

Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta

Jonathan Joseph

Giriş

Marksizmin bir tür krizde olduğu uzun zamandır moda olan bir düşünce. Ancak kuramsal tutarlılıkla ilgili sorunların ötesinde, Marksizmin dünyadaki yeri ile ilgili gerçek bir sorunla karşı karşıyayız. Perry Anderson'ın Batı Marksizminin gelişimini -siyasetten ve sınıf mücadelelerinden yüzünü çevirip, felsefe ile kültüre yaptığı vurguyu ve karamsar bakış açısını- faşizmin, Stalinizmin zaferlerine ve savaş sonrası kapitalist toplumun etkilerine bağladığı (Anderson, 1979) bilinir. O zamandan bu yana Marksist sol daha da geriledi. 'Komünizmin' çöküşü işçi sınıfının gözünde Marksizmin itibarını sarsarak ve yönetici sınıfın ideolojik saldırısına yeni bir canlılık katarak kötü bir etki yarattı. Tarihin Sonu ve Üçüncü Yol gibi kavramlar, basitçe Fukuyama ve Giddens gibi yazarların zihinlerinin ürünü olarak ortaya çıkmadı. Bunlar gerçekte neo-liberal hegemonyanın baskın eğilimlerini ve sosyal demokrasinin başarısızlıklarını yansıtıyorlar. Bu arada Marksizmin kendisi de, en dogmatik ve uzlaşmaz yönleri bir

"yeniden düşünme" sürecini meşrulaştırmak için kullanılır ve bu da bir dizi "yeni-gerçekçi" ve "post-Marksist" alternatiflere yol açarken, başka bir mutasyon yaşadı.

Bu bağlamda Roy Bhaskar'ın ilk çalışmalarını özdeşleştirilen Eleştirel Gerçekçi felsefe, bazı Marksist yaklaşımlara eleştirel bakarken, Marksizmin özünü korumak isteyenler için taze bir umut olabilir. Aşağıda Marksist kuramdaki zaafları ele almanın yanı sıra eleştirel gerçekçi yaklaşımı özetleyeceğiz. Fakat buradaki amaç Marksist kuramın yerini almak değil onu düzeltmektir. Eleştirel Gerçekçiliğin daha açıkça Marksist olan felsefelere karşı sağladığı yararlar şöyle sıralanabilir:

1. Eleştirel gerçekçilik için olarak Marksist olmayıp, Marksizme bilimsel bir açıdan yaklaştığı için Marksizme 'dışarıdan' bakabilmektedir. Eleştirel gerçekçilik Marksizmle arasına mesafe koyarak (kendisini kuramsal bir analiz olarak sunarak) hakiki bir eleştirel değerlendirme sağlayabilecek biçimde konumlanabilir.

2. Eleştirel gerçekçilik, Marksist felsefe denilen şeyin sahte kuramsallaştırmalarının çoğunda görülmeyen belli bir derece kesinlik ve katılıkta ısrar eder. Toplumsal ilişkilerin kavramsallaştırılması için yeni bir çerçeve sunar.

3. Eleştirel gerçekçilik baskın olan öznelerarası, praksis merkezli felsefi eğilimlere karşı, bilgi ve eylem sorularının ötesine geçerek bunların böyle olması için dünyanın kendisi nasıl olmalıdır diye soran bir ontolojik yaklaşımı savunur.

Aşağıda eleştirel gerçekçiliğin Marksizme faydalı olabileceği beş noktayı ele alacağız:

1. Marksist bilime felsefi bir zemin hazırlayarak.

2. Ontolojik öncelikte ısrar ederek ve geçişli (*transitive*) ile geçişsiz (*intransitive*) alanları ayırarak.

3. Yapı, fail ve dönüştürücü etkinlik arasındaki ilişkiye dair, belirle-nimciliğin kaba biçimlerinden kopan, tabakalaşmış ve zuhur eden (*emergent*) toplumsal kavrayışına dayanan bir açıklama getirerek.

4. Marksist metodoloji ve soyutlama sürecini açıklayarak.

5. Felsefi partizanlığı sürdürerek ve özgürleştirici bir eleştiri sunarak.

1. Gerçekçi Felsefenin Zemin Hazırlama Rolü

Belki de ilk ve önemli soru şu: Markist felsefe nedir? Felsefeyi zorunlu kılan şey tam da bu sorunun zorluğudur. Felsefenin soruyu gerekli kalması yerine, soru felsefeyi gerektirir.

Toplumsal kuramdaki diğer çabaların aksine, Marksizm yalnızca kendisinin yeterli bir bilimsellik düzeyine sahip olduğunu ve klasik iktisat, işlevselci sosyoloji ya da davranışçı psikoloji gibi diğer kuramların yetersiz, sınırlı, yanıltıcı, yanlış ya da başka bir yönden 'ideolojik' olduğunu iddia eder. Peki Marksizmi tam anlamıyla 'bilimsel' olmayan bir şeye, yani felsefeye karşı nasıl değerlendireceğiz? Eğer felsefe bilimden ayrıl-ırsa, Marksist bilimden ayrılabilir mi? Buradaki iddiamız felsefenin gerçekte bilimden ayrılabilir olduğu ve eğer bilimin eleştirel bir değerlendirilmesini yapmak istiyorsak, bu ayrımın korunması gerektiğidir. Ne var ki tam da bu ayrım aynı zamanda bu tür bir 'Marksist' felsefe olmadığı anlamına gelir. Zira Marksizm bilimsel bir toplum kuramı olarak tanımlanırken, felsefenin toplum üzerine değil, toplum kuramları (Marksizm) dahil bilim ve diğer bilişsel pratikler üzerine bir çalışma olduğu ileri sürülecektir. Marksizmin toplumu, felsefenin Marksizmi ince-

lediği olgusu, ikisinin güçlü kavramsal yanlarının derinden içiçe geçtikleri anlamına gelse de, felsefenin Marksizm olamayacağı anlamına da gelir.

Marksizm ve felsefe, farklı bilgi türleri ile ilgili olmaları anlamında ayırdırlar. Marksizm topluma ilişkin birinci düzey bilgi üretirken, felsefe topluma ilişkin bu bilginin bilgisidir, yani ikinci düzey bilgidir (kendisi doğa bilimi olmamasına karşın, doğa bilimlerinin sağladığı bilgi üzerine düşünebildiği gibi). Eleştirel gerçekçilik Marksizmin bulgularını, iddialarını, kuram ve yöntemlerini yorumlayarak, kendisini felsefedeki diğer çabalara karşı konumlandırır. Bu açıdan eleştirel gerçekçilik Marksizmin tümleyeni ancak 'Marksist felsefe'nin rakibidir. Özellikle, örneğin Lukacs, Korsch, Gramsci ve Sartre'ın 'praksis' Marksizmlerinde görülen, Marksizm ve felsefeyi harmanlama çabasını eleştirmek gerekmektedir. Praksis Marksizmi, her ne kadar kendisini Ortodoks Marksizmin mekanik bakış açısına bir başkaldırı olarak görse de, çoğu zaman tarihin, öznel bilginin ya da sınıf bilincinin teyid edilmesi süreci haline geldiği kendi teleolojik şemasını dayatır. Bir başka deyişle, praksisci Marksistler nesnelci teleolojiye kendi öznelci teleolojileriyle karşı dururlar. Marksist kuram ister ortodoks diyalektik materyalizmin mekanik, pozitivist ve belirlenimci evrimciliğini benimsesin, ister Korsch'un "Marksist kuramın ortaya çıkışı, Hegelci-Marksist terimlerle, gerçek proleter hareketin ortaya çıkışının 'öbür yüzü'dür" (Korsch, 1970: 42) düşüncesini kabul edelim, öyle görülüyor ki ortak hatamız, tarihsel materyalizme felsefi bir çerçeve dayatmak ve böylece gerçek tarihsel ilişkilerin fiilen bilimsel bir biçimde araştırılmasının sonuçlarını önceden söylemek, yani böyle bir araştırmayı baltalamaktır.

Bu felsefi çerçevenin dayatılmasına karşı, rolü Marksizmi yönlendirmekten çok netleştirmek olan daha mütevazı bir felsefi çerçeveyi düşünmemiz gerekiyor. Roy Bhaskar ilk çalışmalarında kendi eleştirel gerçekçi felsefe kavrayışını, bilimlere ikinci düzey bilgi üreten ve yöntem sorunlarını netleştiren bir zemin hazırlayıcı olarak tanımlıyor (örneğin Bhaskar, 1997: 10; 1989: 8). Bu tür bir rol, bir bahçıvanın ot ayıklama, budama, temizleme, sulama ve bitki dikme işlerine benzetilebilir. Bu, alçakgönüllü bir görev gibi görünse de çok kritik ve potansiyel olarak riskli bir görevdir. Çünkü bilim, dünyanın nasıl olduğunu göstermeye çalışırken, felsefe, görüşümüzü netleştirmek için bilimin yöntemini açıklar.

Sosyal bilimde bu çok daha önemlidir çünkü a) toplumsal kuram ve toplum arasında yakın bir ilişki vardır (toplumu açıklayan kuram aynı zamanda onun bir ürünüdür), b) sosyal bilimde ve Marksist kuramda pek çok tartışma ve zihin karışıklığı vardır. Dolayısıyla felsefe doğrudan toplumu analiz etmese de, toplumsal dünyaya ilişkin sosyal bilimsel ku-

ramların analizini yaptığı aşıkardır. Basitleştirmek gerekirse, diyebiliriz ki sosyal bilim toplumsal dünyayı analiz ederken sosyal bilim felsefesi sosyal bilim pratiğini analiz eder. Felsefenin (bir analiz nesnesi olarak) toplumsal dünyayla ilişkisi, dolaylı ya da ikinci düzey bir eleştiridir.

Eleştirel gerçekçiliğin önemi ve çeşitli 'Marksist felsefe' çabalarına üstünlüğü, zorunlu olarak Marksizmin 'dışında' olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsalın doğasının ve kavramsal yanının eleştirel gerçekçiliğin ve toplumsal analizin içiçe geçmesi anlamına geldiği doğrudur. Ancak eleştirel gerçekçilik felsefeyi daha genel anlamda, bir dizi bilimle ilişkili olarak düşünür. Bu önemlidir, çünkü Marksist kuramdaki karışıklıkları ayıklamaya giriştiğimizde bilimsel pratiğin kendisine sıkıca bağlı ama ona indirgenemeyecek bir gerece ihtiyaç duyarız. Eğer Marksizm ile felsefe arasındaki ayrımı terk edersek Marksizmin yönteminin eleştirel biçimde incelemesine dair her türlü umudu terk etmiş oluruz.

Eleştirel gerçekçilik bir felsefe olarak görüldüğünde, bu zemin hazırlama rolünü üstlenir. Marksizm sosyal bilimin ana ögesi olarak kavranırsa, eleştirel gerçekçiliğin bu alandaki amacı da Marksizmin yöntemini, pratiğini ve iddialarını yorumlayarak zemin hazırlayıcı rolü üstlenmektir. Andrew Collier'in belirttiği gibi, felsefe yeni bilgi üretmese de bilişsel bir pratiktir. Dayandığı bilgi, Marksist sosyal bilim de dahil olmak üzere bilimlerden gelmektedir (1989:120).

Dolayısıyla kuramımıza göre Marksizm, toplumun bilimsel bir analizi ve kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek doğasını açıklayabilecek tek kuram olarak görülmelidir. Bu görevini yerine getirebilmek için de Marksist praksis felsefesine değil, dünyanın ontolojik açıklamasını yapmayı ve uygulanan bilimsel yöntemi dikkatle incelemeyi sürdüren gerçekçi felsefeye dayanmalıdır. Eğer gerçekçiliği zemin hazırlayıcı olarak algılasak Marksizm ile yanyana çalıştığını görürüz. Bu ilişki çok özenli bir dengede tutulmalıdır. Felsefe, Marksizmin içine sızıp kendi şemasını dünyayı algılayışımıza dayatmamalıdır. Yalnızca Marksizm toplumsal dünyanın özgül niteliklerinin çözümlemesini yapabilir, çünkü bu felsefenin değil bilimin görevidir. Ancak felsefe bu iddiaların doğasını değerlendirebilir ve gerçekçi ontolojiyle tutarlı bir bilimsel çerçevede ısrar edebilir.

Ontolojik Öncelik ve Geçişsiz Boyut

Öznel-nesnel tartışmalarının her iki tarafının da başlıca hatası gerçekliğe felsefi bir şema dayatmak ve gerçekliğe ilişkin bilgimizi gerçek dünyanın kendisiyle karıştırmaktır. Nesnelci mekanik materyalizm tarafında Plekhanov gibi yazarları buluruz; Plekhanov, felsefi şemalarını kendi öz-

gül (doğabilimsel) bağlamından koparılan ve toplumsal alana - kendi zuhur eden yasaları, özellikleri ve dinamikleri olan bir düzey olan toplumsala adil davranmayarak- yeniden uygulanan Darwin'in evrimci kuramlarından alır. Bunu Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinin nesnelleştirilmiş versiyonlarıyla birleştirir ve büyük ölçüde Engels'in felsefi çalışmalarının empirik genellemelerine ve Marx'ın tarihsel gelişme görüşlerinin en şematik ve mekanik yorumuna dayanır: "Coğrafi çevrenin özellikleri üretici güçlerin gelişimini belirler ve bu da ekonomik güçlerin gelişimini, böylelikle de diğer tüm toplumsal ilişkileri belirler" (1920:49).

İkinci Enternasyonal'in mekanik belirlenimcilerin bir çoğunun sonradan dönmesi şaşkıncı değildir; zira devrimci pratiği terk edişleri mekanik tarih teorileriyle uyumluydu. Üretim faktörlerinin gelişimi sosyalist bir geleceği garantileyen yeni tarihsel Geist haline gelmişti, bu da İkinci Enternasyonal'in günlük reformizm işini yürütmesine izin veriyordu. Kautsky'nin bilinen sözünde olduğu gibi, "Amacımız devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrim yapmak değil devrimden yararlanmaktır" (aktaran Salvadori, 1990: 21). Lukacs, Gramsci, Korsch ve Sartre gibi kuramcıların bu figürlerin siyasetine ya da kaba Stalinizm'e karşı çıkarken praksis kavramını vurgulamaları anlaşılabilir bir şeydir. Ancak mesela Korsch'un revizyonizmi reformist sendikalar ve siyasi partilerin gelişmesine bağlaması ve bunun kaba Marksizmin soyut doğasının fiili mücadelelerden ayrıştırılması gereğini yansıttığını ileri sürmesi doğru olduğu halde, o, "Marksist sistem devrimci proleter hareketin kuramsal boyutudur" (1970: 42) diyerek, tarihselciliğin temel hatasına düşer; Marksizmi bir öznenin felsefi bakış açısına ya da dünya görüşüne indirger.

Bhaskar'ı izleyerek bu kuramcıların Marksizmi işçi sınıfının kuramsal ifadesine indirgeyen, (çoğunlukla doğa bilimleri dahil) diğer bilgi türlerini burjuva ideolojisi diye çöpe atan ve Marksizmi kendi kendine yeterli, kapsamlı ve bütüncü bir duruş olarak gören bir tarihselciliği benimsediklerini söyleyebiliriz (Bhaskar, 1991: 172). Bu durum Lukacs'ın "öz-bilgi bütünü bilgisiyle çakışır ve bu nedenle de proleterya, bilgisinin aynı zamanda hem nesnesi hem de öznesidir" (Lukacs, 1971: 20) görüşünde mükemmel ifadesini bulur. Marksizm bir bilim olmak yerine bir perspektif ya da dünya görüşü, bir praksis felsefesi haline gelir. Marksizm gerçek dünyanın bilgisiyyle bağlantılı olarak tanımlanmadığı için, bu, hemen rölativizm tehlikesini doğurur. Praksisci Marksistler bunu önlemek için teleolojiye gereksinim duyarlar. Kendisi de dünyaya dair açıklamaya pratik duyumsallığı katmak isteyen bir praksisci Marksist olan Henri Lefebvre yine de Gramsci'yi Marksizmi tek bir pratiğin, Parti pratiğinin meşrulaştırmasına indirgemekle, Lukacs'ı ise proleter felsefeyi klasik felsefenin yerine koymakla suçlamaktadır (1968: 36-38).

Praksisçi Marksistler, Marksizme sızan felsefeye iyi bir örnek oluşturur. Marksizmin bilimselliğini bir perspektif ya da görüş olarak Marksizm anlayışı lehine reddederler. Bunu yaparken de, bu görüşü sınıfın ya da partinin öznelarası bakış açısının tarihsel süreç içinde mesihvari bir biçimde teyid edildiği bir tarihsel şemaya oturtarak rölativizmden kurtulmaya çalışırlar. Gerçeklik failerin praksisine indirgenediği için gerçekçilik kaybolur. Ontolojiden hala sözedilebilir ama ancak toplumsal grupların inançları ve eylemleri temelindeki bir praksis ontolojisi biçiminde. Dünyanın kendisi failerin onun hakkında edindiği bilgiye indirgenerek 'epistemik bir hata' yapılır. Lukacs'ın dediği gibi "gerçekliğin bilgisi, yalnızca proletarya mücadelesinin bakış açısından doğar" (Lukacs, 1971: 21).

Ne gariptir ki eleştirel gerçekçilik zemin hazırlama rolü dahilinde dünyanın ve dünyaya dair sahip olduğumuz bilginin ayrılığında ısrar ettiğinden, Marksizmi felsefeden kurtarması gereken yine felsefedir. Dünyanın bize bilgi ve eylem yoluyla kendisini göstermesi onun yalnızca bunlardan oluştuğu anlamına gelmez. Eleştirel gerçekçilik; bilginin ve eylemin kavramaya ve değiştirmeye çalıştığı, bağımsız varolan bir gerçekliğe odaklanan çekincesiz bir ontolojik duruşu benimser. Bu bağımsız olarak var olan gerçekliği Bhaskar geçişsiz alan olarak tanımlar. Bu alan, kendisini kavramaya ve açıklamaya çalışan geçişli bilgiden farklıdır. Geçişli bilgi alanı ait olduğu bağımsız gerçeklik olmadan anlaşılmayacağından, biri diğerini destekler. Bu nedenle, geçişsiz alan geçişlinin anlaşılabilirliği için bir koşuldur; bilimsel ilerleme ve tartışmaların anlamlı olabilmesi için gerçekliğin, ona dair sahip olduğumuz bilgiden bağımsız olarak var olması zorunludur.

Bilimin toplumsal bağlam içinde yer alan örgütlenmiş bir insan pratiği olduğu ve önceden var olan, toplumsal olarak üretilmiş bilgiye dayandığı gerçeği, felsefenin, bilim yöntemlerini incelemede önemli bir rolü olduğunu ortaya koyar. Felsefe zaten örtük olarak kabul edilmiş olanı açık hale getirmelidir. Ashında praksis kuramcılarının da vurguladığı gibi failerin sınıfsal duruşlarını dikkate almalıdır. Ancak felsefe ontolojik bir tutum benimserken, kuramın dünyanın doğası hakkında neler ima ettiğini sormalıdır. Eleştirel gerçekçi felsefe geçişli ve geçişsiz ayrımında ısrar ederek düşüncüyü gerçeğin doğrudan yansıması olarak gören pozitivist ve yansımacı duruşları reddeder. Bu iki alanın ayrılması, düşünce ve düşünce nesnesi arasında doğrudan bir örtüşme olmadığı anlamına gelir. Düşüncenin gerçekliğin doğrudan bir yansıması olduğu görüşü, Engels'in felsefesinin pozitivist yanlarından başlayıp Lenin'e kadar uzanan 'klasik Marksist' geleneğe egemendir. Ancak Lenin İkinci Enternasyonal düşüncesinden kopup, sınıfın ve partinin aktif rolü üzerinde durduca bu konumdan ve dolayısıyla akıl hocası Plekhanov'dan uzaklaşmıştır

(*Materyalizm ve Ampirikritisizm*'deki görüşlerini *Felsefe Defterleri*'ndekilerle karşılaştırınız). Maalesef, vurguladıkları 'Leninizm'lerine rağmen Lenin'in pek çok izleyeni mekanik materyalizmden böyle bir kopuş yaşamamıştır.

Bu, bilgi ve bilgi nesnesi arasında doğrudan bir örtüşme olmadığını farketmemize yarayan bir tür epistemik rölativizmi benimsememizi zorunlu kılıyor. Bu, post-yapısalcılar ya da post-Marksistlerin arzulayacakları gibi bir yargısal rölativizmi benimsediğimiz anlamına gelmez; yalnızca bilginin zorunlu olarak toplumsal olma niteliğini vurguluyoruz. Eleştirel gerçekçilik geçişli bilgi ve geçişsiz nesne alanlarının ayrışmasını öne sürerken, sosyal bilimin özgül doğasını, yani sosyal bilimlerin kendi araştırma alanlarının bir parçası ve açıklamaya çalıştıkları toplumun ürünü oldukları anlamına gelen ilişkisellik boyutunu kabul eder. Althusserci okulun rasyonalizmine karşı, toplum kuramının mağrur bir bilimsellikle toplumun üzerinde yer alamayacağı vurgulanmalıdır. Toplum kuramı toplumsal, tarihsel ve ideolojik öğelerce zaten kaçınılmaz olarak 'kirlenmiştir'. Yine de Marksist açıklama 'bilimsel' olmayı hedeflemeli; mesela dünyanın ne halde olduğunu mümkün olan en iyi şekilde açıklamaya girişmelidir. Bunu yaparken toplumsal dünyanın bir anlamlar, eylemler ve anlayışlar bohçasından ibaret olmadığını; gerçek, geçişsiz toplumsal yapılardan oluştuğunu göstermeyi amaçlamalıdır.

Yapı, Tabakalar ve Toplumsal Dönüşüm

Eleştirel gerçekçilik, toplum bilgisinin anlaşılabilirliğinin görece olarak sürekli ve tutarlı, bu nedenle de incelemeye açık bir tür yapıya sahip olan bir toplum varsaydığı yönünde aşkın bir tez ileri sürer. Toplumsal dünyanın doğal dünyadan birçok önemli açıdan farklı olduğunu, özellikle de toplumsal yapıların yönlendirdiği failerin eylemleriyle ilişkili olduğunu, dolayısıyla da toplumun kavramsal bir boyutu olduğunu teslim eder. Ancak praksisci Marksistlere ve -Habermas gibi- yorumbilgisel gelenekten etkilenenlere karşı eleştirel gerçekçilik, kavramsal ya da praksis yönlerinin toplumun tümü olmadığını, öznelerarası anlamların yanı sıra nesnel toplumsal yapıları da incelememiz gerektiğini söyler.

Ancak Marksist toplumsal yapı kavramının adı, Marx'ın çalışmalarının en mekanik yorumlarınca, yalnızca İkinci Enternasyonal'in katı diyalektik materyalistlerince değil, 'klasik Marksizm'i sürdürmeye çalışanlarca da -Leninistler ve Troçkistler- kötüye çıkarılmıştır. *Kapital*'in daha sofistike sosyo-ekonomik analizlerini, Marx'ın ünlü altyapı-üstyapı metaforunu toplumun tarihsel gelişimine bağlayan *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkaya Önsöz*'ündeki beş sayfalık tarihsel genellemeler lehine göz ardı etme eğilimindedirler.

Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur (...) Gelişmenin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, mevcut üretim ilişkilerine ters düşerler (...) Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar (Marx, 1975: 425-26).

Bu görüşe göre, toplumun ekonomik yapısı tarihin itici gücü haline gelir. Bu, ille de yanlış olmamakla birlikte, mekanik ve belirlenimci vurgu tarihsel sürecin tek bir mekanizmaya indirgenmesinden kaynaklanır. Bu ifadenin cesur iddialarını incelemeye başladığımızda sorunlar ortaya çıkar. Toplumun ekonomik yapısı nedir? Üretim süreci eğitim, öğretim, aile gibi yalnızca ekonomik alana indirgenemeyecek olan toplumsal ilişkileri kapsamaz mı? Ekonomik altyapı 'üstyapısal' faktörlerden ayrılabilir mi? Hukuki ilişkiler, örneğin, hem üstyapısal hem de ekonomik (mülkiyet temelli) olabilir. Üretim güçleri, üretim ilişkilerinden ayrılabilir mi? Bu, üretim güçlerinin toplumsal biçimlerin dışında bir çeşit özerkliğe sahip oldukları gibi yanlış bir izlenim verir. Belli bir gelişim düzeyi ne zaman oluşur? Toplumun, üretimin özerk varsayılan gelişimine ne zaman bir 'engel' oluşturduğuna nasıl karar vereceğiz? Troçki'nin "proleter devrimin ekonomik koşulunun genel olarak, kapitalizmde yakalanabilecek en yüksek düzeye ulaşmış olduğu" iddiasından sonra onu izleyenler, savaş sonrası dönemdeki elle tutulur büyümeyi Troçki'nin "İnsanoğlunun üretim güçleri duraklıyor" (1977: 111) önermesi yoluyla tasvir etmeye girişmişlerdir! Her şeyin ötesinde, devlet müdahalesi ve düzenlemesi, bir tüketim toplumunun yaratılması, refah ve eğitim reformları, korporatizm, sosyal demokrasinin ve sendikaların eklenmiş rolü ve ABD'nin tahakkümüne dayanan yeni bir dünya ilişkileri sistemi gibi daha olumsal, 'içsel olmayan' etmenlerin önemini gözardı etmişlerdir.

Althusser, toplumun, her ne kadar ekonomi tarafından 'son kertede' belirlenseler de, her biri görelî özerkliğe sahip bir çok farklı yapı ya da düzeyden oluştuğunu vurgulayarak ekonomik indirgemecilik sorununun üstesinden gelmeye çalışmıştır (1979:112-3). Ne var ki sorun çözülmüştür; son kerte ne zaman gelir? Son kerte olmazsa, toplumsal formasyonun her katmanının özerk kalması tehlikesi vardır; ki bu konum Althusser'in üstbelirlenim -ya da toplumsal bütünü etkileşimleri, çelişkileri ve eşitsiz gelişmeleri- nosyonuyla çelişir. Bu ikinci nosyon eleştirel gerçekçiliğin, farklı düzeylerin etkileştiği ve birbirini eşzamanlı olarak belirledikleri tabakalaşmış ve bu tabakaların birbirini kapsadığı bir toplumsal bütünlüğe yaptığı vurguya daha uygundur. Bu anlamda, 'son kertede' belirlenim nosyonu 'ekonomik' belirleyiciliğin her kertede vuku

bulduğu görüşü lehine reddedilmelidir. Ancak ekonomik indirgemeciliğe karşı, bu belirlenimin farklı derecelerde etkili olduğu, ekonomik olanların yanısıra başka pek çok yaratıcı mekanizmanın bulunduğu vurgulanmalıdır.

Althusser, indirgemeci toplumsal belirlenim modeline karşı çıkmakta haklıdır. Bu yalnızca Marx'ın altyapı/üstyapı metaforunun mekanik yorumlarında değil, tartışmış olduğumuz gibi, Hegel'in tek-doğrusal nedensellik nosyonunu izleyen Lukacs ve diğerlerinin, bu sefer bir nesnenin mekanik gelişimine değil de bir öznenin tarihsel olarak doğrulanmasına dayandırdıkları, hümanist ve praksisci Marksist alternatiflerde de mevcuttur. 'Bayağı Marksist' model toplumsal bütünü ekonomik altyapı ve üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyi sorununa indirgerken, Lukacs'gil ya da Sartre'gil alternatifler her uğraşın bütünü içerdiği ve "bütün yöntemin her bir tekil yönden çözülebildiği" (Lukacs, 1971: 170) bir 'kendini dışı vuran bütünlük' fikrine dayanır. Bu da toplumsal karmaşıklıkların kaba biçimde basitleştirilmesidir.

Eleştirel gerçekçilik toplumsal dünyanın, doğa dünyası gibi, örgütlü insan pratikleri ve anlayışları ile biraraya gelen bir dizi yapı ve üretici mekanizmadan (*generative mechanism*) oluştuğunu ileri sürer. Mekanik materyalizmin tersine, bu yapıların tabakalaşmış ve farklılaşmış bir bütünlük oluşturduğunu söyler. Farklı katmanlar örtüşür, birbirlerini eş zamanlı olarak belirler, birbirlerini tamamlar ya da birbirleriyle çatışırlar. Bazı yapılar diğerlerinden zuhur ederler; yani daha alt düzeydeki yapılara dayanırlar ancak, kendilerine ait indirgenemeyecek özellikler ve güçler geliştirirler. Bu durumlarda, bazı yapıların diğerlerinin kurucusu olduğu söylenebilir -bunlar çoğu zaman dışsal ilişkili olmaktan çok içsel ilişkilidirler ya da en azından bazı ortak özellikler taşırlar; örneğin, yasal çerçeve mülkiyet ilişkilerini patriyarkal bir aile yapısına bağlar. Bu model tek-nedenli ve doğrusal olmaktan çok, çoğulcu ve eşzamansız olsa dahi, yine de toplumsal yapıların bir hiyerarşisi bulunduğunu ve ekonomik yapıların ya da üretim tarzını oluşturan çeşitli yapıların en güçlü toplumsal mekanizmalar olduğunu ileri sürmek mümkün olmalıdır. Fakat tabakalaşma ve yapıların birbirinden zuhur etmesi üzerinde ısrar edilerek bu yapıların birbirleriyle indirgemeci olmayan bir şekilde ilişkili olduğu da söylenmelidir.

Praksisci Marksizm okulu, toplumsal yapı sorununu gözardı etme ve bunun yerine insan eylemlerine ve sınıf bilincindeki bölünmelere yoğunlaşma eğilimindedir. Hümanist Marksizm, örneğin İngiliz tarihçi E.P. Thompson'ın hümanist Marksizmi, "nesnel" toplumsal yapılar pahasına 'insan ilişkileri'ne yoğunlaşır:

Bir noktada tarihi durdurursak varolan, sınıflar değil basitçe deneyimler ve bireyler yığındır. Eğer bu bireyleri yeterli bir toplumsal değişim süreci süresince izlersek ilişkilerinde, düşüncelerinde ve kurumlarında modeller olduğunu gözlemleriz. Sınıf, insanlar tarafından onlar kendi tarihlerini yaşadıkça tanımlanır; nihayet, sınıfın tek tanımı budur (Thompson, 1968: 11).

Ne var ki, insan eylemlerinin ve ilişkilerinin zaman içerisinde anlaşılır ve sürekli olduğu gerçeği, bu yapılaşmış bağlamın insanların tarihin belirli noktalarında yaptıkları şeylerden daha fazla bir şey olduğunu varsayar. Toplum, bireyler arası ilişkilerden daha fazla bir şeydir. Eleştirel gerçekçi bir duruş, doğal dünyanın aksine toplumsal dünyanın tam da pratik eylemler ve insan kavrayışlarına bağlı olduğu için, kavramlara ve pratiklere indirgenemeyeceğinde, bu pratik ve eylemlerin önceden var olan yapılaşmış bir bağlamı içerdiğinde ısrar eder.

Thompson, yapısalcılığı durağan ve toplumsal değişimi açıklamada yetersiz olmakla suçlanan Althusser'e karşı şiddetli bir taarruz başlatır; onun kategorileri toplumsal-dışı ve tarih-dışı olmakla suçlanır, değerler ya da bilinçten hiç bahsetmemektedirler (Thompson, 1978: 95). Thompson'ın eleştirisi bir ölçüde doğrudur; Althusser toplumsal-dışı, tarih-dışı yapısal bir şematizmi benimseme tehlikesini, özellikle de şu sık alıntılanan pasajında banındır: "Üretim ilişkilerinin yapısı üretim faillerinin işgal ettiği ve benimsediği konumları ve işlevleri belirler, ki bu failer, bu işlevlere birer "taşıyıcı" (Träger) oldukları sürece asla bu konumları işgal edenler olmaktan başka bir şey değillerdir" (Althusser ve Balibar, 1979: 180). Burada problem şu gibi görünüyor: Althusser vurguyu haklı bir biçimde üretim güçlerinden toplumsal ilişkilere kaydırarak mekanik Marksizmin belirlenimciliğini reddetmekle birlikte, bunu yaparken insanların değil bu ilişkilerin tarihin hakiki özneli olduğunu ileri sürmektedir. Thompson ise, 'Batı Marksizmi' ve 'klasik Marksizm' geleneğindeki pek çok kişi gibi, haklı olarak insan öznesini geri getirmekte ısrar eder, ancak bunu toplumsal ilişkileri gözardı etme pahasına yapmaktadır.

Eleştirel gerçekçilik, yapı ve faili 'dönüşümsel toplumsal etkinlik modeli'nde (DTEM) (*transformational model of social activity*) bir araya getirir. Temel argümanları başka yerlerde (Bhaskar, 1989a: 34-35; Collier, 1994: 141-151; Joseph ve Kennedy, 2000) daha iyi ele alınan DTEM'ne göre toplumsal yapılar insan eyleminin hem zorunlu koşulu hem de üretilen sonucudur. Yapılar insan eyleminden önce vardır ve dolayısıyla insan eylemini şekillendirir ve belirlerler fakat aynı zamanda bu yapıların varoluşlarının sürekliliği yönlendirdikleri failerin etkinliklerine bağ-

lıdır. Yapılar faillere galebe çalma eğilimindeyken, Althusser'in değindiği, faillerin 'konumlandırılması' ve 'işlevde bulunması', bu katı sınırlar içinde olsa da insanların bu yapıları ve bu yapıların oluşturduğu toplumsal bütünlüğü değiştirme ya da dönüştürme potansiyeline sahip oldukları anlamına gelir.

Yapısal boyutun galebe çalmasına izin verilmesi önemlidir. Yapıların yeniden üretilmeleri eylemlere bağlıdır, ancak bunlar çoğunlukla bilinçsiz eylemlerdir. En azından, failler belli niyetlerle hareket ederler ama bunların daha geniş, hesaba katılmayan sonuçları olur. Emek gücünü satan bir kişinin amacı ücret kazanmaktır. Milyonlarca işçinin aynı şeyi yapmasının amaçlanmayan sonucu kapitalist sömürü yapılarının yeniden üretilmesidir. Bu nedenle toplumsal yapıların özellikleri faillerinin eylemlerine, niyetlerine ya da bilinçlerine indirgenemez. Bunu yapmak, hümanist Marksizmin ve öznelarası praksis ontolojisinin 'düz ontoloji'sine angaje olmak olacaktır. Buna karşı, eleştirel gerçekçilik faillerin eylemlerinin önceden tanımlı yapısal bir bağlamda kurulduğunu ve bu eylemlerin etkilerinin bir dizi toplumsal yapı ve üretici mekanizma boyunca tabakalaştığını ileri sürer. Burada Bhaskar'ın DTEM modeline küçük bir eleştiri getirilebilir: Bu modelin genelleştirme düzeyi ve 'yapı-fail ikiliği' nosyonu, yapı ve fail birebir bir ilişki içindeymiş izlenimi verir. Yine de, eleştirel gerçekçiliğin haklı olarak ısrar ettiği toplumsal tabakalaşma nosyonu, faillerin eylemlerinin yalnızca belirli bir yapıyla değil, birbirleriyle ilişkili olan yapılar, pratikler ve üretici mekanizmalar ile ilgili olduğu anlamına gelir. Failler genellikle sınırlı bir bağlam içinde hareket ettiklerine inanırlar, ama toplumsal tabakalaşma ve üstbelirlenim, amaçlanmayan sonuçlara yol açar. Elbette, önemli olan yapılar ve tekil failler arasındaki ilişki değil, yapılar ve kolektif failler arasındaki ilişki olduğunun vurgulanması için DTEM'nin de değiştirilmesi gerekir. Tabakalaşmanın etkilerinin yanısıra bu da, faillere karşı yapılara öncelik verir. Çünkü bir dizi yapıyı dönüştürmek için bireysel değil kolektif etkinlik gerekir; bu ise karmaşık bir stratejik örgütlenme ve dolayımına sürecine bağlı olan bir şeydir.

Bu, kendini proleteryanın birliğinde temellendiren Lukacs'ın görüşü bir kez daha zayıflar. Toplumsal yapılar gibi toplumsal failler de tabakalaşmıştır. Proletarya homojen bir grup değildir; diğer toplumsal yapılarla ilişkisine dayalı olarak tabakalaşmış, farklılaşmış bir niteliği vardır. Bu nesnel durumu aşmak öz-gerçekleştirmeye değil söz konusu özgül yapılar ve üretici mekanizmalarla olan somut ilişkilere bağlıdır. Dönüştürücü etkinlik bilinçteki bölünmeleri aşmaya dayanmaz, gerçek yapı ve faillerin tabakalaşmasını aşmayla ilgili bir şeydir.

Soyutlama Yöntemi

Eleştirel gerçekçilik, dünyanın yapılaşmış ve tabakalaşmış bir karakteri olduğunu ve bilimin bu yapılaşmış bağlamda işleyen farklı süreçler ve mekanizmalara dair bir analiz geliştirmeye çalıştığını iddia eder. Doğa bilimlerinde bu eğilim ve mekanizmalar genellikle deneyler yoluyla yalıtılır. Bu deneyler genellikle laboratuvarlarda yapay kapalılık koşullarında yürütülür. Daha sonraysa görüngü ve olayların ortaya çıkışının, altta yatan yapılar ve nedensel mekanizmalar ortaya konularak açıklanması gerekir.

Sosyal bilimin deneyleri kullanma ya da yapay kapalılık koşulları yaratma seçeneği yoktur. Ne var ki Marksist yöntem yine de belirli yapıları ve nedensel mekanizmaları varsayarak ve bunların işleyişini, önce birbirlerinden yalıtılmış sonra da birleştirilmiş halde incelemeye çalışır. Sosyal bilim laboratuvarında deneyler yapmak yerine, soyutlama yöntemi yoluyla nedensel mekanizmaları kuramsal olarak yalıtılarak ilerlemek zorundadır. Marx'ın kendi yöntemine dair meşhur açıklamasında, onun kuramındaki işleyişi anlamak için somut başlangıç noktasından soyutlama yapmak gerektiğini nasıl vurguladığı görülebilir. Bu da başlangıç noktasının basitliğinde olmayan, fakat "pek çok belirlenimin yoğunlaşmasını" temsil eden, somuttaki işleyişlere ulaşmamızı sağlar.

Somut somuttur, çünkü pek çok belirlenimin yoğunlaşması, dolayısıyla da farklı olanın birliğidir. Bu yüzden somut, gerçekteki başlama noktası ve dolayısıyla da gözlem ve kavrayış için başlama noktası olmasına rağmen, düşünme sürecinde gerçekteki bir başlama noktası olarak değil bir yoğunlaşma süreci olarak görünür.

Marx'ın ekonominin işleyişini incelediği yöntem, *eleştirel gerçekçi geridönüm (retroduction)* kuramıyla karşılaştırılabilir. Somut meta toplumsal biçimiyle başlayan Marx, görüngüsel ya da somut biçimin yaratıldığı süreci varsayar. Değişim değeri gibi toplumsal biçimlerin yalıtılmasına, bunların koşullarının (emek-değer kuramı) geridönümlü bir analizi eşlik eder. Ne var ki soyutlama ve yalıtmayı bir somuta dönüş izlemelidir. Varsayılan mekanizma açık bir durumda yeniden bağlamsallaştırılmalıdır.

Bu sürecin karmaşıklığı dönüşüm sorunu yoluyla gösterilebilir. Meta biçiminden soyutlama yapan Marx, emek-değer kuramını bu biçimin temelini (üretilebilir değerin üretimde harcanan emek süresine denk olduğu-

nu) açıklamak için geliştirir. Bu, karmaşık kapitalist ekonomide toplumsal olarak zorunlu soyut emek (TOZSE) olarak ortaya konulmalıdır.

Ancak emek-değer kuramı -temel önemde olsa da- yalnızca bir ekonomik mekanizmanın yalıtılmasına da denk düşer. Marx'ın açıklaması, değer yaratılmasını açıklamak için bu sürecin yalıtılmasına dayanır. Fakat Marx, üretim fiyatları kategorisini, varsayılan kendiliklerden, bunların başka mekanizma ve eğilimlerin de var olacağı açık bir bağlamdaki işleyişlerine doğru bir kez daha gitme ihtiyacını fark ettiği için geliştirir.

Bu nedenle fiyat (bir meta satın almak için gereken para miktarı), başka süreçlerin -sermayelerin rekabeti, toplam artı değer farklı üretim sektörleri arasında yeniden dağıtım ve arz ile talebin yerinden oynaması gibi- etkisi nedeniyle değerden (o meta içerdiği TOZSE miktarı) farklı olabilir. Bu, emek-değer kuramını geçersiz kılmaz ancak farklı analitik soyutlama düzeylerini göz önüne serer. Emek-değer kuramı değer belirlenmesini sermayeler arasındaki rekabetten yalıtıma ve bir bütün olarak sermayeye dayalıdır. Üretim fiyatları daha sonra bunu rekabet eden sermayeler ve diğer toplumsal süreçler bağlamında yeniden inceler. Bu kuramsal karmaşıklıklar fazlasıyla sorun yaratırlar ama rekabet eden yapıların ve mekanizmaların birbirleriyle yanyana işledikleri gerçek dünyanın diyalektik karmaşıklığını yansıtmaktadırlar.

Dönüşüm sorununun altını çizerken toplumsal analizin bazı temel gerekliliklerine dikkat çektik. Bunlar bir süreç olarak, yalıtma, soyutlama ve varsayım oluşturma, yeniden bağlamsallaştırma -ve bunu izlemek üzere- tabakalaşmış analiz nesnesine ayak uydurmak için tabakalaşmış bir toplumsal kuramın geliştirilmesi şeklinde sıralanabilir. Bir toplumsal bağlamdaki farklılaşma Tony Lawson'ın karşılaştırmacı açıklama (*contrastive explanation*) (1997: 204-9) nosyonu kullanılarak da ele alınabilir. Burada, iki benzer durum karşılaştırılırken bir şey göze çarpar ya da sürprize neden olur; böylece işleyen başka bir muhtemel eğilim ya da mekanizmaya dikkat çeker.

Soyutlama, dolaylı olarak görüldükleri halleriyle somut biçimlere -örneğin meta biçimi ya da ücret biçimi- yönelik eleştirel bir duruşu zorunlu olarak beraberinde getirir. Marx'ın analizi bunların dolaylı biçimlerinin arkasında toplumsal bir ilişki yattığını ortaya serer. Ayrıca bu analiz, çeşitli ilişkilerin nasıl başka ilişkiler içerdiklerini ve toplumsal mekanizmaların ve yapıların çelişkili bir eşbelirlenim içerisinde nasıl işlediğini de ortaya koyar. Somut toplumsal biçimlerin karmaşıklığını or-

taya seren bu tür bir analiz, bu biçimlerin dolaylı görünümünün eleştirisini ya da daha kesin söylemek gerekirse, görünümünün ideolojisinin eleştirisini içerir. Böyle bir analiz, bu biçimlere duyulan inancın (örneğin meta fetişizmi) aslında nasıl kapitalist üretim tarzının yeniden üretiminin zorunlu bir parçası olduğunu da gösterebilir. Bu biçimlere ilişkin bir analiz geliştirmek kaçınılmaz olarak onlara ilişkin olumsuz bir değerlendirmeye yol açar. Bu da açıklayıcı eleştiri olarak tanımlanabilir. Bhaskar'ın ileri sürdüğü gibi bu hem,

(1) kavramsal ve kavramsallaştırılmış kendiliklerin (ekonomik kuramlar ve kategoriler; görüngüsel biçimler) [hem de] (2) bu kendilikleri gerektiren ya da açıklayan nesnelere (yapılaşmış ilişki sistemleri) [eleştirisini içerir]. İlk düzeyde, bu kendiliklerin yanlış basitleştiriciler (örneğin ücret biçimi) oldukları, fetişleştirilmiş (örneğin değer biçimi) ya da başka türlü aldatıcı oldukları gösterilir. İkinci düzeyde, Marx'ın açıklamaları *ceteris paribus* bu kendilikleri yaratan nesnelere dair olumsuz bir değerlendirmeyi ve bu nesnelere pratik olarak dönüştürülmesine yönelik bir kararlılığı mantıksal olarak beraberinde getirir (Bhaskar, 1991: 166-7).

Bu, nihayetinde bu biçimlere boyun eğen ve onların kuramsal analizi yoluyla takviye eden klasik siyasal iktisatla zıttır. Dolayısıyla klasik siyasal iktisat atomistik ilişkiler ihtiva eden, tabakalaşmamış, tarihsel bir topluma ait düz ve empirik bir ontolojiyi benimser. Klasik siyasal iktisat toplumsal ilişkileri doğal ilişkiler olarak görmek zorunda olduğu gibi, kapitalist ilişkileri tarihsel olarak görelilikte biçimlerinde görmeyi radikal sonuçlarıyla baş edemez. Zira kapitalist toplumsal ilişkilerin tarihselliği sorununu ortaya atmak, bu ilişkilerin dönüştürülmesinin mümkün olduğunu ima etmektir.

Ancak Klasik Marksizm de toplumun yakın zamanda iktisadi olarak çökeceğini öngördüğü zaman bu hatalara düşmüş olur. Kar oranının düşme eğilimi meselesine çoğu zaman, tam da bu süreci geçişi olarak da olsa durdurabilecek başka ters etki yapan eğilimler var olduğu için, bu mekanizmanın bir eğilim olduğunu fark etmeden odaklanır. Eleştirel gerçekçilik için düşen kar oranı gerçek bir eğilimdir ama somut koşullara bağlı olarak gerçekleşebilecek ya da gerçekleşmeyecek bir eğilimdir. Aynı şekilde üretici güçlerin duraklama eğiliminde olduğu şeklindeki Troçkist nosyon da mutlak surette yanlış olmayabilir, ama toplumsal süreç içindeki tek gerçek eğilimmiş gibi yalıtılmış olarak sunulmuştur. Marx kapitalist sistemin tam da bu eğilimlerin üstesinden gelecek ve

sürekli olarak üretim ilişkilerini tamamen dönüştürecek yollar bulmaya çalıştığı için dinamik olduğunu ileri sürer. Üretici güçlerin duraklaması fikri ya da tarihi üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışma üzerinden açıklayan kaba kuram, klasik siyasal iktisat gibi, soyut mekanizmaların yalıtılmış halde çalışmasına dayanan düz, tabakalaşmamış ontolojilerdir. Kapitalizmin somut, toplumsal tarihi bir şekilde bundan farklıdır -tunç kanunlarının soyut gelişimi değil, sermaye ile emek, rekabet eden sermayeler, farklı ülkeler ve devletler ile piyasalar vs. arasındaki somut ilişkiler. İktisadi eğilimler yalıtılmış halde bırakılmaz, fiili toplumsal bağlamları içerisinde görülmeleri gerekir.

Açıklayıcı Eleştiriler ve Felsefi Partizanlık

Eleştirel gerçekçilik dünyanın geçişsiz karakteri ve bizim ona dair olan geçişli bilgimizde ısrarlıdır. Bilgiyi hem mümkün hem de anlaşılabilir kalan şey dünyanın görelisi olarak sürekli ve yapılaşmış karakteridir. Ne var ki dünya hakkındaki bilgimiz, yalnız geçişsiz nesnenin doğası tarafından değil (tam da onun geçişsizliğinin kusursuz bilgiyi mümkün kıldığı iddia edilebilir), aynı zamanda geçişli olanın kaçınılmaz toplumsal niteliği tarafından da belirlenmiştir. Bilimsel gelişme yalnızca kuramın nesnesiyle olan ilişkisi temelinde değil aynı zamanda daha geniş toplumsal koşullar dahilinde süregiden bir pratik olarak (geçişli) bilginin toplumsal üretimine göre anlaşılmalıdır. Bhaskar'ın yazdığı gibi:

Geçişli boyutun tanınması, bilimsel inanışların artık içerikleriyle ayırt edilemeyeceğini akla getirir. Zira deneyimler ve yarattıkları olgular artık toplumsal olarak üretilmiş olarak görülmelidir ve toplumsal olarak üretilmiş olan toplumsal olarak değiştirilebilir (Bhaskar, 1997: 189).

'Emek biçimi'nin emeğin toplumsal niteliğini gizlediği gibi 'olgu biçimi' de çoğu zaman bilginin toplumsal ve tarihsel özgüllüğünü gizler. Klasik siyasal iktisadın doğal, atomistik olgular emeğin yabancılaşmış biçimi için mükemmel bir ortaktır. Açıklayıcı bir eleştiri; gerçek çıkar, ihtiyaç ve güdüler ile ortak bir doğa kavrayışı ortaya koyar. Bhaskar sosyal bilimin çalışma konusunun hem toplumsal nesnelere (inanışlar dahil) hem de bu nesnelere hakkındaki inanışları olduğunu yazar. Toplumsal fikirler ve bu fikirleri üreten toplumsal nesnelere arasındaki bağlantı gerçekçi eleştirinin temel bir yönüdür. Bu bağlantılar -inanışları nesnelleştirerek onların epistemik önemlerini azaltan empirisistlerce ve tarihsel bağlamı dışarıda bırakan idealistlerce- çoğu zaman görmezden gelinir (Bhaskar, 1986: 176).

Bilimin söylemlerarası eleştirel bir yanı vardır ve bu yüzden bir açıklamanın kabul edilmesi rakip ya da uyumsuz kuramların olumsuz biçimde değerlendirilmesini gerektirir. Bu kuramları eleştirel olarak değerlendirebilmek için tasvir etmeye çalıştıkları toplumsal nesnelere hakkında bazı iddialarda bulunmak ve neden diğer kuramların böyle bir kavrayış geliştiremediğine bakmak gereklidir. Bu nedenle;

(...) insani bilimlerin insan tarihindeki eleştirel rolü opsiyonel bir fazlalık değildir; bu rol onların açıklayıcı işlevlerine içkindir. Çünkü bu kaçınılmaz olarak fikirlerin teşhis ve tasvir edilmesine bağlıdır ve doğal olarak fikirlerin açıklanmasına doğru ilerler (Bhaskar, 1986:193).

İyi sosyal bilim, açıklayıcı bir eleştiriye denk düşer. Bu tür bir sosyal bilim başka kuramların yetersizliklerini eleştirmeli ve bu yetersizliklerin neden vuku bulduğunu açıklamalıdır. Belirli toplumsal nesnelere ve onların yanlış tasvir edilmeleri arasında bir bağlantı olup olmadığını araştırmak gerekir. Dünyaya ilişkin bazı fikirler hüküm sürüyorsa bunun neden böyle olduğunu açıklamak gerekir. Eğer bu fikirler yanlış ya da yetersizse daha iyi bir açıklama üretmek gerekir. Eğer toplumsal nesnelere ilişkin yanlış fikirler ve toplumsal nesnelere arasında bir bağlantı kurulabilirse, bunu o toplumsal nesnelere eleştirisi izler. Yalnızca kuram düzeyinde değil aynı zamanda dünyanın nasıl olabileceği ya da olması gerektiği üzerinden de bir alternatif ortaya konur.

Eğer toplumsal kuram ve toplumsal gerçekliğin nedensel olarak karşılıklı bağımlı olduğunu kabul edersek -yani toplumsal kuram toplumca pratik olarak koşullandırılmıştır ve toplumsal kuramın toplumda potansiyel radikal sonuçları vardır- o zaman ne kadar arzu edilir olursa olsun toplumsal kuramda tarafsızlık mümkün değildir. Bu bağlamda sosyal bilimsel kuramı değerlendirmede felsefe pratiği de kaçınılmaz biçimde siyasaldır. Aslında bunu inkar etmek siyasal bir duruş almaktır; bu ya toplumsal gerçekliğin, ya onu çalışmak üzere kullanılan yöntemlerin, ya da daha muhtemelen her ikisinin de *status quosunu* savunan muhafazakar bir duruştur. Eleştirel gerçekçilik, bu sorundan kaçmak yerine onun siyasal rolünü benimser. Eleştirel gerçekçilik bunu açıklık, farklılık ve tarihsellik gibi şeyleri vurgulayarak ve bunları inkar eden kuramları ifşa ederek yapar.

Eleştirel gerçekçiliğin toplumsal dünyanın incelenmesine dair tavrı toplumsal dünyanın yapısını ve karmaşıklığını vurgulamaktır. Yapıyı in-

celelemek bir yapının ya da bir yapılar topluluğunun hiyerarşik olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Eğer böyleyse, hangi yapıların baskın olduğu ya da nedensel önceliğe sahip olduğunu araştırmak gereklidir. Aynı şekilde toplumun karmaşıklığını incelemek, onun üstbelirlenmiş ve çelişkili niteliğini incelemektir. Toplumsal ilişkilerin ilişkiselliğinin teslim edilmesi de toplumsal formasyonun yeniden üretiminin zorunlu koşullarının araştırılmasını gerektirir. Eleştirel gerçekçilik, toplumsal yapıların görelilik olarak sürekli bir niteliği olduğunu ileri sürer. Ancak bu süreklilik niteliğinin yeniden üretiminin gerekleri değerlendirilmelidir. Dolayısıyla eleştirel gerçekçilik için toplumun yapısı sorunundan toplumun sürdürülmesi sorununa doğru gitmek meşru görünür. Eleştirel gerçekçilik bilinçsiz yeniden üretime ve bunu izleyen muhtemel bir sömürüye -artı değer alınması durumunda olduğu gibi- işaret ederek bu tür süreçlerin gerçek doğasını değerlendirebilecek ve bireysel niyetlerle insan pratiklerinin yeniden üretilen fiili sonucu arasındaki uzaklığı açıklayabilecek bir açıklayıcı eleştiri ihtiyacını vurgular.

Eleştirel gerçekçilik; toplumsal yapıların bazı nedensel güçler, toplumsal kimlikler ve çıkarlar yarattığını ve bunları failere dağıttığını da ileri sürer. Bu çıkarların yapısal bağlamlarında incelenmesi ve bu yapıların insan eylemi için getirdiği imkan ve sınırlılıkların değerlendirilmesi gereğine işaret eder. Eleştirel gerçekçilik, bu yapıların yeniden üretimi sorununu ortaya atarak onların dönüştürülmesinin mümkün olduğunu altını çizer. Bir sonraki adım, toplumsal failerin kolektivite oluşturdukları yerleri ve sahip olabilecekleri dönüştürücü kapasiteyi incelemektir. Dönüştürme eylemi bizzat failerin işidir, öte yandan toplumsal dönüşümün tasvir edilmesi siyasal analizin işidir ve böyle bir eylemin vuku bulduğu özgül tarihsel koşulların incelenmesini gerektirir. Eleştirel gerçekçilik kendini, dönüşümün mümkün olup olmadığı sorununu ortaya atarak açıklayıcı eleştirinin önemini göstermekle ve özgül yapısal, tarihsel koşulların araştırılması gereğinin altını çizmekle sınırlandırmalıdır.

Eleştirel gerçekçiliğin radikalliği, toplumsal hastalıklara siyasal bir çözüm olarak salık verdiği şeyden değil, toplum ve bilimsel pratik hakkında sorular ortaya atmasından kaynaklanır. Eleştirel gerçekçilik siyasal çözümleri sağlamaz ancak bu tür çözümlerin değerlendirilmesinin temelini sağlamaya yardımcı olur. Eleştirel gerçekçilik rakip toplumsal kuramlardan siyasal sonuçlar doğduğunu gösterebileceği gibi, gerçekçi bir analizden de çeşitli siyasal sonuçlar doğar. Eleştirel gerçekçilik, toplumsal bilimi değerlendirirken partizan bir tutum takmaz. Fakat bu, top-

lumsal kuramların varsayımları eleştirilerek ve toplumsal kuramın hatalarıyla bu fikirlerin bir şekilde yansıttığı, toplumsal gerçeklik düzeyindeki ilişkiler arasındaki bağlantı vurgulanarak yapılır.

Eleştirel gerçekçilik sadece toplumsal fikirleri değil, bu fikirleri meydana getiren toplumsal süreçleri de sorgular. Kabaca söylemek gerekirse, topluma ilişkin 'burjuva' fikirler o toplumun durumunu ve hakim yapı ve pratiklerini yansıtır. Tarihsel olarak burjuva kuramlarının toplumsal analizleri tarihdışı, fetişleşmiş bir dünya görüşünün damgasını taşırlar. Aksine sömürülenler ve ezilenlerin, sömürülenlerin sahip olmadığı ve aynı zamanda bastırmak isteyebilecekleri bir bilgide çıkarı vardır. Hem yanlış fikirlere hem de bunları üreten pratiklere dair bir eleştiri, Bhaskar'ın, örneğin kuram/pratik tutarsızlıklarını yatıtarak, hegemonik/yorumbilgisel dediği şeyin bir parçasıdır (1994: 94). Fakat bu bilimsel konular, toplum üzerine dikkatli bir çalışma yoluyla yürütülmelidir. İşçi sınıfının açıklayıcı bir bilgide çıkarının bulunması, bu bilginin sınıf bilincinden doğal olarak kaynaklanacağı anlamına gelmez.

Partizanlık savunumuz bize Althusser'in felsefenin rolü anlayışını hatırlatıyor. Althusser'in, felsefe "kuramsal pratiğin kuramı"dır şeklindeki 'bilimsel' görüşünü felsefe 'kuramda sınıf mücadelesi'ni temsil eder görüşü lehine terk ettiği hatırlanacaktır. Bu yeni kavrayışın sorunu felsefenin bilim pratiğiyle bağlantısının kopması ve tümüyle ideolojik bir savaş olarak düşünülmesidir. Bu yaklaşım Lenin ve Gramsci'nin işçi sınıfı hareketince kullanılabilecek olumlu, güçtüleyici bir güç olarak ideoloji kavrayışlarını benimser. Eleştirel gerçekçiliğin savunduğu şey, toplumsal kuramların toplumsal koşulların ürünü olması bağlamında daha olumsuz bir ideoloji kavrayışdır. Yanlış toplumsal kuramlar gerçek yapı, süreç ve ilişkileri açıklama yetersizliğini yansıtır. Eğer burjuva fikirler yanlışsa, 'proleter' bir alternatif ancak yanlış fikirler ile bu fikirlerin toplumsal gerçeklikteki kökenleri arasındaki bağlantıyı açıklayabilirse doğru olacaktır. Burjuva fikirlere karşı çıkmak başlı başına iyi bir şey değildir. Ne var ki, ezilenlerin sömürüye dayalı bir toplumun ideolojik ürünlerine karşı çıkmaktaki çıkarı, Roy Edgley'in ileri sürdüğü gibi, şu anlama gelir:

Fikirlerin pratik toplumsal ve siyasal bağlama materyalist biçimde dahil oluşu, özgül olarak da sosyal bilimin işçi sınıfı mücadelesine bilinçli olarak katılması, bilimselliği azaltmak bir yana, bilimselliğin olumlu bir koşuludur. Marx'ın bilimi ideolojik olduğu için daha kötüdür demek doğru değildir. Tam tersine, Marx'ın bilimi proleter ideoloji olduğu için bilimsel olarak çok daha iyidir (Edgley, 1983: 287).

Sonuç

Marksist kuram içindeki ana hatalar, analize felsefi bir şema dayatma çabasından kaynaklanma eğilimindedir. Bu durum, hem mekanik diyalektik materyalizmde, hem de bunu aşma çabalarında -ister praksis temelli Batı Marksizmi, ister savaş sonrası dönemin daha fazla eylem yönelimli 'klasik Marksizm'i olsun- vuku bulur. Eleştirel gerçekçilik buna karşı, Marksizmin tez ve yöntemlerinin eleştirel biçimde değerlendirilmesine izin verirken Marksizmin bilimselliğini vurgulamak amacıyla felsefeyi Marksizmden ayırmaya çalışır. Tam anlamıyla, felsefe, ikinci düzey bilgi olarak, bize dünyanın işleyişinden ve bu işleyişe ilişkin bilgimizden kaynaklanacak muhtemel eylemlerden bahsedemez. Ancak felsefe, dünya üzerine bilgimiz ve onu açıklamaya çalışan çeşitli kuram ve ideolojiler hakkında yorum yapabilir. Eğer bize dünya hakkında birinci düzey bilgiyi veren felsefe değil bilimse, felsefenin görevi bize bu bilgi hakkında ilk düzey bilgiyi, yani dünya hakkında ikinci düzey bilgiyi vermektir. Bu önemli bir görevdir. Toplumsal kuramın çeşitli yanlarını netleştirmemize ve tüm örtük ontolojileri açık hale getirerek, neyin önemli ve neyin ideolojik olduğuna karar vermemize yardım eder. Bu zemin hazırlama rolü, bir kopuşa yol açabilir; bilimsel yöntem sorularını netleştirerek bilimsel pratiği devrimci bir şekilde dönüştürebilir ve dünyaya ilişkin daha iyi bir bilgiye erişmemize yardım edebilir.

Eleştirel gerçekçilik kendi başına, "durum şöyle olduğu için arkasından şu şu gelir" demenin ötesine geçemez, ama en azından bu iddialı akıl yürütme biçimini ortaya koyabilir ve Marksist sosyal bilimsel tezler vasıtasıyla bu yöntemi bilimsel örneklerle geliştirebilir. Eleştirel gerçekçilik, ya da felsefe, ikinci düzey bir eleştiri olarak "dünyanın bu şekilde olmasının sonuçları nedir", diye sormasına dahi en azından dünyanın bu şekilde olmasını ele alan bir kuramın sonuçlarının ne olduğunu sorabilir.

Ne var ki felsefe ve sosyal bilim arasındaki ayrımın dair bu şema yine de sorunludur. Zira kağıt üzerinde pürüzsüz ve açık görünse de gerçek biraz farklıdır. Hem sosyal bilim hem de sosyal bilim felsefesi açıklamaya çalıştıkları toplumsal dünyaya gömüldürler. İnceledikleri toplumun hem birer eleştirisi hem de birer ürünüdürler. Dahası, felsefe kavramsal bir pratikken, toplumsal felsefe de hatırı sayılır bir kavramsal bileşeni olan toplumsal kuramı ele almak zorundadır ve dolayısıyla da daha önceden yorumlanan bir gerçekliği ele almış olur. Bu nedenle toplumsal felsefenin ve sosyal bilimin iddialarının bir şekilde çakışması ve toplumsal iddia ve yargıların felsefi zemin hazırlama işini izlemesi kaçınılmaz-

dır. Hiç bir "sıkı felsefe" bunun üstesinden gelemez ve bu, felsefe, sosyal bilim ile toplum arasındaki ilişkiye içkindir.

Bu durum, zemin hazırlayıcı olarak eleştirel gerçekçilik fikrini zayıflatıyor gibi görünebilir ama aslında felsefe ve sosyal bilim arasındaki bağlantı bu rolün önemini arttırmaktadır. Elbette sosyal bilimin zemin hazırlayıcının rolünü etkilemesini engellemek imkansızdır. Ama öyleyse daha genel olarak bilginin toplumsal karakterinden kaçmak da imkansızdır. Bilgi ve bilimselliğin eksik ve yetersiz olacağını bilsek de yine de bilgi ve bilimsellik için çabalanır. Aynı şekilde Marksist kuram bütünlüğün öneminde ısrarlıdır ve 'bütünlük' asla tümüyle bilinemeyecek olsa da bu bilgiye erişmeye çalışır. Bu durumlarda önemli olan çabalama sürecidir. Bir zemin hazırlayıcı olarak felsefenin durumunda bu rolün hakkıyla yerine getirilemeyeceğini ve felsefe ile sosyal bilimin kaçınılmaz olarak iç içe geçeceğini kabul etmemiz gerekir. Yine de eleştirel gerçekçilik (kendini bu kabule dayandırarak) Marksizm için bir zemin hazırlayıcı olmak için çabalamalıdır; açıklayıcı kalmak için ayrı kalmaya çabalamalıdır. Zemin hazırlayıcının rolüne ilişkin anlayışımız diyalektikleştirilmelidir ki, bu ayrılmanın hem gerekliliğini hem de imkansızlığını kabul edelim.

Eleştirel gerçekçiliğin birinci rolü bu zorluklardan kaçmak yerine onları vurgulamaktır. Zemin hazırlama rolünün eleştirel bir biçimde irdelenmesi zemin hazırlayıcının ilk görevi olabilir. Bir sonraki adım felsefi ve toplumsal kurama bulaşan toplumsal ve siyasal iddiaları açık hale getirmek olabilir. Eleştirel gerçekçilik, bu iddiaların toplumla olan ilişkisini ve eleştirel mi yoksa itaatkar bir rol mü oynadıklarını değerlendirmelidir. Althusser, felsefe yalnızca kuramdaki sınıf mücadelesidir derken hatırlıysa da, toplumun sınıfsal yapısı kesinlikle tüm toplumsal kuram, felsefe ve söylemlerin gelişmesinde hayati bir rol oynar. Bu bilginin geçişli doğasından kaynaklanır. Hakikaten açıklayıcı bir toplumsal kuram çabası burjuva toplumuna dair hakim burjuva kuramlardan kopabilmelidir.

Perry Anderson'a gelecek olursak, O, 'Batı' Marksizminin felsefi tavrını pratikten ayrılmasıyla bağlantılandırırken, Troçkist bir görüş açısından yazdığından, işçi sınıfının mücadeleleriyle bir bütün oluşturmasının 'klasik' Marksizmin üstünlüğünü garanti ettiğini düşünüyordu. Daha sonra bunun bir hata olduğunun farkına vardı. Bu, epistemolojik meselelerin kuram ve pratiğin birliğine indirgenmesi ve klasik Marksizmi eleştirel bir incelemeden korumaya yönelik bir çabaydı (Anderson, 1979: 112). Anderson'ın formüle etmeye başladığı sorun şudur: Batı Marksizminin çeşitli hatalarını -Lukacs'ın şeyleştirme ve sınıf bilinci üzerine görüşleri,

Sartre'in bütünlüğü azlık ve praksis yoluyla kurması, Habermas'ın sistem ve yaşam dünyası arasında yaptığı Kantçı ayırım ya da Althusser'in bilimciliği gibi şeyler- reddedersek geriye dayanabileceğimiz ne kalır? Savaş sonrası dönemin 'klasik' Marksizmi yeterli derecede bilimselliğe ve açıklayıcı güce sahip midir yoksa o da şematik varsayımlar tarafından istila mı edilmiştir? Sorun, son yüzyılın başından beri Stalinizmin ve reformizmin tüm alternatiflerinin ya 'Batılı' Marksist ya da 'klasik' Marksist olarak kategorize edilmiş olması gibi görünüyor. Belki de bu Andersongil sorunun çözümü, eleştirel gerçekçiliği benimsemek ve onun zemin hazırlama çalışması yoluyla kendimizi gereksiz şeylerden kurtarmaktır ki yalnızca Marksist olmaya geri dönebilelim.

Çeviren: Ebru Deniz Ozan

Kaynakça

- Althusser, L. (1979) *For Marx*, London:Verso.
- Althusser, L. and Etienne Balibar (1979) *Reading Capital*, London:Verso.
- Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*, London:Verso.
- Archer, M. (1995) *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University.
- Bhaskar, R. (1986) *Socialist Realism and Human Emancipation*, London:Verso.
- Bhaskar, R. (1989a) *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Bhaskar, R. (1989b) *Reclaiming Reality*, London:Verso.
- Bhaskar, R. (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford: Blackwell.
- Bhaskar, R. (1993) *Dialectic*, London:Verso.
- Bhaskar, R. (1994) *Plato Etc.*, London:Verso.
- Bhaskar, R. (1997) *A Realist Theory of Science*, London:Verso.
- Collier, A. (1989) *Scientific Realism and Socialist Thought*, Hemel Hempstead:Harvester Wheatsheaf.
- Collier, A. (1994) *Critical Realism*, London:Verso.
- Edgley, R. (1983) "Philosophy", McLellan, D. (der.) *Marx: The First Hundred Years* içinde, Glasgow: Fontana.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Avon.
- Giddens A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.
- Joseph, J. (1998) "In Defence of Critical Realism", *Capital & Class*, 65.

- Joseph, J. (1998) " Realistic Organisation? ", *Historical Materialism*, 3.
- Joseph, J. (2000) " A Realist Theory of Hegemony" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(2).
- Joseph, J. ve Kennedy, S. (2000) "The Structure of the Social", *Philosophy of the Social Sciences*, 30 (3).
- Korsch, K. (1970) *Marxism and Philosophy*, London:New Left Books.
- Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*, London:Macmillan.
- Lawson, T. (1997) *Economics and the Reality*, London:Routledge.
- Lefebvre, H. (1968) *The Sociology of Marx*, Harmondsworth:Penguin.
- Lenin, V. (1961) *Philosophical Notebooks*, London and Moscow: Lawrence and Wishart.
- Lenin, V. (1976) *Materialism and Emprio-Criticism*, Peking:Foreign Languages.
- Lukacs, G. (1971) *History and Class Consciousness*, London:Merlin.
- Marx, K. (1973) *Grundrisse*, Harmondsworth:Penguin.
- Marx, K. (1975) "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", Marx, K. *Early Writings* içinde, Harmondsworth:Penguin.
- Marx, K. (1981) *Capital*, cilt 3, Harmondsworth:Penguin.
- Plekhanov, G. (1920) *Fundamental Problems of Marxism*, Moscow:Foreign Languages.
- Salvodari, M. (1990) *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*, London:Verso.
- Sartre, J. (1976) *Critique of Dialectical Reason*, cilt. 1, London:Verso.
- Sayer, D. (1979) *Marx's Method*, Hassocks: Harvester.
- Thompson, E. P. (1968) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Philosophy*, London:Merlin.
- Trotsky, L. (1977) *The Transitional Programme for Socialist Revolution*, New York: Pathfinder.