittir, değişimin etkisi hem beklenen biçimin hem de yapılan değişikliğin farkedilmesine bağlıdır. Bu durumlar kompozisyonun büyük bir bölümü için geçerlidir, özellikle de tüm topluluklarla ve ortak tanıma ve hareketlendirmeye ilişkin aynı biçimsel niteliklerin ve ortak değişimlerin belirgin olduğu bir toplumsal sınıfla çoğunlukla ilişkili olan daha özgül grup biçimleriyle ilgili ortak biçimlerin gelişimini izlediğimiz zaman.

Ancak bunların dışında kalan durumlar da vardır. Biçimin henüz ortak ve kullanılabilir olmadığı ve yeni bir eserin değişimin ötesinde bir anlam taşıdığı Romantik ve Romantik sonrası kuramlarda bazı önemli durumlar görülebilir. Burada da şüphesiz ki yeni *biçimler* yaratılır, ve çoğunlukla da tanıma ve tepkiyi hareketlendiren temel öğelere başvurulur ancak öğeler ilkin veya uzun zaman hemen paylaşılabilecek bir tavırla birleştirilmezler. Bu durumlarda da biçimlerin yaratılması bir ilişkidir ama tamamen paylaşılan ve yerleşik tekrarlanan biçimleri ilişkisinden tamamen farklıdır. Dilde olduğu gibi içkin olarak yeni paylaşılan bir alımlamanın, tanımanın ve bilincin olanakları olan yeni biçimsel olanaklar sunulur, denenir ve çoğu durumlarda da kabul edilirler. Aslında daha sonraki nesiller eskiden bir biçim olarak kabul edilmeyen ama artık paylaşılan bir biçim konusunda hiçbir zorlukla karşılaşmazlar.

Biçimlerde içkin bulunan çeşitli ilişkiler tarihsel boyutu göz önünde bulundurduğumuz zaman farklı bir görünüm kazanırlar. Biçimler, kurumlar ve toplumsal sistemlerin görece sabitliği arasında önemli ilişkiler vardır. Ortak biçimler olarak tanınan en sabit biçimler, görece olarak ortak ve sabit olarak nitelendirilebilecek toplumsal sistemlere aittirler. En hareketli, yenilikçi ve deneysel biçimler bu yeni özelliklerin belirgin veya egemen oldukları toplumsal sistemlere aittirler. Toplumsal sistemler arasındaki belli başlı geçiş dönemlerinde genellikle zamanla yerleşen ve daha sonra herkes tarafından paylaşılan yeni biçimler ortaya çıkar. Bu tür önemli ve önemsiz geçiş dönemlerinde, türlerde olduğu gibi, eski biçimlerin sürdürüldüğü veya yeniden canlandırıldığı ancak gerçekten bakıldığında bu eski biçimlerin yeni

BİÇİMLER

gibi görüldüğü durumlar vardır. Korolu Trajik Yunan tiyatrosu (kendi “klasik” döneminde de kendi içinde gelişmeye değişim göstermiştir) çeşitli zamanlarda taklit edilmiş ve hatta isteyerek canlandırılmış ancak hiçbir zaman yeniden -üretilmemiştir. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan klasik opera ve neo-klasik trajedi bu tarihsel dinamiği açıkça gösterir, klasik operanın daha sonraki iç gelişimi ise yenileme ve sabitleştirme sürecine iyi bir örnektir. Ancak bu arada eski tarih ve romans (düzyazı) biçimlerinin değişimi olan roman, gelişimi süresince devingen, yenilikçi ve deneyselliğini korumuş ve onu daha eski, daha sabit ve daha ortak bir çeşit “biçime” indirgeme çabalarına karşı koymuştur. Çağdaş tiyatro eserinin (düzyazı) yeni biçimi 17.yüzyıldan bu yana büyük bir yenilik, değişim ve iç gelişme göstermiş ve gelişen bir toplumdaki hem biçimsel hem de tarihsel pratiğe özgü sabitleşmenin ötesinde bir sabitleşme ve deney dönemleri geçirmiştir. *Dolayısıyla her bilinç tarzının devam eden gerçekliği çerçevesinde ortak tarzlar ve bireysel tasarılar arasında soyut kuramsal bir ilişki söz konusu değildir. Aralarındaki uzaklığın derecesi hem genel hem özgül, gerçek toplumsal ilişkilerin işlevi olarak tarihsel ve değişkendir.*

Bu bilinç tarzları maddidir. Biçimin her ögesinin etkin, maddi bir temeli vardır. Biçimin “maddelerinde” (konuşma ve yazıda olduğu gibi sözcükler, sesler ve işaretler; başka sanatlarda da fiziksel olarak üretilen öğeler,) bu temeli görmek kolaydır. Ancak biçimin öze ilişkin nitelikleri -daha geniş anlamıyla, ilişki niteliklerini- maddi yollarla görebilmek daha zordur. Ve idealizm veya mekanik maddecilikte olduğu gibi “madde” ve “bilinç” ayrı düşünüldüğü zaman bu zorluk daha da belirgindir. Çünkü gerçekten *oluşturucu* süreç maddi öğelerin edilgence düzenlenmesi değildir. Aslında belirli düzenlemelerin “gelişigüzel” sıfatıyla betimlenmesi bunu açıkça gösterir. Biçimde söz konusu olan insanlar arasında ve insanlarla şeyler arasındaki özgül ilişkilerdir. Modern kuramda biçim bu şekliyle ele alınmıştır ama daha sonra ritm veya orantı veya hatta “simgesel biçim” soyutlamalarıyla uzaklaştırılmıştır. Bu soyutlamalar gerçek süreçleri ama sadece fiziksel ve maddi ilişkisel süreçleri belirtirler. Bu en “öznel” üretici anlar için olduğu kadar - sözcüksüz bir ritm olarak “algılanan” şiir, özgül bir hareket olarak “düşünülen” dramatik sahne, vücutta hareket eden bir şekil olarak “kavranan” anlatı dizisi -“nesnel” anlar- paylaşılan ve kabul edilmiş ritimleri olan sözcüklerin karşılıklı-ilişkileri, bilinen bir biçime uyarlanırken “biçimlenen” bir olayın esnekliği, alışılmış bir anlatı düzenini yeniden yaratmak için bir dizinin seçilmesi ve işlenmesi- için de geçerlidir.

Bütün bu bilinç, yarı-bilinç ve çoğunlukla da açıkça içgüdüsel şekillendirme alanı-oldukça karmaşık zaten maddileşmiş olan ve maddileştiren biçimler bütünü- edebi yaratımda günlük ifade biçimlerinden çok daha tasarlanmış, daha karmaşık olan ama günlük ifade biçimleriyle doğrudan yazma ve konuşma alanı yoluyla süreklilik içinde bulunan toplumsal semiyotik ve iletişimsel sürecin harekete geçirilmesidir. İlişkisel, dilsel biçimin tarafsızca benimsenmesinden yeniden yeniden işlenmiş yeni bir

biçimi kapsayan bu geniş alanda nihai oluşturuıcı moment, ortak ses ve sözcüklerin maddi olarak eklemelenmesi, harekete geçirilmesi ve üretilmesidir.

Şu halde biçimciler özgöl maddi eklemlemeye (ki bu da edebi eserdir) üstünlük tanımakta haklıydılar. Ancak bu üstünlüğü “edebi dil” ile sınırlama konusunda hatalıydılar. Özgöl “aygıtlar” öğretisinde olduğı gibi eklemelenme sorununa somut bir tavrıla yaklaşmakta haklıydılar ancak eklemelenme çözümlenmesini özgöl örgütleri belirleyen “egemenler” düşüncesiyle sınırlamak gerekli değildir. Bu tür egemenler genellikle belirgindir (örneğin Rönesans trajedilerindeki tek kahraman) ama başka öğeleri ikinci plana itmekten çok onları tanımlayan örgütlerdeki öncü veya bastırılmış öğeler arasında daha karmaşık ilişkiler söz konusudur. Biçimcilerin “aygıtı” “yabancılaştırıcı” olarak değerdendirmeleri sabit (hegemonik) biçimlere karşı sürekli ve gerekli bir deney döneminde bir çeşit sanat için geçerlidir ancak genelde biçim ilkesine uygulanamaz: *Tanımının* maddileşmesi dünyadaki büyük sanatların çoğunun biçimsel bir öğesidir. İşte gerçek toplumsal pratik ve sanat çözümlenmesi bu maddi eklemelenmeden (özgül bilinç ve özgöl duygu sadece ve sadece maddi eklemelenmede gerçekleşir) yola çıkmalıdır.

8. YAZARLAR

Toplumsal açıdan birçok bakımdan yazar kişiliği bir sorunsal haline gelmiştir. Bireyselleşmeyi toplumsal bir süreç olarak görmek yalıtılmayı engellemekle birlikte, aynı zamanda da birey yazarın özerkliğini de sınırlar. Biçimin oluşturunca olduğu görüşü de aynı etkiyi yaratır. Edebiyat tarihinde çok sık rastlanan “bu yazar bu biçime ne kazandırmıştır” sorusu tersine çevrilir ve “bu biçim bu yazara ne kazandırmıştır” sorusu ön plana çıkar. Ayrıca bütün bu sorular arasında zor bir genel sorun olan etkin “öznenin” doğası sorunu da önem kazanır.

Bu sorulara “yazı yazan” ya da “şair” ya da “tiyatro yazarı” ya da “roman yazarı” sözcüklerinden çok “yazar” sözcüğü az çok bir cevap niteliği taşır. Bu sözcük şimdi her türlü yazarı kapsayan genel bir anlamda kullanılır. Bununla birlikte kökeninde ve hâlen kullanılan bazı çağrışımlarında kesin bir yaratıcılık anlamı taşır. Oysaki “yazı yazan” ya da daha özgül terimler sadece bir etkinliği betimlerler. İlk genel kullanımlarında insan koşulunun yazarları olarak Tanrı ya da İsa’ya gönderme yapıldı ayrıca bu sözcüğün “otorite” sözcüğüyle arasındaki yakın ilişki de önemlidir.* Ortaçağ ve Rönesans düşüncesindeki kullanımında “otoriteler” olan “yazarlar” anlamı ön plandaydı: “Klasik” yazarlar ve onların metinleri. Modern çağda yazar düşüncesi ile “edebi mülk” düşüncesi arasında yakın bir ilişki kurulmuştur: Özellikle de burjuva pazarında yayın hakkı ve buna benzer yöntemlerle yazarların eserlerini korumak için örgütlenmeleri.

Marksist düşüncedeki iki kanat özellikle bu sorunlarla ilgilenmiştir. İlk yazarın değişen toplumsal durumu vurgulanmıştır. Bu, himaye sisteminden serbest pazara uzanan önemli, karmaşık ve sürekli bir değişim sürecidir. Ancak değişen koşullar sorunu ikinci dereceli bir sorun olarak da görülebilir: Yazar kitabı nasıl *dağıtır*? İlk etkin toplumsal ilişkilerin bir adım gerisine

*“Yazı yazan” terimi İngilizcedeki writer (to write-yazı yazmak) sözcüğü için kullanılmıştır. “Yazar” sözcüğünün İngilizce karşılığı ise author sözcüğüdür. “Otorite”nin ing. yazılışı ise authority’dır.

gidilerek himaye sisteminde ya da belirli bir pazar için üretilen eserde istemin ne şekilde etkili olduğu incelenir; ve daha sonra da daha iç etkiler, örneğin eserin oluşum sürecindeki özgül baskılar ve sınırlar ele alınır. Her iki tür etki içinde kanıt oldukça çoktur ve bu kanıtlar da görmezlikten gelinemez. Ancak bu kanıtlar kesinlikle kabul edildikleri zaman bile yazar düşüncesi özellikle de en romantik yazar düşüncesi pek çözülemez. Yazarın üzerinde çalışması gereken “kendi” eseri vardır ancak yazar eserini satmak ya da yazarken geçimini sağlamak konusunda zorluk çeker ya da bir üretici olarak bağlı olduğu toplumsal ilişkilerin baskı ve sınırlamalarından dolayı eseri tamamen kendi istediği gibi yazamaz. Bu durum yazımın politik ekonomisidir: Bu edebiyat tarihinde özellikle belirtilmesi gereken ancak önemi sınırlı bir durumdur.

Bu sorunlarla uğraşan ikinci Marksist eğilim tüm sorunu tersine çevirir. Burjuva düşüncesinde yaygın olan birey yazar ve onunla ilişkili olarak da birey özne konumlarını vurgular. Bu betimlemelerden çıkartılan mutlak anlama göre hiç kimse kendi kendinin yazarı olamaz. Yazar fiziksel bir birey olarak belirleyici genetik kalıtım sınırları içinde bile olsa özgüldür. Toplumsal bir birey olarak da özgüldür ancak kendi döneminin ve yaşadığı yerin toplumsal biçimleriyle sınırlanmıştır. Dolayısıyla temel sorun bu özgüllüğü ve bu biçimlerin yapısı ve aralarındaki ilişkidir. Yazar söz konusu olduğu zaman bu toplumsal biçimlerden biri -dil- özellikle önemlidir. İngiliz edebiyatında yazar olmak demek zaten toplumsal olarak belirlenmiş olmak demektir. Ancak tartışma bu görüşün ötesinde de birkaç düzeyde devam eder: Toplumsal olarak günümüze kadar gelen biçimlerin vurgulanması; toplumsal olarak günümüze dek gelen ve hâlen etkin olan işaretler ve göreneklerin vurgulanması; ve son olarak da içinde sadece bilincin biçimlerinin değil, aynı zamanda içeriklerinin de toplumsal olarak üretildiği devamlı sürecin vurgulanması düzeyinde. Yazar ilk iki düzeyle uyuşabilir. Bu düzeyler yazarın temelde bağlı olduğu ancak yazarlığının ortaya çıkmaya başladığı dil, biçimler, işaretler ve göreneklerdir. Ancak üçüncü düzeyde yazarın bireysel özerkliği temelli bir biçimde çığnır ve saldırıya uğrar.

Birçok insan tartışmanın bu aşamasına gelindiğinde tepki gösterir. Çünkü kuramsal olarak söylenmesi bile yazarlara karşı alınan idari önlemleri, yetkeci emirleri, sansür ve baskıyı akla getirir ve tepki gösterenler pek de haksız sayılmazlar bu konuda. Burjuvanın “yazar” ve “birey” kavramlarını ele alış biçimindeki zayıflık bu kavramlardaki naifliktir. Ve bu naiflik, kendi içinde ve özellikle pazarda son derece acımasız ve kötü olabilir. Pratik bireysellikte içkin olan toplumsal koşulları farketmeyen ya da toplumsal koşulların yerine başka şeyleri ön plana çıkartan ancak daha sonra başka bir düzeyde bu toplumsal koşulları günlük dünyanın kesin “pratik meşguliyeti” olarak yeniden ele alan herhangi bir bireysel özerklik açıklaması sonunda ya kendiyle çelişir ya da daha kötüsü ikiye bölünmeye ve umutsuzluğa düşer. Böyle bir açıklama bireysellik adına bireyleri yadsıyan, çarpıtan ya da yıkan süreçle suç ortaklığı yapabilir. Ancak gene de bireysel özerklik kavramının belirli bir

gücü vardır. Açıkça belli olan sınırları çerçevesinde bu kavram bireysel özerkliğin bir anlamını kendileri de çarpıtılmış olan bazı toplumsal biçimlere karşı savunur. Esas Marksizm geleneğinde ayrılmış olan “birey” ve “toplum” kavramları radikal olarak yeniden birleştirilirler ancak karşılıklı ve diyalektik olarak:

“Toplumu” bireyi karşısına alan bir soyutlama olarak kabul etmekten özellikle kaçınmak gerekir. Birey toplumsal bir varlıktır. Yaşamı- başka insanlarla ilişki içersinde kurulan toplumsal bir olay biçiminde olmasa bile- dolayısıyla *toplumsal bir yaşamdır*..... İnsan *benzersiz* bir birey olmakla birlikte -onu özellikle birey yapan, gerçekten *bireysel* bir toplumsal varlık olmasını sağlayan özelliği de budur- aynı zamanda *bütüne*, toplumun düşünülen ve yaşantılanan öznel yaşantısına aittir. (EPM, 105)

Ancak Marksist geleneğin bazı biçimleri ve uygulamalarında bu karşılıklı ve diyalektik ilişki çarpıtılmıştır. Burjuva geleneğinde “bireyselin” “özele” dönüştürülmesi gibi burada da “toplumsal”, “ortak olana” dönüştürülmüştür. Her iki görüşte de gerçek pratik tehlikeler vardır ve herhangi bir Marksist düşüncenin, kendi egemenliğini kurmakta olan toplumun yazarlar ve toplumları arasındaki ilişki söz konusu olunca kuramsal çarpıtmayı korkutucu bir pratiğe dönüştürdüğü olgusunu göz önünde bulundurması gerekir. Bu ürpertici pratik alanının ötesinde birey ile toplum arasındaki canlı ve karşılıklı ilişkilerin belirlenmiş toplumsal yapılar ve onların “taşıyıcıları” soyut modelinin yararına bastırıldığı daha modern kuramsal bir eğilim (yapısalcılığın Marksist versiyonu) vardır. Bu pratikle ya da kuramın bu yorumuyla karşılaşan birçok insanın bunlardan korunmak için burjuva -bireyci kavramlara, biçimlere ve kuramlara başvurmaları hiç de şaşırtıcı değildir.

Bu durumda daha uygun ve daha kesin kuramsal durumlar aramak gerekir. (Daha kesin çünkü Marx’ın tanımının bazı öğeleri bile örneğin “ideal bütün” tatmin edici değildir ve daha önceki maddeci olmayan düşünce biçimlerinin uzantısı gibidir.) toplumsallığın bütün düzeylerinin - edebiyatın politik ekonomisinin dışsal biçimlerinden günümüze dek kalmış olan türler, işaretler ve göreneklerle bilincin toplumsal üretiminin oluşturunca biçimlerine dek - anlaşılması gerekir. Ancak kesinlik en çok oluşturunca düzeyinde gereklidir. Bu konudaki en önemli katkı Goldmann’ın “ortak özne” kavramını çözümlemesidir. (1970- 94-120). Bu oldukça zor bir terimdir ve ilkin “ortak” sözcüğünün başka kullanımlarıyla arasındaki farkı belirtmemiz gerekir. Goldmann bu sözcüğü bireyin sadece bir yan-olay olarak ele alındığı “mutlak ortak”a ilişkin Romantik düşüncelerden (Jung’un “ortak bilinçdışı” kavramı en modern örnektir) farklı bir biçimde kullanmaya dikkat etmiştir. Ayrıca Durkheim’in “görece ortak” kavramından da farklılaştırmıştır. Durkheim’in “görece ortak” kavramında ortak bilinç bireysel bilincin “dışına, üstüne veya onun yanı sıra” yerleştirilmiştir. Aslında tanımlanan “ortak” değil de “birey-aşırı” öznedir.

Birbirleriyle etkin ilişkilerde bulunan iki ya da daha çok bireyin kültürel yaratıcılıkları sonunda ortaya çıkan eser bireylerin ayrı bireyler olarak katkılarının toplamına indirgenemez. Bu durum kültür tarihinde o kadar yaygındır ki bilinçli işbirliği süreci sonucunda ortaya çıkan yenilikler hiçbir ciddi sorun yaratmaz. Ancak ortak özne kavramı bu iyi bilinen yaşantının anlaşılmasından sonra ortaya çıkar. Bu kavram bilinçli işbirliği ötesinde bireysel planlar yapılırken bile birey-aşırı (sadece paylaşılan biçimler ve yaşantılar anlamında değil, yeni tepkiler ve biçimlenmenin özgül olarak yaratılması anlamında) malzemelere başvurulmuş toplumsal ilişkileri kapsar. Bu duruma örnek bulmak daha zordur ama asıl pratik soru kategorik olarak ayrı ya da soyutlanmış yazarların alternatif varsayımının belirli yer ve belirli zamanlarda yeni özgül biçimlerin ve duygu yapılarının yaratılmasına uygun olup olmadığıdır. Tabii ki bu biçimler araştırıldığında bunlar hâlâ “sadece” biçimler ve yapılarıdır. Hem bu yapı ve biçimleri en iyi biçimde örnekleyen hem de önemli ve kesin değişimleri gösteren bireysel eserler bulunur. Bu geniş alanı kısaltan herhangi bir işlem indirgemecidir: “ortak” olan mutlak ya da dışsal olmuştur. Ancak tek tek yazarların eserlerini bir bütün olarak ele aldığımızda ve özellikle de bu bütünü zaman içerisindeki etkin bir gelişme olarak değerlendirdiğimizde bu geniş alanın çeşitli öğelerinin değişik aşamalar için geçerli olduklarını görürüz.

Bu durumda ilişkinin “birey-aşırı” biçim ya da yapı, ya da soyutlanmış birey arasında mı geçerli olduğu sorusu önem kazanır. Ya da başka bir biçimde söylersek, bir yazarın “gelişimi” ayrı özetlenebilir ve ancak tamamlandığı zaman başka tamamlanmış ve ayrı “gelişmelerle” bağlantı kurulabilir. Bu gelişme süreci içinde doğmakta olan bireysel planın ve başka çağdaş planların gerçek tarihinin ve gelişmekte olan biçim ve yapıların sürekli olarak karşılıklı-ilişki içinde bulundukları etkin ilişkiler bütünü olarak ele alınabilir. Bu son işlem, yazarın bir sınıfın, bir eğilimin, bir durumun “temsilcisi” olarak düşünüldüğü ve özde temsil ettiği durum, sınıf ya da eğilime indirgenebileceği tanınmış Marksist görüşten ya da her bireyin (ya da daha yaygın burjuva biçimiyle her *önemli* bireyin) paylaşılan olgular, düşünceler ve etkiler “zemini” üzerinde kendi oldukça farklı eserini yarattığı ve bu eserin daha sonra başka farklı yaşam ve eserlerle karşılaştırıldığı görüşünü savunan burjuva kültürel tarihinden farklı olan çağdaş Marksist kültürel yaratı açıklamalarının en önemli özgesidir.

Bu sorunun özü biyografide açıkça görülebilir. Seçilmiş bir bireyin belirli bir yer ve dönemi içeren biyografisini okurken yalnızca o kişinin bireysel gelişimini değil içinde biçim görenekleri çerçevesinde başka insan ve olayların onun etrafında oluştuğu ve onun tarafından tanımlandığı daha genel gelişmeyi de görmüş oluruz. Aynı dönem ve yerde geçen başka bir biyografi okumadığımız süre bu oldukça tatmin edici bir okuma yaşantısıdır ancak başka bir biyografi okuduğumuz zaman ilk biyografide farkında olmadan doğal olarak kabul ettiğimiz bilinç açısının ve ilişkilerin farklı olabileceğinin bilincine varmamız gerekir. Artık önemsiz bir kişilik odak noktası olabilir,

kilit olaylar değişebilir, kesin ilişkiler yer değiştirebilir. Bu durumda bütün kişiliklerin “kişisel -olmayan” bir sınıf ya da grup içine yerleştirildikleri genel bir açıklama araştırması yapmaya pek istekli olmayız. Ama bunun yanı sıra çelişkili kişilikler karşısında tutarlı bir görüş edinmek isteriz. Bu nedenle biçimin bütün sınırlarını zorlayarak yavaş yavaş her türlü ilişkide ve belirli ortak durumlarda yaşayan bireyleri gerçekten anlamaya ve tek tek yaşamları üst üste yığarak onların bütün yaşamlarını anlayamayacağımızı farketmeye başlarız. Bu noktada içinde farkedilebilir kimliklerin ve kimlik aşamalarının geliştiği ilişkileri -sadece karşılıklı-kişisel ilişkileri değil aynı zamanda toplumsal ilişkileri de- anlamaya başlarız.

Bu işlem bireyde gerçek toplumsalın ve toplumsalda gerçek bireyin keşfedilmesi olarak özetlenebilir. Yazarlık söz konusu olunca bu işlem radikal ilişkide olduğu gibi herhangi bir öncelik kategorisi ya da işlemsel varsayım olmadan anlaşılması gereken toplumsal biçimlenme, bireysel gelişme ve kültürel yaratı anlamları sorunu olur. Bu anlamlar bütünüyle ele alındıkları zaman tamamen oluşturuca bir yazarlık tanımı sağlarlar ve dolayısıyla yazarlık tanımının belirlenmesi çözülmemiş bir sorun olarak kalır: Yani farklı durumlarda farklı yanıtlar verecek olan özgül tarihsel sorular.

Bu benim Goldmann'dan ayrıldığım tek noktadır. Goldmann Lukács'ın “gerçek” ve “olası” bilinç ayrımını izleyerek bütün yazarları toplumsal biçimlenmenin olası (“tamamlanmış”) bilinç düzeyinde bir imgelemi bütünleştirenler, bunların dışındaki yazarları da gerçek (“tamamlanmamış”) bilinç içeriğini yeniden üretenler olarak değerlendirir. Bu doğru olabilir, ve bu tür kuramın üstünlüğü bütünleşmenin sadece biçim düzeyinde olduğunu göstermesidir. Ancak her zaman doğru olması gerekmez çünkü çok klasik bir varsayımı içerir. Bireyin, birey-aşırının ve toplumsalın gerçek ilişkilerinde bir bütünleşmenin yanı sıra radikal gerilim, karışıklık ve hatta çözülmez çelişkiler de bulunur. Biçimle ilgili soyutlanmış kavramlar kullanarak bu olgu örtbas edilmemelidir.

Ayrıca sadece biçimlenme ve ideal form benzerliğine ilişkin belirli durumları değil bir bütün olarak kültürel yaratıyı incelememiz gerekir. Aslında bütün bireylerin özgüllüğünü ve bütün gerçek ilişkilerin biçimlendiriciliğini kategorik olarak dışlayan herhangi bir işlem sonuçta indirgemecidir. Bir kuramı kanıtlamak için özel durumlar aramamız gerekmez. Önemli olan kuram, tarihin değişkenliği içinde bizim özgül yazarlığı kendi gerçek alanı çerçevesinde görmemizi sağlayan toplumsal oluşturuca anlamaktır. Bu alan gerçekten üretimsel (burada formasyon yazardır) olandan tümüyle ya da kısmen eklemsele (burada yazarlar formasyondur) ve bunlara göre hiç de az önemli olmayan uzaklaştırılmış eklemleme ve yenilik (bu durumlar çoğunlukla kahıtsal ya da doğmakta olan biçimlenmelerle ilgilidir ve yaratıcılık görece olarak ayrı olabilir ya da yerleşik sınıf ve grup ile etkin bireysel plan arasındaki canlı sürekliliğin en ucunda bulunabilir) durumlara uzanan geniş bir bölgeyi kapsar. Bu durumda toplumsal bakış açısı, soyut “yazar” kişiliği bu değişen ve *ilkede de değişken olan* durumları, ilişkileri ve tepkileri içerir.

9. SAF TUTMA VE BAĞITLILIK

Yazarlar ile toplum arasındaki ilişkiyi ele alan tartışmalarımız çoğunlukla “saf tutma” ya da “bağıtlılık” tartışmalarına dönüşür. Bu tartışmada birbirinden farklı sorunların tartışıldığı ve “saf tutma” ve “bağıtlılık” sözcüklerinin farklı anlamlarda kullanımlarının yol açtığı karmaşa kısa zamanda farkedilir.

İster altyapı ve üstyapı formülüne göre ister toplumsal olarak oluşmuş bilinç düşüncesine göre ifade edilmiş olsun yazmanın da, öteki pratikler gibi, bir saf tutma olduğu (yazma örtük ya da belirtik olarak özgül bir bakış açısından özgül olarak seçilmiş yaşantıyı dile getirir.) görüşü Marksizmin en temel önermesidir. Tabii ki bu tür bir “bakış açısının” niteliği tartışılabilir. Örneğin böyle bir bakış açısının eski “mesaj” kavramında olduğu gibi eserden ayrılabilmesi gerekmez. Ayrıca özellikle politik ya da en dar anlamıyla toplumsal olması gerekmez. Ve de ilkede herhangi bir özgül kompozisyonundan ayrılabilir olarak görülmesi gerekmez. Ancak bu özellikler özgün iddiayı zayıflatmak değil sadece onu açıklamak amacı taşırlar. Bu anlamda saf tutma özgül insanların özgül durum ve yaşantılarla aralarındaki özgül ilişkilerin (Marksist deyişle sınıf) anlaşılmasıdır. Kendi anlam ve yöntemlerini evrensel olarak sunanların onaylayıcı formülleri olarak tanımamız gereken “nesnellik”, “tarafsızlık”, “gerçeğe sadık kalma” gibi iddiaların karşısında böyle bir anlama gereklidir.

Ancak bütün yazma biçimleri bu anlamda saf tutma ise, herhangi bir zamanda bağıtlılık isteğinde bulunmanın ne anlamı vardır? Bu her zaman belirli bir bakış açısından yazma ve bu anlamda da katılma, benimseme ya da hatta bir uyma isteği değil midir? Sadece Marksizm’e ve Marksizm’le ilgili hareketlere özgü bir istek olduğunu düşünerek Marksizm’in düşmanları bu isteğe çoğunlukla karşı çıkmışlardır. Şimdi de bir Marksistten gelen bir tepkiye bakalım: 1930’larda Lukács ve Moskovalı meslektaşlarına karşı Brecht:

Açıkça söylemek gerekirse bu kişiler üretim düşmanlarıdır. Üretim onları rahatsız eder. Üretimin hangi aşamada olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz; üretim önceden

SAF TUTMA VE BAĞITLILIK

tahmin edilemez. Sonuçta neyle karşılaşacağınızı hiçbir zaman bilemezsiniz. Bu kişiler kendileri üretmek istemezler. Bu kişiler *apparatchik*'i oynamak ve başkalarını denetlemek isterler. Eleştirilerinin her biri bir tehdit ifadesi taşır. ("Talking to Brecht", *New Left Review*, 77, 55. W. Benjamin)

Bu sosyalizm adına çoğu yazarların pohpohlandığı, bastırıldığı ve hatta geçersizleştirildiği gerçek bir durumda gerçek bir karşı çıkıştır. Ancak aynı zamanda bir çok yazarın çeşitli dönemlerde kilisede, devlette ya da pazardaki gerçek ya da sözde denetleyicilere karşı çıktıkları sayısız örnekten biridir.

Ancak yazarlar üzerindeki bu pratik ya da kuramsal baskının "bağıtlılık" la bir ilgisi var mıdır? Bağitlilik, eğer bir anlamı varsa, bilinçli, etkin ve açıktır: Duruma ilişkin bir *seçim*. Hangi bir düşünce kendine-gönderme yaparak ve denetleyici otorite tarafından kötüye kullanılabilir. Örneğin "basım hürriyeti" "belirli bir kazançla basım özgürlüğü" olarak yeniden-tanımlanabilir. Saf tutma ve bağitlilik konusundaki en önemli soru yazma sürecinde her türlü saf tutma ve her türlü bağitliliğe rastlanan tarihsel çözümlemeden bütün saf tutmaların ve bütün bağitliliklerin sorgulandığı çağdaş pratiğe geçiş sürecinin niteliğidir. Çağdaş sorgulama rahatsız edici bir durumdur. Çoğu konumlar yok oldukları zaman hoşgörülle karşılanabilir. Tehlikesiz bir Marksizm tarihsel çözümlemeye bağlı kalır. Ancak Marksizm'in ana çabası kuram ile pratiği birleştirmektir. Ancak sadece bağitlilik değil de aynı zamanda daha az tartışmalı bir saf tutma durumunda böyle bir şey nasıl gerçekleşir?

Marx ve Engels "yönelim edebiyatına" şiddetle karşı çıkmışlardır:

Özellikle daha aşağı *aydınlarda* üretimlerindeki yaratıcılık eksikliğini kapatmak için eserlerini ilgi çekeceğinden emin oldukları siyasal düşüncelerle donatmak alışkanlık haline geldi. Şiir, roman, tiyatro, her türlü edebi üretim "yönelim" adı verilen düşüncelerle dolu. (Engels, Ekim 1851; *MEL*, 119)

..... yeteneği olmayan değersiz bir kişi kendi inançlarını göstermek için ama aslında kendine okur edinmek için bu değersizlikleri sonuna dek kullanır. (Engels, Ağustos 1881, *MEL*, 123)

Ancak bu eleştiriler daha çok "uygulanmış yönelim" adını verebileceğimiz türle ilgilidir. "Uygulanmış yönelim" Marx'ın "sosyalist edebiyatın en berbat süprüntüsü" (*The Holy Family*, 1845, *MEL*, 119) olarak yorumladığı Eugene Sue'nın yaptığı gibi siyasal düşüncelerin ve cümlelerin, ya da hiç ilgisi olmayan ahlaksal görüşlerin esere eklenmesidir. Başka yazarlarda övdükleri toplumsal ve tarihsel eleştiri ve çözümlemelerde durum farklıdır. Marx bu övgüsünü Balzac'da olduğu gibi örtük bir biçimde ya da "İngiltere'deki roman yazarlarının bugünkü muhteşem kardeşliği sözüyle" açıkça dile getirmiştir. Marx'm sözünü ettiği yazarlar Dickens, ve Thackeray, Miss Bronte ve Mrs. Gaskell'dir. Bu yazarların

MARKSİZM VE EDEBİYAT

canlı ve etkili yazıları dünyaya profesyonel siyaset adamlarının, siyaset yazarları ve ahlakçıların yazılarının toplamından daha çok siyasal ve toplumsal gerçekleri iletmışlerdir. (The English Middle Class, 184, MEL, 105)

Marx ve Engels Lassalle'm *Franz von Sickingen* (MEL, 05-11) adlı oyununun yorumunda indirgenmiş ya da basitleştirilmiş yorumlara karşı toplumsal ve tarihsel dönüm noktalarının derinlemesine anlaşılmasını vurguladılar. Ancak böyle bir anlamının "estetik açıdan" gerekli olduğu ve toplumsal ve tarihsel (siyasal da dahil) durumların anlaşılmasıyla temelde bağlantılı olduğu kesindir. Aslında "yönelim edebiyatının" eleştirisi "bağıtlılığın" karşıtı bir durum değil ciddi bir bağıtlılık durumudur: Toplumsal gerçekliğe bağıtlılık.

Bağıtlılık tartışması tabii ki bu düzeyde kalamazdı. Bağıtlılık pratik ve hatta sorunsal haline geldiği zaman bazı farklı toplumsal ve tarihsel durumlarda gündeme geldi. Dolayısıyla Sartre'ın savaş-sonrası Avrupa'sında tartıştığı bağıtlılık sorunu bu kaçınılmazlık inancım temel almıştır:

Eğer edebiyat her şey değilse, o zaman hiçbir şeye değmez. Benim "bağıtlılıktan" anladığım budur. Bağıtlılık masumiyet ya da şarkılara indirgendiği zaman canlılığını yitirir. Yazılı bir cümle insanın ve toplumun her düzeyinde yankılanmıyorsa, o zaman hiçbir anlamı yoktur. Bir dönemin edebiyatı, edebiyatı tarafından benimsenmiş bir dönem değil midir? (*The Purposes of Writing*, 1960; Sartre (1974), 13-14)

Yazarlar zorunlu olarak anlamlarla uğraşırlar, anlamları "açıklar, sergiler, temsil ederler; bundan sonra insanlar birbirlerinin yüzlerine bakabilir ve istedikleri gibi davranabilirler" (aynı eser, 25). Sartre "yalın sanat" kavramlarını eleştiriyordu. "Yalın sanat" kavramları ciddiye alındıkları her zaman (gizlenseler bile) toplumsal bağıtlılık biçimleri, önemsiz oldukları zaman ise basit kaçışlardır. Sartre bu durumu şiir ve düzyazı arasına yapay bir ayırım getirerek daha da karmaşık bir hale getirdi. Ancak bu arada bağıtlılığın kaçınılmazlığını düzyazı-yazarının "anlamlarına" mal etti ve şiirdeki anlam ve duygunun bu boyutun ötesinde "şeylere" dönüşmüş olduğunu savundu. Adorno'nun bu görüşe yönelttiği eleştiri oldukça ikna edicidir. Düzyazının yapay bir biçimde farklılaştırılması yazmayı şiir alanının dışında kalan kavramsal bir statüye indirgemektir ve bu tür bir ayırım *yazma* da bağıtlılık sorununa ilişkin soruları yanıtsız bırakır. (Bu soruların yanıtsız kalması Sartre'ın özgürlüğe olan bağıtlılığının bir yönüdür). Ayrıca bu genel tanım içersinde Adorno'ya göre "bağıtlılık.... propoganda düzeyine indirgenmediği sürece siyasal açıdan çok işlev yerine getirebilir. Bütün bu formüller ve özellikler Marx ve Engels'in belirttikleri görüşlere oldukça yakın bir Marksist düşünce biçimidir. En katı sorular ve en katı formülasyonlar açık devrimci pratiklerle doğrudan ilişkili olarak gündeme geldi: Hem Rus devriminde hem de Çin devriminde. Hem Lenin hem de Troçki'ye göre sanatçılar ve yazarlar da kendi istedikleri biçimde çalışmakta özgürdürler: "Herhangi bir şeye bağımlı olmadan kendi idealleri doğrultusunda özgürce yaratmak" (Lenin,

Collected Works (1960), iv,2 114); “sanat alanında kendini-belirleme konusunda tam bir özgürlük.. izni” (Troçki, *Literature and Revolution*, 242). Ancak her ikisi de bir ayırım yapmışlardır; Lenin devrimin kültürel politikasında “karışıklığın her yanda gelişmemesi için”, Troçki kendini-belirlemenin devrime karşı ya da devrimden yana olma ölçütüne” bağlı olduğu görüşüyle. İşte bu ayırımlar neticesinde “bağıtlılığın” bir biçimi pratikleşti ve vurgulandı. Bu anlam genel kültürel politika düzeyinden “bağıtlı” ya da “sosyalist” yazının (bu iki terim artık aynı anlamda kullanılıyor) biçim ve içeriğinin ayrı ayrı belirlenmesine dek yayılan bir alanı kapsar. Böylece yazılan her şey “güdümlü edebiyat” değildi ya da sadece “güdümlü edebiyat” değildi, ancak tartışma en çok bu bağlamda ortaya çıkmıştır: Çoğu zaman polemik ve yöneticilik kaygılarıyla anlamı daraltan insanlık davası, halkın davası, devrim, (değişen) parti çizgisi ile ilgili bir dizi tanımlarla siyasal özdeşlik olarak ele alınan bağıtlılık...

Marksist düşüncede bu şekilde ortaya çıkan kriz henüz çözülememiştir. Bu tür bir yaşantıdan sonra Mao Tse-Tung’un şu sözleri çok ilginçtir: “Belirli bir sanat üslubunu ve düşünce okulunu kabul ettirmek ve ötekileri yasaklamak için idari önlemlere başvurulması sanatın ve bilimin gelişmesi açısından zararlıdır” (Mao Tse-Tung (1960), 137). Ancak bu görüş liberalizme dönüş değildi; bu görüş eski ve yeni bilinç biçimleri, eski ve yeni eserler arasında açık bir mücadelenin gerçekliğini vurguluyordu. Ancak burada da bir ayırım söz konusudur: karşı-devrimciler ve sosyalist nedenin yıkıcıları söz konusu olduğu zaman sorun kolayca çözülür: “Biz bu insanların konuşma özgürlüklerini kısıtlarız” (aynı eser s.141). Ancak bu görüş en azından ilkin devrimci bir toplumda yazma ile özgül bir üslupla yazma arasında herhangi öğretisel bir eşdeğerlilik imasında bulunmaz: “Marksizm’de sanatsal ve edebi yaratıcılıkta gerçekçilik önemlidir ancak bu gerçekçiliğin yerine başka bir şey konması mümkün değildir” (aynı eser, s.117). Daha çok “halk ve işçi sınıfında yerleşmiş olan yaratıcı dürtüler” vurgulanır ve başka sınıf ve ideolojilerden kaynaklanan yaratıcı dürtülere karşı çıkılır. Bu görüş unutulmamalıdır ki *sosyalist* yazarların çalışmalarının tanımıdır.

Pratiğin karmaşıklığından dolayı bu tür formülasyonlar çok farklı yönlerde geliştirilebilir. Ancak Mao’nun tartışmasında kuramsal açıdan çok ilginç olan nokta daha önceki bilinen konumların yanı sıra yazarlar ve halk arasındaki toplumsal ilişkilerin dönüşümünün vurgulanmasıdır. Bu tür bir dönüşüm bazı içerik ve üslup çeşitlerinin vurgulanması olarak değerlendirilebilir ancak aynı zamanda bütün sorunu değiştirebilecek şekilde de değerlendirilmiştir. “Bağıtlılık” toplumsal ve siyasal olarak uzaklaştırılmış ya da yabancılaşmış yazma hareketidir. Mao ise *bütünleşmeyi* vurgular: Sadece yazarların gündelik yaşamla bütünleşmeleri değil aynı zamanda uzman yazar düşüncesinden daha yaygın ve işbirlikçi yazmayı da kapsayan bir yazma düşüncesine geçiş. Burada da pratik son derece karmaşıktır ancak en azından kuramsal olarak temel bir yeniden-açıklamanın tohumudur.

Daha önceki bağıtlılık tartışmaları aslında ya bir çeşit biçimcilik

("sosyalist" üslubun benimsetilmesi ya da soyut bir tanımı) ya da yazarın kendini (insan ve yazar olarak ya da bu ikisi arasındaki nüanslarda bir nedene bağlı kıldığı bir son dönem Romantizm biçimindedir. En önemli Marksist konum ise yazarın gerçek toplumsal ilişkileri (sadece "bireysel" olarak değil aynı zamanda özgül bir dönem ve toplumdaki "yazma"ya ilişkin genel toplumsal ilişkiler ve belirli yazma çeşitlerinde içerilen toplumsal ilişkiler) ile eserinin artık soyut olarak değil de bu ilişkilerin dışavurumları olarak değerlendirilen "üslubu" ya da "biçimleri" ya da "içeriği" arasındaki kaçınılmaz bağlantının anlaşılmasıdır. Ancak bu anlama kendi içersinde soyut ve statik olursa tamamen önemsizdir. Toplumsal ilişkiler sadece kabul edilmezler aynı zamanda kurulur ve dönüştürülebilirler. Ancak *toplumsal* ilişkiler oldukları sürece belirli gerçek baskılar ve sınırlar -gerçek belirlenimler- vardır ve bireysel eylem ve hareket olarak bağlılık alanı bu sınırlar çerçevesinde tanımlanmalıdır.

Bağıtlılık bilinçli bir saf tutmadır ya da saf tutmanın bilinçli bir değişimidir. Gene de herhangi bir pratikte olduğu gibi toplumsal yazma pratiğinde de denenen ve yapılanlar zorunlu olarak var olan ya da anlaşılabilir gerçek ilişkilere tabidirler. Toplumsal gerçekçilik sadece tasarlanmış olan pratiği değiştirebilir, yer değiştirebilir ya da bozabilir ve bu toplumsal gerçeklikte (bazen trajik, bazen de cynicism ya da etkin bir kızgınlığa yol açan) "bağıtlılık" ancak ideolojiden biraz daha etkili olabilir. Dolayısıyla birbirini destekleyen bilinçli "ideoloji" ve "yönelim" özgül toplumsal ilişkilerin belirtileri ve ilişkinin başarısızlıkları olarak görülmelidir. Dolayısıyla en ilginç Marksist görüş, pratiği vurguladığı için herhangi bir zamanda özgül yazma biçimlerini tanımlayan ve başka yazma biçimlerindeki zorunlu ilişkileri vurgulayan sınırlayıcı ve baskıcı koşulları tanımlayan görüştür. Çin'deki halkla bütünleşme ya da yazarın ulaşılabilirliğinin ötesine geçme düşünceleri bu tür düşüncelerin temelindeki toplumsal pratik gerçekten etkin olmadıkça sadece slogan olarak kalır. Başka bir deyişle bu düşünceler en ciddi biçimlerinde bile soyut ve basit ideolojik görüşler değildirler. Herhangi bir özgül toplumda, özgül bir aşamada yazarlar yazdıklarında kendi toplumsal ilişkilerinin gerçeklerini ve bu anlamda da saf tutmalarını anlayabilir. Bu toplumsal ilişkileri değiştirmeye karar verdikleri an bütün toplumsal süreç tehlikeye girer ve devrim yazarı faşizm ya da kapitalizm ya da sürgündeki yazardan tamamen farklı bir yazardır.

Yazar istenen değişiklik gerçekleşene dek yazmayı erteler ya da bırakır demek değildir bu. Ayrıca yazar içinde bulunduğu duruma boyun eğer anlamına da gelmez. Ancak bütün pratik gene de özgüldür ve en ciddi ve gerçekten bağıtlı yazıda (ki bu tür bir yazıda yazarın bütün kişiliğine, gerçek toplumsal varoluşuna en açık seçik noktasından en ulaşılabilir noktasına dek başvurulur) pratiğin durumdan ayrılması mümkün değildir. Bütün durumları dinamik olduğu için bu tür bir pratik her zaman etkindir ve değişme yeteneği vardır. Gene de incelediğimiz gibi gerçek toplumsal ilişkiler yazı pratiğinin ve de aynı zamanda yazının içinde okunduğu ilişkilerde içkindirler. Başka türlü

SAF TUTMA VE BAĞITLILIK

yazmak başka türlü yaşamak demektir. Yazı aynı zamanda farklı ilişkilerde ve çoğunlukla da farklı insanlar tarafından farklı biçimlerde okunacaktır. Bu olasılık ve dolayısıyla da seçim alanı soyut değil özgüldür ve bağıtlılık en önemli anlamında sadece bu terimlerde özgüldür. Bağıtlılık yazarın bir tür üretici olarak gerçek ve olası ilişkilerinde özgüldür. Bağıtlılık ayrıca bu aynı gerçek ve olası ilişkilerin en somut biçimlerinde gerçek olası kayıtlarda, göreneklerde, biçimlerde ve dilde özgüldür. Dolayısıyla saf tutmayı anlamak bağıtlılığın katı ve bir bütün olan özgüllüklerini anlamaktır.

10. YARATICI PRATİK

Marksizm’de kendini-yaratma ve insan yaratıcılığı kavramları özellikle vurgulanmıştır. Özellikle vurgulanmıştır çünkü Marksizm’in karşı çıktığı sistemlerin çoğu insan etkinliğini dış nedenlere bağlamışlardır: Tanrı, soyutlanmış doğa ya da insan doğası, sürekli içgüdüsel sistemler ya da hayvansal kalıtım gibi. Marksizm-öncesi düşünürler tarafından uygar topluma ve dile uygulanan kendini - yaratma kavramı Marksizm’de temel çalışma süreçlerine ve dolayısıyla da temelden (yaratıcılıkla) değişmiş bir fiziksel dünyayı ve kendini-yaratmış bir insanlığı kapsayacak şekilde genişletildi.

Dolayısıyla, Rönesans düşünürleri tarafından sanat ve düşünce alanları için kullanılan yaratıcılık kavramının Marksizm’le özel bir ilişkisi vardır. Aslında Marksizm’in gelişimi süresince bu bizim de aydınlatmaya çalıştığımız oldukça önemli bir alandır. Sorun sadece bazı önemli Marksist kanatların karşıt bir görüşle yaratıcılığı temsil etme, yansıma ve ideolojiye indirgemiş olmaları değildir. Sorun aynı zamanda Marksizm’in genelde soyut bir biçimde bu pratik indirgemelerin yanı sıra yaratıcılığın, farklılaşmamış ve bu biçimiyle de metafiziksel bir tavırla yüceltilmesine katılmış olmasıdır. Dolayısıyla Marksizm hiçbir zaman toplumsal ve tarihsel maddi süreç bütününde yaratıcılığı özgüleştirememiştir.

“Yaratıcı” sözcüğünün “sanatlar” ve “estetik amaçlar” çerçevesinde kalan her çeşit pratiği betimlemek için kullanılması hem Marksistler hem de başkaları açısından bazı zorlukları gizlemiştir. Terimlerin gerçek içeriklerinin belirlenmesi için bu oldukça değişik özgül pratik ve amaçlar arasındaki farklılıkların betimlenmesi ve belirtilmesi gerekir. “Sanat” ve “Estetik”e ilişkin en yetkin tartışmalar bile göreneksel olarak seçici yanıtlar sunan bir seçme düzenini temel alırlar. Genellikle “gerçekten yaratıcı” olan pratiğin başka örneklerinden “zamanla sınırlı olmayan bir süreklilik” düşüncesine göre ya da “insanlığın ilerleyen gelişmesiyle” ya da “insanın zengin geleceği” ile arasındaki benzerlik ölçütüne başvurularak ayırıldılma-ya çalışılır. Ancak böyle bir kolaylığı kabul etmememiz gerekir. Bu tür herhangi bir önerme sonunda doğrulanabilir. Ancak bu tür cümlelerin olağanüstü karmaşık ve çeşitli olan gerçek kendini-yaratma sürecinde nelere

YARATICI PRATİK

yol açtığını bilmek, aynı zamanda cümleleri oldukları gibi, kendi günlük bağlamlarında soyut hareketler, (böyle olmadıkları durumlarda bile) yöresel ve geçici değer ve buyruklara geçirilen retorik bir örtü olarak görmek demektir. Yaratma ve kendini-yaratma süreci yapılan tanımlara uysaydı, ta başından itibaren daha az soyut ve keyfi durumlar ve daha çok özgül pratikte daha inandırıcı biçimlerde anlaşılması ve hissedilmesi gerekirdi.

“Yaratıcı” olmak ve “yaratmak” oldukça farklı şeylerdir. Örnek olarak, yazar bir piyes ya da romandaki kişileri “yaratır” görüşünü inceleyelim. Bu en basit düzeyde bir üretilimdir. Özgül işaretler ve özgül görenekler kullanarak özel bir “kişi” “varedilir” ve bu kişiyi bizim tanıdığımız yaşayan insanlar kadar ya da onlardan daha iyi bile tanıyabiliriz. Şu halde bir şeyin yaratılması söz konusudur: Sözcüklerle bir “insanı” tanımak için işaretlerin aracılığı söz konusudur. Bu aşamadan sonra bir takım gerçek karışıklıklar çıkar ortaya. Bu kişi yaşamdan “kopya edilmiş”, halen yaşayan ya da bir zamanlar yaşamış olan bir insanın mümkün olduğu kadar tam ve kesin olarak sözsel bir biçimde “yazıya geçirilmiş” olabilir. Bu durumda “yaratma” doğrudan yaşantının sözsel “eşdeğerliğini” bulmaktır. Ancak bu “yaratıcı” pratik ile herhangi birisiyle tanışıp onunla arkadaş olmak arasında ne gibi önemli bir ayrım olduğu pek açıklık kazanmamıştır. İleri sürülen görüş bu “yaratıcı” pratiğin bize aksi takdirde karşılaşamayacağımız insanlarla ya da bizim hiçbir zaman karşılaşmayı bile düşünemeyeceğimiz kadar ilginç insanlarla tanışma fırsatı vermesidir. Ancak bu görüş bazı durumlarda önemli olsa bile “yaratma”dan çok toplumsal bir genişleme, ayrıcalıklı bir erişme olanağıdır. Aslında bu tür bir “yaratma” (gerçek ya da görülebilir) fırsatların yaratılmasından başka bir şey değildir.

“Yaşamdan kopya etmek” aslında basit ve pek sık rastlanmayan bir durum olmakla birlikte uygulamada bazı farklılıklar çıkar ortaya. Bu tür “yazıya geçirmelerin” çoğu zorunlu olarak bir basitleştirmedir. En azından belli bir seçme işlemi yapıldığı için bir basitleştirmedir çünkü en olaysız yaşamın bile yazıya geçirilmesi için kütüphane dolusu kitap gerekirdi. En sık rastlanan durum bir insanın belirli yönlerini “kopya etmektir”: Fiziksel görünüm, toplumsal durum, önemli yaşantılar ve olaylar, konuşma ve davranış biçimleri. Seçilen bu yönler daha sonra tanınan kişinin bir ögesinden yola çıkarak tasarlanan durumlara yerleştirilir. Ya da bir insanın bir yönü bir başkasının ya da başkalarının çeşitli yönleriyle birleştirilerek yeni bir “karakter” oluşturulur. Bir kişinin çeşitli yönleri birbirinden ayrılarak iki ya da daha fazla insan arasındaki çelişki ya da ilişki olarak gösterilebilir (bu durumda tanınan kişi yazarın kendisi olabilir). Bu süreçler, sözsel üretimi aşan “yaratıcı” süreçler midir?

“Yaratıcı” tanımını dikkate alırsak bu süreçlere “yaratıcı” adını veremeyiz. “Yaratıcı” betimlemesi ancak birleştirme, ayırma, yerleştirme (ve hatta yazıya geçirme) süreçleri sadece karakter üretimiyle sınırlı kalmadıkları zaman geçerli olabilir. Çok iyi bilinen bir durum, yazarın tanıdığı ya da gözlemlediği bir insandan yola çıkması ve bu kişiyi yeniden-üretme sürecinin

belirli bir aşamasında farklı bir takım şeylerin oluştuğunun farkına varmasıdır. Bu farklı oluşumu genellikle karakterin “kendi iradesini” (yaşamını) bulması olarak betimleriz. Bu durumda gerçekten olan nedir? Bu, oldukça değişken etkin bir süreç gibi görünür. Sürdüğü müddetçe “yaratıyor” değil de başka (dış) bir bilgi kaynağı ile çoğunlukla alçakgönüllü bir ilişki olarak yorumlanır. Bu süreç genellikle gizemci bir tavırla betimlenir. Ben dilde içkin olan maddiliğin (ve dolayısıyla da nesnelleşmiş toplumsallığın) sonucu olarak betimledim.

Karmaşıklıkları göz önünde bulundursak bile normal “yaratıcı” süreç “tanınan” kişilerin tersi yönde işleyen bir hareket değildir. Tam tersine bir karakterin başka (edebi) karakterlerden esinlenerek ya da bilinen toplumsal tiplerden esinlenerek “yaratılması” çok yaygındır. Gerçek başlangıç noktaları farklı olsa bile piyes ve romanların çoğunda sonunda bu tür bir yaratma gerçekleşir. Şu halde bu süreçlere hangi anlamda “yaratma” denebilir. Aslında bütün bu tarzların ortak bir benzerlikleri vardır çünkü karakterin “yaratılması” edebi göreneklere bağlıdır. Ancak arada derece farklılıkları vardır. Çoğu tiyatro eserlerinde ve romanda karakterler belirli durum ve eylemlerin işlevleri olarak zaten önceden-oluşmuşlardır. Şu halde karakter “yaratma” bir çeşit etiketlemedir: İsim, cinsiyet, iş, fiziksel tip. Birçok önemli piyes ve romanlarda belirli sınıf tarzları çerçevesinde etiketleme toplumsal önem dağılımı göreneklerine göre (hizmetçilerin “karakterlerinin yaratılması”) “ikinci” karakterler için hâlen geçerlidir. Hatta daha önemli karakter yaratma süreçleri bile bilinen bir modelinin etkinleşmesidir. Ancak bu durumda karakter yaratma sürecinin tek amacının birleştirme olduğu sanılmamalıdır (amaç ile modelin seçilerek kullanılması arasında belirgin bir gerilim olmasına rağmen). Gerçek edebi süreç *etkin bir yeniden-üretim*dir. Egemen hegemonik tarzlarda ve kalıntısız tarzlarda yeniden-üretim olgusu özellikle belirgindir. “Kişiler” insanların “bunlar gibi” ve ilişkilerinin de “bunlar gibi” olduğunu göstermek için “yaratılırlar”. Bu yöntemde ideolojik bir model olduğu gibi yeniden-üretilebilir ya da benimsenmiş bir model kararlı bir biçimde somutlaştırılabilir. Ancak hiçbir bilinen anlamıyla “yaratma” değildir ama açıklama ve değişik tipikleştirme düzeylerinden bir modelin *gösterimine* dek uzanan gerçek süreçler alanı önemlidir.

Aslında en ciddi piyes ve romanların gerçek başarısı “bunlar gibi” insanları ve bunlar gibi ilişkileri” gösteren *bilinen modeli* ayrıntılı olarak *göstermeleridir*. Ancak üretimsel gösterimin dışında da başka bir model vardır. Yeni “Karakter” ve “ilişki” eklemlenmeleri, oluşumları yapılabilir ve bu yeni oluşumlar özgül öğelerin ötesinde tam bir bütünleşmeyi içeren farklı yazım biçimleri ve görenekleri ortaya çıkarır. Dolayısıyla bu yeni eklemlenmeler ve oluşumlar sonradan model olurlar. Ancak burada oluşum aşamasındaki bu eklemlenmeler ve biçimlerin yeni yeni ortaya çıkan bir yaratıcılıkları vardır. Yeniden üretimden gösterime kadar değişen biçimler için kullanılan yaratıcı tanım ise bununla eşanlamlı değildir.

Doğmakta olanı belirtmek için kullanılan yaratıcı anlamına pek sık

YARATICI PRATİK

rastlanmaz. Bu anlam toplumsal biçimlenmedeki değişimlerle ilgilidir. Ancak iki noktanın belirtilmesi gerekir. Bu değişimler kurumlardaki değişimlerin doğrudan yansımaları değildirler. Bu değişimlerin kaynaklarından biri de bazı pratik hegemonyalar tarafından dışlanan toplumsal alandır. Ayrıca doğmakta olanın “ilerici” olma zorunluluğu yoktur. Örneğin Beckett’ın geç dönemindeki eserlerinde olduğu gibi hareketsiz bir nesne olarak ele alınan karakter bir dizi kusurlu fiziksel işleve indirgenir ve “yabancılaşmış” olarak yorumlanabilir ve toplumsal -asında özellikle dışlanmış- bir modele bağlanabilir. Ancak tipikleştirme sadece eklemleyici değil aynı zamanda iletişimseldir. Yeni tip özellikle ikna etmek için sunulur ve bütünleşme başlar.

Dolayısıyla edebi üretim “yaratıcı”dır. Ancak bu “yaratıcılık” bütünü göstermek için küçük bir bölümü yansıtan ideolojik “yeni görüş anlamında değil, özgül kendini-yapma pratiğinin (ki bu anlamda toplumsal olarak tarafsızdır; *Kendini -oluşturma*) maddi toplumsal olduğu anlamındadır. Bu genel pratik içindeki çeşitli süreçleri anlamak toplumsal kuramın ilk işlevidir. Birçok örnek arasındaki özgül ayrımları bu belirgin ayrımları sınırlayan, denetleyen uzmanlaştırılmış betimlemeleri anlamamız gerekir. Çağdaş toplumsal pratikte açıklanmamış alanlar olamaz. Ayrıca sorun çözümleme ve sıralamanın betimlenmesi de değildir. Önemli olan sorunları yaşadığı biçimiyle sadece bir süreç olmayan aynı zamanda etkin bir tarih içerisinde biçimlenme ve mücadele gerçekliklerinden oluşan tüm toplumsal sürecin bölümleri olarak kavramaktır.

Bu etkin tarihin anlaşılması demek toplumsal ve siyasal eylemin kaçınılmazlıklarını ve zorunluluklarını da görmek demektir, ancak böyle bir araştırmada bu pratiğin değişken gerçeklikleri de incelenmelidir çünkü bu gerçeklikler çoğunlukla baskı altına alınır ya da çarpıtılır ya da yanlış kuram tarafından ikincil ya da marjinal sınırına itilir, üstyapısal olarak nitelendirilerek yer değiştirilir bağımsız bir üretim olduğu gerekçesiyle dikkate alınmaz, ve hatta yasaklarla denetlenir ya da susturulur. Bu tür bir üretimin tüm toplumsal boyutunu anlamak, bu boyutu şimdiye kadar olan siyasal ve estetik bakış açılarından daha ciddi bir tavırla ve *kendi içerisinde* değerlendirerek incelemek demektir. Toplumsal çerçevede her tarz (yeniden-üretimden ve açıklamadan somutlaştırma ve gösteri yoluyla yeni eklemleme ve biçimlenmeye uzanan) pratik bilincin önemli bir ögesidir. Bu üretimin güçlü bir biçimde geliştirilmiş ve uygulanmış olan özgül araçları tamamen zorunludur: Alanın en alt ucunda gibi görünen yeniden-üretim ve açıklama yeteneği; somutlaştırma ve canlandırma yeteneği, bilinebilir olanın etkinleşmesi; ender rastlanan eklemleme ve oluşturma, gelişmemiş noktaları gerçekleştirmek ve geçici anlamaları sürekli kılma yeteneği. Bizim toplumsal kuramda sanat olarak genelleştirdiğimiz şey çoğunlukla özgün ortak işlevlerine göre tanınır ve yüceltilir. Sanatın daha sonra gelişen çeşitli işlevlerinden dolayı karmaşık toplumlarda ve hatta gerçek sosyalizmin tasarladığı çok daha karmaşık toplumlarda daha çok gerçek saygıya gereksinimi vardır.

Yaratıcılık kendi yerel ve değişken araçlarıyla sınırlı değildir. Maddi toplumsal süreçten ayrı düşünülemeyen yaratıcılık çok farklı biçimleri ve amaçları içerir ancak tikel kuramlarda bu biçimler ve amaçlar birbirinden ayrılır ve uzmanlaştırılır. Anlamlandırıcı pratik doğası gereği her zaman etkin olduğu için yaratıcılık günlük iletişimin basit ve doğrudan pratiğinde içkindir: Toplumsal olanın, yaşantılanmış ve değişen durum ve ilişkilerin yenilenmiş ve yenilenebilir pratiğinin zeminidir. Yaratıcılık, kendi kendini- oluşturma, toplumsal oluşum, gibi kendinden farklılaştırılan süreçlerde de içkindir çünkü bu süreçlerde özgül dolaysız ve yenilenebilir biçimlere bağlı olan etkin süreçlerdir. Yaratıcılık en çok yeni eklemlmelerde ve özellikle de kendi zaman ya da koşullarını aşan eklemlmelerde içkindir.

Yazma o kadar önemli bir maddi toplumsal sanattır ki bütün bu biçim ve amaçlar için kullanılmıştır ve kullanılmaya devam etmektedir. Söz konusu olan bütün tarz ve araçlarıyla ele alınan insan yaratıcılığı ve kendini -yaratma sürecinin (hem sıradan hem de olağanüstü) karşılığı olan bir sürekliliktir. Dolayısıyla biz bu sürekliliği bölen uzmanlaşmış kuram ve işlemleri araştırmakla yetinmemeliyiz. Yazma her zaman bir iletişimdir ancak sadece basit bir iletişime de indirgenmemelidir. Yazma her zaman bir anlamda kendi-kendini oluşturma ve toplumsal oluşum biçimidir ancak her zaman kişilikteki ya da ideolojideki çökeltisine indirgenemez, ve hatta indirgendiği zamanlarda bile etkin olarak ele alınmalıdır. Burjuva edebiyatı aslında burjuva edebiyatıdır ama bir tip ya da bütün değildir; burjuva edebiyatı yeniden üretimden önemli eklemlleme ve biçimlenme düzeyine dek her düzeyde geniş ve farklı bir pratik bilinçtir. Aynı şekilde, alternatif bir toplumun pratik bilinci bu tür biçimlerde, hiçbir zaman aynı türden dışlayıcı ya da kabul edici genel bir bütüne indirgenemez. Yazma çoğunlukla kendi tarzının sınırlarını zorlayan yeni bir eklemlleme ve aslında da yeni bir biçimlenmedir. Ancak yazmayı sanat adına bölmek (ki böyle bir ayırım pratikte her zaman kısmen ve bazen de bütünüyle bu sürekliliğin bir yerlerinde bulunan öğeleri kapsar) bu yaratıcı pratikten tamamıyla kopmak ve onu eşsizleştirmektir.

Dolayısıyla çok çeşitli yaratıcı pratik olabilir. Yaratıcı pratik zaten ve etkin bir biçimde bizim pratik bilincimizdir. Mücadele içersine girdiği zaman-Marksizm'in kendini yaratma sürecinde özellikle vurguladığı yeni ilişkiler vasıtasıyla yeni bir bilinç edinmek için verilen etkin mücadele- çeşitli biçimlere bürünebilir. Kalıtsal (belirlenmiş) pratik bilincin uzun ve zor bir süreçte yeniden-oluşturulması biçiminde olabilir. Bu süreç çoğunlukla gelişme olarak betimlenir ama pratikte zihnin derinlerinde verilen bir mücadeledir: İdeolojiyi dışlama ya da ona ilişkin cümleleri öğrenme mücadelesi değil, kişinin dokularındaki, etken ve sürekli ilişkilerin katı pratik özündeki hegemonyaya karşı çıkma mücadelesi. Yaratıcı pratik daha belirgin bir pratik biçiminde de olabilir: Şimdiye dek dışlanmış ve ikinci plana itilmiş modellerin yeniden üretimi ve açıklanması; bilinen ancak dışlanmış ve ikinci plana itilmiş yaşantı ve ilişkilerin somutlaştırılması ve gösterilmesi; gizli kalmış, geçici, ve yeni gelişen bilincin eklemlenmesi ve biçimlenmesi.

YARATICI PRATİK

Bu tür bir pratik gerçek baskı ve sınırlardan dolayı her zaman zordur. Kuramın pratiğin yapısını ve değişimi açıklama ve tanımlamasının asıl işlevi özel olarak yaşıntılanmış ve çoğunlukla yalıtılmış olan bilinçte genel bir bilinç geliştirmektir. Çünkü yaratıcılık ve kendini-yaratma hem bilinen hem de gizli kalmış olaylardır ve bilinmeyen -daha sonraki adım, daha sonraki çalışma- ancak bilinenin anlaşılmasıyla kavranabilir.

METİNDE KULLANILAN KISALTMALAR

CCP Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*
EPM Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*
GI Marx and Engels, *The German Ideology*
MEL Marx and Engels on *Literature and Art*, ed. Baxandall and Morawski
SW Marx and Engels, *Selected Works*

KİTAP LİSTESİ

- ADORNO, T., *Prisms*, London, 1967.
— *Negative Dialectics*, London, 1973.
ALTHUSSER, L., *For Marx*, London, 1969.
— and BALIBAR, E. *Reading Capital*, London, 1970
ANDERSON, P., 'Components of the National Culture', *New Left Review*, 50, London, 1968.
AUERBACH, E., *Mimesis*, Princeton, 1970.
BAKHTIN, M., *Rabelais and his World*, Cambridge, Mass., 1968.
BARTHES, R., *Writing Degree Zero*, London, 1967.
— *Mythologies*, New York, 1972.
BAXANDALL, S., *Marxism and Aesthetics: a selective annotated bibliography*, New York, 1968.
— (ed.) *Radical Perspectives in the Arts*, Baltimore, 1972.
— and MORAWSKI, S. (ed.), *Marx and Engels on Literature and Art (MEL)*, St. Louis, 1973.
BENJAMIN, W., *Illuminations*, New York, 1966.
— *Understanding Brecht*, London, 1973.
— *Charles Baudelaire*, London, 1973.
BERGER, J., *Toward Reality: Essays in Seeing*, New York, 1962.
BLOCH, E., *On Karl Marx*, New York, 1971.
BRECHT, B., *On Theatre* (ed. Willett, J.), New York, 1964.
BUKHARIN, N., *Historical Materialism*, London, 1965.
CAUDWELL, C., *Studies in a dying Culture*, London, 1938.
— *Illusion and Reality*, London, 1938.
— *Further Studies in a Dying Culture*, London, 1949.
CAUTE, D., *The Fellow Travellers*, New York, 1972.
COLLETTI, L., *From Rousseau to Lenin*, London, 1973.
— *Marxism and Hegel*, London, 1974.
DAY-LEWIS, C. (ed.) *The Mind in Chains*, London, 1937.
DELLA VOLPE, G., *Critica del Gusto*, Milan, 1960.
DEMETZ, P., *Marx, Engels and the Poets*, Chicago, 1967.
DUNCAN, H. D., *Annotated Bibliography on the Sociology of Literature*, Chicago, 1947.
DUVIGNAUD, J. *The Sociology of Art*, London, 1972.
EAGLETON, T., *Exiles and Emigrés*, London, 1971.
ECO U., *Apocalittici e Integrati*, Milan, 1968.
EHRMANN, J. (ed.), *Literature and Revolution*, Boston, 1967.
ENGELS, F., *Dühring's Revolution in Science*, Moscow, 1954.
— *Condition of the Working Class in England, 1844*, London, 1892.
— *Ludwig Feuerbach*, London, 1933.
ENZENZBERGER, H. M., 'Constituents of a Theory of the Media', *New Left Review* 64, London, 1970.
FAN, L. H. (ed.), *The Chinese Cultural Revolution*, New York, 1968.
FEKETE, J., "A Theoretical Critique of Some Aspects of North American Critical Theory", (Ph.D., Cambridge, 1972).
FIORI, G., *Antonio Gramsci*, London, 1970.
FISCHER, E., *The Necessity of Art*, London, 1963.
— *Art Against Ideology*, New York, 1969.
FLORES, A. (ed.), *Literature and Marxism*, New York, 1938.

- FOX, R., *The Novel and the People*, London, 1937.
- GARAUDY, R., *Marxism in the Twentieth Century*, New York, 1970.
- GOLDMANN, L., *The Hidden God*, London, 1964.
- *The Human Sciences and Philosophy*, London, 1969.
- *Marxisme et sciences humaines*, Paris, 1970.
- *Towards a Sociology of the Novel*, London, 1975.
- GORKY, M., *On Literature*, Moscow, 1960.
- GRAMSCI, A., *Modern Prince and Other Writings*, London, 1957.
- *Prison Notebooks*, London, 1970.
- GUILLEN, C., *Literature as System*, Princeton, 1971.
- HALL, S., and WHANNEL, P., *The Popular Arts*, London, 1964.
- HAUSER, A., *The Social History of Art*, New York, 1957.
- HEATH, S. C., *The Nouveau Roman*, London, 1972.
- HENDERSON, P., *Literature and a Changing Civilisation*, London, 1935.
- HOGGART, R., *The Uses of Literacy*, London, 1957.
- *Speaking to Each Other*, London, 1970.
- HORKHEIMER, M., *Critical Theory*, New York, 1972.
- and ADORNO, T. *Dialectic of Enlightenment*, London, 1973.
- HOWARD, D., and KLARE, K. (ed.), *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*, New York, 1972.
- JACKSON, T. A., *Charles Dickens*, London, 1937.
- JAMESON, F., *Marxism and Form*, Princeton, 1972.
- *The Prison House of Language*, Princeton, 1972.
- JAY, M., *The Dialectical Imagination*, London, 1973.
- KETTLE, A., *Introduction to the English Novel*, London, 1955.
- KLINGENDER, F., *Art and the Industrial Revolution*, London, 1947.
- KORSCH, K., *Marxism and Philosophy*, London, 1972.
- KRISTEVA, J., *Semeiotike*, Paris, 1969.
- LABRIOLA, A., *The Materialistic Conception of History*, Chicago, 1908.
- LANG, B., and WILLIAMS, F., *Marxism and Art*, New York, 1972.
- LAURENSEN, D. T., and SWINGWOOD, A., *The Sociology of Literature*, London, 1972.
- LEAVIS, F. R. (ed.), *Towards Standards of Criticism*, London, 1933.
- *The Common Pursuit*, London, 1952.
- LENIN, V. I., *Selected Works*, London, 1969.
- *On Literature and Art*, Moscow, 1967.
- LENNEBERG, E. H., *Biological Foundations of Language*, New York, 1967.
- LICHTHEIM, G., *Marxism: A Historical and Critical Study*, London, 1961.
- LIFSHITZ, M., *The Philosophy of Art of Karl Marx*, New York, 1938.
- LINDSAY, J., *After the Thirties*, London, 1956.
- LOWENTHAL, L., *Literature and the Image of Man*, Boston, 1957.
- LUKÁCS, G., *The Historical Novel*, London, 1962.
- *Studies in European Realism*, London, 1950.
- *The Meaning of Contemporary Realism*, London, 1962.
- *The Theory of the Novel*, London, 1971.
- *History and Class Consciousness*, London, 1971.
- MACHEREY, P., *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, 1970.
- MAO TSE-TUNG, *On Literature and Art*, Peking, 1960.
- MARKOVIC, M., *The Contemporary Marx*, London, 1974.
- MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.
- *Negations*, Boston, 1969.
- *The Philosophy of Aesthetics*, New York, 1972.
- MARX, K., *Capital*, London, 1889.
- *A Contribution to the Critique of Political Economy (CCP)*, London, 1909.
- *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 (EPM)*, Moscow, 1961.
- *Essential Writings* (ed. Caute, D.), London, 1967.
- *Grundrisse*, London, 1973.

- *Selected Writings* (ed. Bottomore, T. B., and Rubel, M), London, 1963.
- and Engels, F., *The Communist Manifesto*, London, 1888.
- — *The German Ideology (GI)*, London, 1963.
- — *Selected Works (SW)*, 2 vols., London, 1962.
- MATLAW, R. E. (ed.), *Belinsky, Chernyshevsky and Dobrolyubov*, New York, 1962.
- MAYAKOVSKY, V., *How are Verses Made?*, London, 1970.
- MESZAROS, I. (ed.), *Aspects of History and Class Consciousness*, London, 1971.
- Modern Quarterly*, vol. 2, London 1946-7 and vol. 6, London 1951.
- MORAWSKI, S., *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics*, London, 1974.
- MORRIS, W., *On Art and Socialism*, London, 1947
- MOZHNYAGUN, S. (ed.), *Problems of Modern Aesthetics*, Moscow, 1969.
- MUKAROVSKY, J., *Aesthetic Function, Norm and Value as Social Facts*, Ann Arbor 1970.
- New Left Review*, London, 1960-
- NORTH, J. (ed.), *New Masses*, New York, 1972.
- ORWELL, G., *Critical Essays, Journalism and Letters*, London, 1968.
- PLEKHANOV, G., *Critical Essays in the History of Materialism*, London, 1934.
- *Art and Social Life*, London, 1953.
- RRASKIN, J., *The Mythology of Imperialism*, New York, 1971.
- REVAI, J., *Literature and People's Democracy*, New York, 1950.
- RICHARDS, I. A., *Principles of Literary Criticism*, London, 1924.
- ROCKWELL, J., *'Fact in Fiction*, London, 1974.
- ROSSI-LANDI, F., *Semiotica è Ideologia*, Milan, 1972.
- *Language as Work and Exchange*, The Hague, 1975.
- RUBEL, M., *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, Paris, 1956.
- SARTRE, J-P., *Search for a Method*, New York, 1963.
- *What is Literature?*, New York, 1966.
- *Between Existentialism and Marxism*, London, 1974.
- *Critique of Dialectical Reason*, London, 1976.
- SAUSSURE, F. de, *Cours de Linguistique Générale*, Lausanne, 1916.
- SCHILLER, H.I., *Mass Communications and American Empire*, New York, 1970.
- SCHLAUCH, M. *Language*, New York, 1967.
- SCHNEIERSON, A. (ed.), *Fundamentals of Dialectical Materialism*, Moscow, 1967.
- Socialist Register*, London, 1964 —
- SOLOMON, M. (ed.), *Marxism and Art*, New York, 1973.
- STALIN, J., *Marxism and Linguistics*, New York, 1951.
- THOMPSON, E. P., *William Morris*, London, 1955.
- *The Making of the English Working Class*, London, 1963.
- THOMSON, G., *Aeschylus and Athens*, London, 1941.
- *Marxism and Poetry*, New York, 1946.
- TIMPANARO, S., *On Materialism*, London, 1976.
- TODOROV, T. (ed.), *Théorie de la littérature*, Paris, 1965.
- TROTSKY, L., *Literature and Revolution*, New York, 1957.
- *On Literature and Art*, New York, 1970.
- VAZQUEZ, A.S., *Art and Society: essays in Marxist Aesthetics*, New York, 1973.
- VICO, G., *The New Science*, tr. Berwin, T., and Fisch, M., Ithaca, N.Y., 1948.
- VOLOSINOV, V.N., *Marxism and the Philosophy of Language*, New York, 1973.
- VYGOTSKY, L. S., *Thought and Language*, Cambridge, Mass., 1962.
- *The Psychology of Art*, Cambridge, Mass., 1971.
- WEST, A., *Crisis and Criticism*, London, 1937.
- WILLIAMS, R., *The Long Revolution*, London, 1961.
- *Television: Technology and Cultural Form*, London, 1974.
- *Keywords*, London, 1976.
- WILSON, E., *To the Finland Station*, New York, 1953.
- ZHDANOV, A.A., *Essays on Literature, Philosophy and Music*, New York, 1950.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
I. TEMEL KAVRAMLAR	13
1. Kültür	15
2. Dil	22
3. Edebiyat	40
4. İdeoloji	48
II. KÜLTÜR KURAMI	61
1. Altyapı ve Üstyapı	63
2. Belirleyicilik	69
3. Üretici Güçler	74
4. Yansıtmadan Dolayımlamaya	78
5. Tipikleştirme ve Homoloji	82
6. Hegemonya	87
7. Gelenekler, Kurumlar ve Biçimlenmeler	93
8. Egemen, Kalıntısız, Doğmakta Olan	97
9. Duygu Yapıları	102
10. Kültür Sosyolojisi	108
III. EDEBİYAT KURAMI	113
I. Yazımın Çeşitliliği	115
2. Estetik ve Başka Durumlar	120
3. Anlatım Aracından Toplumsal Pratiğe	126
4. İşaretler ve Kayıtlar	131
5. Görenekler	137
6. Türler	143
7. Biçimler	148
8. Yazarlar	153
9. Saf Tutma ve Bağlılık	158
10. Yaratıcı Pratik	164

Raymond Williams

Marksizm ve Edebiyat

"Bu kitap köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemde yazıldı. Kitabın konusu, Marksizm ve edebiyat, bu değişimin bir parçasıdır. Yirmi yıl önce bile, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde, Marksizm'in yerleşik bir öğreti ya da kuram olduğu düşünülebilir; edebiyat da, genel çizgi ve özellikleri belirli olan yapıtların oluşturduğu bir bütün olarak anlaşılabilirdi. Bu tür bir kitap o zamanlar Marksizm ve edebiyat arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunları inceleyebilir ya da bu iki alan arasında belirli bir ilişki bulunduğunu varsayarak özgül uygulamalara geçebilirdi. Ancak şimdi durum çok farklıdır. Bir çok alanda ve özellikle de kültür kuramı alanında Marksizm yeniden gündeme geldi ve kuramsal gelişme açısından belirli bir açıklık ve esneklik kazandı. Bu arada edebiyat da benzer nedenlerle sorunsal haline gelmiştir.

Bu kitabın amacı bu hızlı gelişim dönemini tanıtmak ve bu tanıtmayı da hâlâ gelişmekte olan bir düşünce biçimine uygun bir tarzda, onu açıklayıcı ve geliştirici bir biçimde yürütmektir. Dolayısıyla böyle bir çalışma daha önceki görüşlere de yer vermek, bu bağlamda hem Marksist hem de Marksist olmayan anlayışları gözden geçirmek durumundadır. Ama kitap bir özet değil bir eleştiri ve tartışma niteliği taşır."

— Raymond Williams

