

# Faillik ve Topluluk: Eleştirel Realist Bir Paradigma<sup>1</sup>

David L. HARVEY<sup>2</sup>

## Giriş

Roy Bhaskar son yirmi yıldır sosyal bilimlerdeki en karmaşık bazı problemleri ele aldı. O, deneysel yöntemin -postmodernizmin etkili eleştirisini içeren- bir felsefi savunusunu gerçekleştirdi ve faillikle ilişkili kavramların natüralist sosyal bilimsel açıklama biçimleriyle nasıl bütünleştirilebileceğini gösterdi. *Eleştirel Realizm* olarak bilinen felsefi bir perspektiften hareket eden Bhaskar sosyal bilimlerdeki altmış yıllık idealist hegemonyayı sorguladı.<sup>3</sup> Eleştirel realizm, Bhaskar'ın özenli çabalarıyla, pozitivistimin önceki etkisini yitiren çizgisi ile hermeneutik analizlerin kontrolsüz özelemleri arasında bir orta yol bulma girişimidir. Neticede, eleştirel realizm, yorumcu teorinin çoğu açmazından keskin bir dünyanın nesnel gerçekliği ve bilim adamlarının bu

<sup>1</sup> David L. Harvey, "Agency and Community: A Critical Realist Paradigm" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32:2, (2002), s. 163-194.

<sup>2</sup> Çeviri: Ümit Tatlıcan

<sup>3</sup> Bhaskar'ın ve eleştirel realist bir paradigma geliştirmeye çalışanların yazılarından oluşan mükemmel bir derleme Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson ve Alan Norrie'nin editörlüğünde yayınlanan *Eleştirel Realizm: Okuma Metinleri*'nde (1998) bulunabilir. Bhaskar'ın eleştirel realist perspektifi üzerine tanıtıcı iyi incelemeler Andrew Collier'in *Eleştirel Realizm: Roy Bhaskar'ın Felsefesine Giriş*'te (1994) ve Andrew Sayer'in *Sosyal Bilimde Yöntem: Realist Bir Yaklaşım*'da ([1984]/1992) bulunabilir.

nesnel gerçeklik hakkında söyledikleri ayrımı yaparak uzak durur. O ayrıca, doğadaki diğer varlıklardan farklı olarak, insanların kendi toplumsal dünyalarını aktif bir biçimde ürettikleri gerçeğini göz ardı etmeden sosyal bilimlerde natüralist açıklamaları onaylar.<sup>4</sup> Bir zamanlar hegemonik merkezlerini oluşturan metodolojik ve ontolojik temeller artık ciddi bir biçimde sarsıldığı için, bu reformist ‘üçüncü yol’ özellikle sosyal bilimlerde olumlu karşılanmıştır. Gerçekte Bhaskar bu farklı parçaları bir araya getiren ve merkezî bir sorunsal etrafında sentezlerini yapan çok az kişiden biridir. Bhaskar bu sentez nedeniyle giderek daha fazla sosyal bilimcinin ilgisini çekmektedir.<sup>5</sup>

Bu ilgi artışı bağlamında artık eleştirel realizmi ele alma ve ilişkili iki soru sorma zamanı gelmiş görünmektedir. İlk olarak, eleştirel realizm sosyal bilimlerini nerede konumlandırır? İkinci olarak, sosyal bilimlerde eleştirel realizmin gelecekteki gelişimine nasıl katkıda bulunabilir? Bu makalenin açılış bölümlerinde ilk soruyu eleştirel realizmin temel ilkelerini betimleyerek ve Bhaskar’ın çalışmasının bir *eleştirel sosyoloji* inşa edecek etkili bir paradigma sunduğunu göstererek açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Makalenin kalan kısmında ikinci soruyu ele alacak ve sosyal bilimlerde eleştirel realizmin gelecekteki gelişimine, onun soyut felsefî kavramlarını araştırdığı maddî pratikler içinde temellendirebilecek somut önermelere dönüştürerek katkıda bulunabileceğini göstereceğim.

Her iki soruyu araştırırken Bhaskar’ın *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli* üzerine kurulu bir dizi şemaya başvuracağım.<sup>6</sup> Bu şemalar Bhaskar’ın

<sup>4</sup> Bhaskar Eleştirel Realizmi geliştirirken T.W. Adorno’nun *materyalist yöntem*ine benzer bir negatif diyalektik başvuru (Buck-Morss, 1977). Yorumlama-nesnelinin yorumlayıcı niyetlerinden önce ve nispeten bağımsız olarak var olduğunu öne süren Bhaskar, kültürel hermeneutik’in tekbenli aşırılıklarını eleştirmek için eski pozitivistlerin natüralist ön-kabullerine başvurur: yorumlayan-özne kendi yorum-nesnesini nadiren bizzat kendisi inşa ettiği için, araştırma-nesnesinin önemli bir özelliği *önceki praksisler ve niyetlerin* ürünü olmasıdır. Önceki praksisler ve niyetleri öznenin yorumunu eleştirel olarak değerlendirebilecek örtük bir temel sağlar. Bhaskar, ayrıca, pozitivistin bilgi üretimini şeyleştirme eğilimini dengelemek için şu hermeneutik iddiaya başvurur: bütün insan bilgileri, doğa bilimlerindekiler bile tarihsel ve sosyal olarak inşa edilir. Bhaskar ayrıca, bilimin tarihsel olarak konumlanmış -bireysel üretimin ve tarihsel yanlışlıkların bütün temel izlerini taşıyan- bir etkinlik olduğunu vurgular. Eleştirel Realizm, bu iki taraflı eleştiriyi kullanarak, bilimsel natüralizm ve idealizmi birbirinden ayıran derin görüş ayrılıklarını ele alır ve bunu yaparken, bir spekülâtif sosyal teori sistemini felsefî ana hatlarıyla ortaya koyar.

<sup>5</sup> Eleştirel realist hareketin liderleri I. dipnotta belirtilen okuma metinlerinde bulunabilir (*Eleştirel Realizm: Okuma Metinleri*, 1998). Ayrıca, Paul Secord (psikoloji), Peter Manicas (sosyoloji) ve Ernest House (Eğitim Değerlendirme) bu ülkedeki sosyal bilimciler arasında Eleştirel Realizmin ilkelerinin geliştirilmesinde merkezi bir rol oynarken. İngiltere’de benzer bir rolü Andrew Collier (felsefe), Andrew Sayer (sosyoloji) ve Tony Lawson (iktisat) üstlenir.

<sup>6</sup> Önerilen bu yaklaşım Profesör Margaret Archer tarafından kullanılan büyük ölçüde benzer:

Netice olarak, Bhaskar’ın çalışması büyük dikkat çekmiştir, çünkü açıkça onun oluşum kavramına dayanan ontolojik realizmi Bireycilik ve Bütüncülük arasında bir orta yol bulmayı çok iyi başarmış görünen sosyal teorik bir çerçeve geliştirmek için kullanılmıştır... [Bhaskar’ın]... *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* başlı başına bir sosyal teori olduğu iddia edilebilir. Kuşkusuz bu model eksiktir (felsefî yar-

*dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* temel felsefi çıkarımlarından hareketle oluşturduğum sosyolojik modeller biçiminde ilerlemektedir. Bu makale, hem *somut insan toplumlarının* yeniden-üretimini hem de insanî failliğin özgürleştirici dinamiklerinin tamamlayıcı bir betimlemesiyle son bulmaktadır. Makalenin kapanış bölümlerinde bu betimlemenin nasıl gerçekleştirilebileceğini göstereceğim. Kapanış bölümlerinde *sosyal psikolojik bir eleştirel paradigma* oluşturmak için Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeliyle* Georg Simmel'in (Etzkorn, 1968: 11-46) 'kendini yetiştirmenin diyalektiği' üzerine yazılarının bir sentezini yapmaya çalıştım. Aslında, bu makale kelimenin en gerçek anlamında 'diyalektik'tir -zira burada Bhaskar'ın felsefi düşüncesinde örtük olan mantıksal unsurları inceledim ve sosyolojik açıklamalara dönüştürdüm.

## I. Transendental Realizm

'Eleştirel realizm' terimi doğrudan Bhaskar'a ait değildir, onun sosyal bilimler felsefesine katkısını anlamak için merkezi önemde olan iki deyimden alınan terimlerden oluşturulmuştur: *transendental realizm* ve *eleştirel natüralizm*. Transendental realizm Bhaskar'ın felsefi ontolojisinin temelini oluşturur ve kendi realist bilim anlayışını geliştirirken kullandığı argümanı ifade eder. Eleştirel natüralizm, aksine, doğrudan metodolojik bir soruya, "toplumun gerçek bir doğa bilimi mümkün müdür?" sorusuna dayanır.

Bhaskar transendental realizm kavramını *Realist Bir Bilim Felsefesi*'nde ([1975]/1977) geliştirmiştir. Bhaskar burada bilimlerdeki, özellikle deneysel bilimlerdeki natüralist açıklamaları yeniden konumlandırmaya çalışır. O argümanını Kant'ın transendental idealist tündengelimi bağlamında biçimlendirir. Kant bilimsel bilginin temel kategorilerini -yani, bilimin doğruluk-iddialarını meşrulaştırabilecek, insanın anlama yetisinin bir parçası olduğunu düşündüğü *apriori* ilkeleri- ortaya koymaya çalışır. Kant çalışmasında bu *apriori* temellendirici noktaları araştırmaya bir akıl şemasıyla başlar. Yani, başlangıçta geçici olarak David Hume'un radikal empirizminin doğru olduğunu ve bütün bilimsel bilgilerin zorunlu olarak *dünyusal kesinlik* içinde temellendirildiklerini varsayar. Bu varsayımdan hareketle ünlü 'epistemolojiye dönüş'ü yapar ve şu

---

düncü görevi üstlenebilmesi bizim için görevin tamamlandığı anlamına gelmez), aksine bu temel eksiklik onun morfojenetik/statik yaklaşımıyla tamamlanıp tamamlanamayacağı ve desteklenip desteklenemeyeceğini araştırma fırsatı sağlar (Archer, Bhaskar, Collier, *et al.*, 1998: 357).

Archer'ın Morfojenetik/Statik yaklaşımı ve burada sunulan model zaten Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nde yer alan fikirleri sosyolojik olarak tamamlayabilecek ve destekleyebilecek bir girişim olarak görülebilir.

soruyu sorar: Dünyaya ilişkin duyu-verilerimiz özünde doğruysa, *tutarlı bir duyu-verileri açıklamasının kavramsal olarak mümkün olması* için elimizde hangi *apriori kategorilerin* olması gerekir?

Kant *apriori* -doğruluğu deneyimlerden bağımsız- bilgiyle ilgilendiği için, yöntemi bir transendental tümdengelim biçimini alır. Yani, Kant'ın bilgi biçimleri konusundaki kategorik tümdengelim empirik bir sınamaya müracaatı gerektirmez, zira *apriori* bilgi iddialarına sadece mantık kurallarına uyarak ulaşılabilir. Kendi transendental tümdengelimini formüle ederken mantıksal totolojiler ve çelişiklere düşmekten uzak durmaya çalışmak yeterlidir. *Kant'ın transendental yönteminin özü budur*. Kant, bu öncüllerden hareketle kendi 'Kopernik Devrimi'ni başlatır ve bilimin tutarlı bir açıklayıcı söylemi sürdürmek için gerek duyduğu asgari kategorilerin listesini çıkararak ve bunları sistematik olarak doğrulayarak bilimsel yöntemi yeniden konumlandırmaya çalışır. Kant, bu yöntemin bir sonucu olarak, (daha karşı-sezgisel bir biçimde) bir bilimsel bilgi-nesnesinin *gerçekte* bilgi olarak nitelendirilebilmesi için onun insanın anlama yetisinin merkezî bir parçası olan *apriori* kategorilere uygun olması gerektiği sonucuna ulaşır, ancak tersinin geçerli olduğunu düşünmez.

Transendental realizmde Kant'ın asıl sorusunun düzeni tersine çevrilerek önerdiği prosedür ayakları üzerine oturtulur. Bhaskar şu soruyu sorar: Bilimsel araştırmanın bulgularının ve düzenli pratiklerinin doğru olduğunu varsayarsak, bilimsel bilginin mümkün olması için *dünyanın yapısının* neye benzemesi gerekir? Bhaskar, bu soruyla, kendi 'Ontolojiye Dönüş'ünü Kant'ın 'Epistemolojiye Dönüş'ü karşısında konumlandırır. Yani, Bhaskar'a göre, bilimsel bilgi kategorilerinin dünyanın nesnel yapılarına uygun olması gerekir. Bhaskar, bu dönüşten yararlanarak, bilimsel bilgi ve *pratiğin* yapısının (bilimin ilerleyen, birikimli doğasının, maddenin yapısını ve içkin dinamiklerini giderek daha fazla kavramasının) bilim adamlarının maddî gerçekliğin bazı *apriori* özelliklerini ortaya koymalarını mümkün kıldığını iddia eder. Dolayısıyla, dünya gündelik deneyimlerle doğrudan ulaşılamayan [kavranamayan] bir dizi kompleks maddî varlık ve nedensel süreçten meydana gelir. Ayrıca, bilimsel bilginin yapısı ve ilerleyen, birikimli doğası bu kompleks varlıkların ve nedensel güçlerinin yapısal olarak birbirlerine indirgenemeyen bağımsız bazı gerçeklik düzeyleri oluşturacak biçimde "ontolojik olarak tabakalaştıkları"ni gösterir. Dahası, bu tabakalar, her düzeyin kendini oluşturan daha temel tabakada içkin yeniden-üretici mekanizmaların ürünü olması bakımından, *oluşumsal gerçekliklerdir*; ancak yine de bu 'oluşumsal tabakalar' daha temel tabakalar ve yapılara indirgenemez. Son olarak, bu tabaka-

lar hiyerarşik bir biçimde yapılanmış ve ontolojik katmanlar oluşturacak tarzda gevşek bir biçimde bir araya gelen, tarihsel olarak [değişime] ‘açık’ sistemlerdir.

Yukarıdaki sözlerden, bilimin araştırdığı dünyanın, içkin güçleri gündelik deneyimleri üretecek biçimde etkileşim hâlinde olan çeşitli özerk maddî varlıklar ve üretici mekanizmalar öbeklerinden meydana geldiği sonucu çıkar. Nedenel hareketler, *karşılıklı etkileşim içindeki* varlıklar yüzünden, çoğu kez, tarihsel olarak inşa edilen, evrimleşme hâlindeki öbekler üretecek biçimde düzenli ritimler içinde işleyen ‘doğrusal-olmayan geri-beslemeler’ biçimi kazanır. Bilimsel araştırmanın gerçek nesnesi bu açık, etkileşim içindeki şeyler ve ‘olumsal eğilimler’ dünyasıdır. Ancak, bu etkileşimlerin doğrusal-olmayan doğası nedeniyle, doğal ortamlarda nedensellik titiz kontrollü laboratuvar deneylerinde üretilen öngörülebilir örüntüleri nadiren sergiler. Netice olarak, varlığı kontrollü koşullar altında ortaya çıkarılan bilimsel yasalar laboratuvar dışındaki sonuçları öngörmek için kullanıldıklarında, ulaşılan sonuçlar dogmatik öngörülere dayalı eski bilimde varsayılan nedenel düzenliliği nadiren sergiler. Bu paradoksla yüzleşen Bhaskar’a göre, bilim adamlarının geçerli bir bilimsel yasaı neyin oluşturduğu konusunda daha esnek bir tanımı benimsemeleri gerekir. Yani, dünyanın açık [olumsal] doğası dikkate alınırsa, kompleks, dinamik süreçleri betimleyen nedenel önermelerin *olgular-üstü önermeler* -yani, eğilimsel veya olasılıklı sonuçlar terminolojisi içinde çerçeveselendirilen önermeler- biçimini kazanması gerekir. Bilimsel yasaları *normsal önermeler* olarak alan eleştirel realizm, deneysel yöntemi sadece yeni-keşfedilen bir güvenilirlik atfederek yeniden konumlandırmaya çalışır, aynı zamanda açık, tarihsel olarak evrilen sistemlerin bilimini yapmanın mümkün olduğunu gösterir. *Bir bütün olarak* ele alındıklarında, Bhaskar’ın transendental realist ontolojisinin öztünü dünyanın yapısı ve özerkliği hakkındaki bu transendental tündengelim oluşturur.

## II. Eleştirel Natüralizm

Bhaskar, ikinci temel eseri *Natüralizmin İmkânı: Çağdaş Beşeri Bilimlerin Felsefî Bir Eleştirisi*’nde ([1979]/1989), ‘doğa yasaları’ gibi ‘toplumun ve insan davranışının yasaları’ndan da söz edip edemeyeceğimizi sorar. Cevabı olumlu olsa da, sosyal bilimlerin inceleme-nesnesinin kendine has doğasını -yani, insanî failliğin belirleyici uğrağını ve toplumsal kurumların eylemlere indirgenemezliğini- dikkate alarak, bu cevabı önemli ölçüde sınırlar. Bu sınırlı olumlamanın ürünü *eleştirel natüralizmdir*.

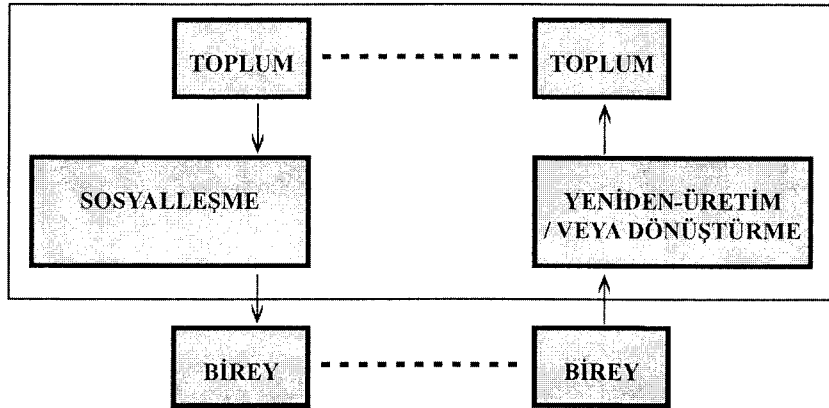
Bhaskar, transendental yöntemini sürdürürken, natüralizm savunusuna "... toplumlar ve insanlar bilgi-nesnelimiz olmalarını mümkün kılabilecek hangi özelliklere sahiplerdir?" sorusuyla başlar ([1979]/1989: 13). Fakat bu soruyu 'doğrudan' cevaplandırmak yerine, görüşünü Emile Durkheim, Max Weber ve Peter Berger'in yaklaşımlarının *içerden bir eleştirisiyle* geliştirir. Sadece içerden eleştiriyi ortaya koyduğu *Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli* (1979/1989: 31-37) *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli* olarak adlandırdığı şeyin öncüsüdür.

*Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli* Şekil 1'de sunulmuştur. Şemanın sol tarafında karşımıza birbirlerine indirgenemeyen bir üçlü çıkar:

Toplum ⇔ Sosyalleşme ⇔ Birey

Makaledeki sonraki bütün tartışmalarda ok işaretleri nedensel yönleri göstermektedir. Dolayısıyla, bu sıradüzeni Toplum ve nedensel güçlerini Birey karşısında betimler -yani, Peter Berger'in (1963: 93-121) "İnsanın İçindeki Toplum" olarak adlandırdığı ve bizim "*Toplum İnsanı Yaratır*" modeli olarak adlandıracağımız şeyi ifade eder. Soldaki perspektif güçlü kurumların bireylerin şekillendirilmeye açık, büyük ölçüde uyarımsal davranışlarını biçimlendirmede oynadığı rolü vurgular. İnsanî failliği ve gündelik hayatın yeniden-üretilmesi ve dönüştürülmesindeki rolünü göz ardı eden soldaki model, toplumun güçlerini şeyleştirme ve insanî failliğin esasen bir karşılıklı yeniden-üretim sürecindeki rolünü göz ardı etme eğilimindedir. Bhaskar bu tek yanlı soyutlamayı Emile Durkheim'in sosyolojisiyle ilişkilendirir ve *Durkheimci Kalıp-Yargı* olarak adlandırır (Bhaskar [1979]/1989: 31-32).

Şekil 1. Bhaskar'ın Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modeli



Şemanın sağ tarafı soldakinin tersini ifade eder. Nedensel oklar tersine çevrildiğinde karşımıza şöyle bir nedensel ardışıklık çıkar.

Birey ⇔ Yeniden-Üretim/Dönüşüm ⇔ Toplum

Durkheimci Kalıp-Yargının aksine, sahnenin merkezini *Homo Faber* alır ve toplumsal faillik toplumu rutin bir biçimde yeniden-üreten ve bazı durumlarda dönüştüren bir güç olarak betimlenir. İlk üçlünün aksine, burada insan emeği (hem maddî hem öznel uğraklarında) aktif, biçimlendirici bir etkiye sahiptir. Bu yüzden, kurumsal yapılarda insanların birbirlerine ve kollektif ürünlerine yükledikleri anlamların izlerini görmek mümkündür. Tersine çevrilen özdeyiş “*İnsan Toplumu Yaratır*” böylece *Toplum/Kişi Bağlantısının* bu ikinci uğrağını ifade eder. Bhaskar’a göre, bu ikinci uğrağın somut ifadesi Max Weber’in toplumsal eylem teorisidir ve bu yüzden *Weberci Kalıp-Yargı* olarak adlandırılır. Durkheimci Kalıp-Yargıda olduğu gibi, bu Toplum/Kişi Bağlantısı okuması da aynı ölçüde tek yanlı ve aksi yönde, fakat aynı ölçüde kusurlu bir okumadır. Durkheimci Kalıp-Yargı failliğin güçlerini anlamakta yetersizken, Weberci Kalıp-Yargı karşı yönde çok daha ileri gider ve insanî faillige açık özgürlüklerin inşa düzeylerini abartır. Bu yüzden, Weberci Kalıp-Yargıda Durkheimci ‘Şeyleştirme’nin yerini ‘İradecilik’ miti alır.

Birbirine tamamen karşı bu ‘yarım doğrular’la çalışırken, onları, her ikisinin çelişkili özlerini -diyalektik olarak- koruyan daha üst düzey bir tamamlayıcılık içinde bir araya getirmek çoğu kez mümkündür. Bu tür bir karşıtların birliği ‘sosyalleşme’yi ve ‘yeniden-üretim/dönüşüm’ü toplumlar ve bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini yeniden-ürettikleri *gerekli dolaylanmalar* olarak tanımlayarak, onların tipik anlamlarını dönüştürür. Bhaskar’ın yapmayı amaçladığı şey kesinlikle budur. Ancak onun, daha fazla ilerlemeden, alternatif bir diyalektik çözüm ortaya koyması gerekmektedir. Bu yüzden, Bhaskar Peter Berger’in (Berger and Luckman, 1966; Berger and Pullberg, 1965) “Toplum İnsanı Yaratır” ve “İnsan Toplumu yaratır” özdeyişlerini diyalektik olarak yapılandırılmış bir sosyolojik anlayış içinde birleştirmeye çalışır.

Bu iki söz, birlikte alındıklarında, Berger’in ortak-belirlenim diyalektiğinin özünü ifade eder. Ancak bu birlikteliğin sergilediği bu ciddi *Hatalı Karşıtlıklar Özdeşleştirilmesi* ortak-belirlenim diyalektiğini zedeler. Yani, Bhaskar’a göre ([1979]/1989: 32-35), nasıl toplum insanı doğrudan yaratmıyorsa, insan da toplumu doğrudan yaratmaz. Bhaskar toplumun bireyi sadece ve sadece *birçok toplumsal ilişki içinde yer aldığı* sürece sosyalleştirebileceğini söyleye-

rek Berger'in açıklamasına şiddetle içerden saldırır. Tersine de doğrudur: toplum asla bireysel arzuların doğrudan yapılara dönüşmesi değildir. İnsanın üretken güçleri yapıların genişletilebileceği ve gerçekleştirilebileceği *araçları gerektirir*. Bu yüzden, Berger'in diyalektiğinde eksik olan şey, toplumu ve insanî failliği bir araya getiren dolayımlayıcı süreçlerin görelî özerkliğidir.

Ancak burada bir problem vardır, zira *Homo Faber*, uyku hâlindeki [potansiyel] güçlerini gerçekleştirmek için her zaman mevcut roller, gereçler, toplumsal uzlaşımlar ve ideolojiler komplekslerine bağlıdır. Bu zorunluluk *Homo Faber*'in, her zaman, kendi üretken stratejileri ve niyetlerini eldeki araçların doğasına uyarlaması gerektiğini gösterir. Ayrıca, bu dolayımlayıcı üretim araçları, daha önce *-tarihsel diğerlerinin* gerçekleştirdikleri- projeler [amaçlar] içinde ortaya çıktıkları için, indirgenemeyen, çoğu kez söze dökülmeyen taleplerini faillik ve toplumun birbirini yeniden-üretme veya dönüştürme biçimine dayatırlar. Marx'ın (1969: 15) "yaşayan varlığın beynine bir kâbus gibi çöken tarihin ölü eli" benzetmesiyle veya Sartre'in (1976: 64-70, 318-344) *practico-inert*in alanı deyimiyile kastettiği şey bu durumdur.

İnsanların dünyaya kendi damgalarını vurabilmek için adapte olmaları gereken *varoluş nedenlerini* bu karşıt sembolik ve maddî araçlar mümkün kılar. Hatta böylece, emeklerimiz -son noktası her zaman açık olan oluşum hâlindeki evrimci bir örüntü içinde konumlanmış- tarihsel edimler oldukları için, daha önceden üretilen sonuçları yeniden-üretecek hiçbir üretken kesin strateji yoktur. Dolayısıyla buradaki paradoks, *geleneksel olarak* geçmişte aynı sonuçları birçok kez *yeniden-üreten* aynı araçsal rejimin, her an kontrolden çıkarak, çoğu kez anomik ilişkilere yol açabilmesi, hızla bir yangın yerine dönebilmesidir. Mevcut 'doğrusal-olmayan dinamikler' terminolojisine başvurursak, tarihsel olarak derin köklere sahip kültürel ve toplumsal yeniden-üretim süreçleri, doğası gereği, *başlangıç koşullarından etkilenmeye açıktır*. Bu yüzden, bu etkilenmeye açıklık belirli koşullarda çoğu kez tekrarlar sonucunda genişleyebilen üretim girdilerinde (veya işleyiş düzenlerinde) küçük hataları veya sapmaları mümkün kıldığı için, hayatın sıkı testlerinden geçmiş stratejiler veya geleneksel teknikler zamanla kökten farklı sonuçlar üretebilir. Kuşkusuz, sonuçların bu öngörülemez *patika bağımlılığı* Bhaskar'ın modelini oluşturan her iki üçlüde belirsizlikler ve olumsuzluklara yol açabilir.

Böylece Berger Durkheimci ve Weberci kalıp-yargıları bir araya getirmeye yaklaşırsa da, bu dolayımlayıcı yapılara son kertede yeterli özerklik tanımaz ve böylece diyalektik karşıtlıklar ortadan kaybolur. Bu açıklama Bhaskar'ın 'yan-

lış özdeşleştirme` eleştirisinin temelini oluşturur ve o Berger`in açıklamalarını konumlandırdıktan sonra kendi diyalektik anlayışını inşa etmeye devam eder. Onun ifadesiyle, Şekil 1`deki üçlü -İnsan, Toplum ve onların dolayımı toplumsal ilişkileri- kompleks bir yeniden-üretici dinamik içindeki *birbirine ontolojik olarak indirgemeyen uğraklar* hâline gelir. Bhaskar bu konuda şöyle yazar:

... Yine de, toplumun insan etkinliği olmadan var olamayacağını, bu yüzden şeyleş-tirmenin bir hata olarak sürdürdüğünü söylemek doğrudur. Ve yine, bu tür etkinliğin ona katılan failler yaptıkları şeyler konusunda belirli bir anlayışa sahip olmadıklarında ortaya çıkamayacağını söylemek de doğrudur. Ancak artık, faillerin onu yarattıklarını söylemek doğru değildir (kuşkusuz bu hermeneutik geleneğin bir katkısıdır). Daha doğrusu, şu söylenmelidir: onlar etkinliği yeniden-üretir veya değiştirir. Yani, zaten toplum her zaman önceden oluşturulmuşsa, onu sadece somut bir insanî *praxis* veya hoşunuza gidecekse, nesneleştirme edimi değiştirebilir; ve bu tür edimler topluluğu onu sürdürür veya değiştirir. Toplum onların etkinliğinin ürünü değildir (ayrıca, bana göre, insan eylemi tamamen toplum tarafından belirlenmez). Toplum, böylece, bireylerin karşısında onların asla yapmadıkları bir şey olarak durur, ancak aynı zamanda sadece onların etkinlikleri sayesinde var olur.

O hâlde, toplum bireyden önce varsa nesneleştirme çok farklı bir anlam kazanır. Zira, bilinçli insan etkinliği *verili* nesnelere üzerinde çalışmayı içerir ve onların yokluğunda var olduğu düşünülemez. Bir anlık düşünme bunun için böyle olması gerektiğini gösterir. Zira tüm etkinlik toplumsal formların önceden mevcudiyetini gerektirir. Nitekim, *söyleme*, *yapma* ve *etmenin* insanî failliğin karakteristik tarzları olduğunu hatırlayın. İnsanlar mevcut iletişim araçlarını kullanmadan iletişim kuramaz, önceden oluşturulmuş materyalleri kullanmadan üretmez veya diğer başka ortamlarda eyleyemezler. Konuşmak dili, yapmak materyalleri, eylem koşulları, faillik kaynakları, etkinlik kuralları gerektirir. Kendiliğindenlik bile, kendi gerekli önkoşulu olarak, kendiliğinden edimin gerçekleştirilebileceği bir toplumsal formun (veya aracın) önceden mevcudiyetini gerektirir. Bu yüzden, nasıl toplumsal bireyselle indirgenemiyorsa (ve onun ürünü değilse), aynı ölçüde toplum da bir insan ediminin gerekli bir önkoşuludur.

O hâlde, toplumsal formların zorunlu önceden mevcudiyeti tipik olarak toplum/kişi bağlantısı tartışmasını biçimlendiren anlayıştan kökten farklı bir yaklaşımı gerektirir. O esasen Aristotelesçi bir anlayış, işlerlikte olan bir heykeltıraşlığı, materyali ve ulaşılabilecek araçları biçimlendiren bir paradigmayı gösterir. Bunu *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* olarak adlandırıyorum... Aristotelesçi bir terimi kullanırsak, böylece, her üretici etkinlik sürecinde materyal kadar etkin neden de gereklidir. Ve Marx`ı takiben, toplumsal etkinlik analitik olarak *üretimi* içeren, yani maddî nedeni sürdüren (ve bu nedenle sürdürülen), bu maddî nedenlerin dönüşümünü gerektiren bir süreç olarak alınabilir. O halde, Durkheim`i izlersek, toplum insan eyleminin maddî nedenlerini sağlayan ve Weber`i izlersek, onu şeyleştirmemeyi gerektiren bir şey olarak alındığında, hem toplumun hem de insanî *praxisin ikili bir karaktere* sahip olduğunu görmek kolaylaşır. Toplum hem her zaman mevcut bir *koşul* (maddî neden) hem de insanî failliğin sürekli olarak yeniden üretilen bir *ürün*üdür. Ve *praxis* hem çalışma, yani bilinçli *üretim*, hem de üretim koşullarının (genelde bilinçsiz) *yeniden-üretimi*, yani toplumdur. İlkinden *vapımın ikiliği* ve ikincisinden *praxisin ikiliği* olarak söz edilebilir (Bhaskar [1979]1989: 33-35).

*Yapının ikiliği ve praxisin ikiliği* kavramları Bhaskar'ın çalışmasında giderek merkezi bir rol oynar, zira onlar insani faillik ve toplumun sürekli yenilediği iki sürecin *indirgenemez farklılıkta birliğinin* cisimleşmeleridir.

Bhaskar kendi Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin diyalektik yapısını ortaya koyduktan sonra natüralist sosyolojik açıklamalar üzerindeki üç sınırlılığı şöyle sıralar:

Toplumun *başlı başına* bir gerçeklik olduğu kabul edildiğinde, olası bir natüralizm üzerindeki bazı ontolojik sınırlılıkların (aşağıda gösterileceği gibi) doğrudan bu oluşumsal özelliklerden kaynaklanabileceği öne sürülebilir:

1. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönlendirdikleri etkinliklerden bağımsız olarak var olmazlar.
2. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, faillerin kendi etkinlikleri sırasında ne yaptıkları konusundaki düşüncelerinden bağımsız olarak var olmazlar.
3. Toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, sadece nispeten kalıcı olabilirler (bu yüzden, onların temelini oluşturan eğilimler zamana-mekâna göre değişime anlamında evrensel olmayabilir).

Bütün bunlar, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki olası bilgi-nesnelindeki gerçek farklılıkları gösterir (Bhaskar [1979]/1989: 38).

Bhaskar bu üç istisnayı 'bağımlılıklar' olarak adlandırır ve böylece sosyal bilimlerdeki natüralist açıklamaların (1) *etkinlik-bağımlı* (2) *kavram-bağımlı* ve (3) *mekân-zaman bağımlı* olduklarını belirtir.

Bunlardan ilki, yani etkinlik-bağımlı natüralist açıklamalar sosyolojik olgular arasında gözlenen yasa-benzeri nedensel ardışıklığın, doğa yasalarındakinden farklı olarak, çoğu kez faillerin kendi gündelik davranışlarını düzenledikleri faaliyetlerinden etkilendiğini vurgular. Bu yüzden, kurumsal formasyonlar içinde stratejik statüler ve rolleri işgal eden toplumsal failer/aktörler 'kurumsal baskı'nın gerçek araçlarıdır. Kurumlar sadece aktörler aracılığıyla işlediği için, kurumsal kısıtlamanın etkililiği büyük ölçüde onların iradî etkinliklerinin bir ürünüdür. Gerçekte, rollerin icrasında bu iradî serbestlik alanı sadece kurumsal statüler ve rollerin 'yapısal belirlenimsizliği' olarak terimleştirebileceğimiz şey nedeniyle mümkündür. Bir aktör belirli bir 'statü ve rol beklentileri seti'ne uygun biçimde davrandığında, onun her örnekte zorunlu olarak bu rolü oluşturan veya sınırlandıran bütün özellikleri göstermesi veya sergilemesi gerekmez. Gerçekte, memur, belirli sınırlar dâhilinde, mevcut pratik gereklilikleri yerine getirmek için performansını 'şekillendirmekte' özgürdür; resmî olarak emredilen davranışın bazı yanlarına uyarken, rolün icra

edilmesiyle ilişkili diğer yanlarını dikkate almayabilir veya hesaba katmayabilir. Kuşkusuz, bu 'seçim' bireysel davranışlarda çok geniş durumsal veya geçici farklılıklar yaratır. Bu iradî hareketler bir yandan kurumsal dayatmalara pratik itaatın sınırları içinde kalırken, öte yandan natüralist bir çerçeveye sahip nedensel yasaların gerektirdiği 'nedensel tutarlılığa' kapalıdır. Faillige için özgürlük ile toplumun gündelik kurumsal yeniden-üretiminde tutarlılık talebi arasındaki dolaylı bağlantıyı bu yapısal belirlenimsizlik sağlar. G. William Domhoff (1998) bu ontolojik belirlenimsizlik tipinin bir örneğini farklı toplumsal-tarihsel bağlamlarda 'gücün' nasıl işlediğinin ölçülmesi konusundaki metodolojik tavsiyesinde tartışır:

Araştırmanın amaçları bakımından, güç bir kolektivitenin temel bir niteliği veya özelliği olarak düşünülebilir. Güç, herhangi bir toplumsal özellik gibi, ilişkili bir dizi gösterge veya işaretle ölçülebilir. Bu söz konusu göstergelerin ilgili özelliğin tezahür ettiği bütün durumlarda ve her zaman gözlemlendiği anlamına gelmez. Güç ve ahlak gibi sosyolojik kavramlar hakkında bu düşünme biçimi sosyal psikolog Paul Lazarsfeld tarafından geliştirilmiştir... Her bir örnekte, mevcudiyetleri sadece değişen koşullara dayanıklılıklarını gösteren bir dizi teşhis edici gösterge aracılığıyla ortaya konulabilecek temel bir kavram vardır. Bu anlayışa göre, araştırma süreci bir dizi "o hâlde" önermesiyle ilerler. 'Eğer' bir grup güçlüyse, "o hâlde" gücün belirli göstergelerinin bulunması beklenir (Domhoff, 1998: 18-19).

İkinci bağımlılık türü 'kavram-bağımlılık', kurumsal programların düzenli olarak icrası ve yeniden-üretiminin birey aktörlerin kurumsal gündemleri ne kadar ustaca yorumladıkları ve uyguladıklarına bağlı olduğunu vurgular. Bu yüzden, *başlı başına bir gerçeklik* olarak toplum kişisel davranışları 'otomatik' olarak sınırlandıracak güce sahip değildir. Aksine, bu sınırlandırma söz konusu toplumu meydana getiren aktörlerin kurumsal statüleri ve 'hedefler'i nasıl yorumladıklarına bağlıdır. Bu bağlamda 'durumun tanımı', 'kendini doğrulayan kehanet' ve somut etkileşim ortamlarında 'dramaturg müzakere' natüralist açıklamalarda bireysel faillğin görece özerkliğinin dikkate alınmasını gerektirir.

Son olarak, toplumsal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, tekrarlanamayan bir biçimde evrimleşen öbeklerdir. Sürekli oluşum hâlindeki bu komplekslik ve söz konusu süreçlerde insan müdahalesinin oynadığı rol nedeniyle, güçler her zaman sürekli aynı biçimde uygulanmaz. Aynı zamanda, toplumsal yapılar ve kurumlar *zaman-bağımlı öbeklerdir* -yani, kendilerine ait evrimsel bir yaşam tarihleri vardır; doğma, büyüme ve ölüm gibi döngülerden geçer ve nihayetinde tarihin tozlu sayfalarında kaybolurlar. Her iki durumda da, hem kısa hem de uzun dönemde, toplumsal kurumlar insanların

sadece belirli bir yer ve zamandaki insan davranışlarını etkileyebilmeleri bakımından *mekân-zaman bağımlıdır*.

Özetle, Bhaskar'ın sıraladığı üç bağımlılık biçiminin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelindeki* üç ontolojik düzeye tekabül ettiği görülebilir: mekâna-zamana bağımlılık makro toplumsal olguların natüralist açıklamaları üzerindeki sınırlılıkları gösterir; benzer şekilde, kavram-bağımlılık kurumsal hayatın yeniden-üretiminde failliğin sürekli rolüyle ilişkili determinist açıklamaların inşa edilmesinde natüralist paradigmalardan kullanılması sınırlarını gösterir; ve son olarak, etkinlik-bağımlılık statüler ve rollerin -somut yeniden-üretici veya dönüştürücü etkinlikler içinde yer aldığımızda- alt-belirlenen doğası olarak adlandırdığımız şeyin sınırlarını gösterir. Ve, sözü edilen bu üç bağımlılık türünün birlikte işlerlikte olduğu durumlar natüralist açıklamaların sosyal bilimlerde uygun biçimde konumlandırılabilceği sınırları gösterir.

Bu ontolojik istisnalar, ayrıca, insan ve toplum hakkında bilimsel açıklamalar sunarken geleneksel olarak kullanılan metodolojilerin uygunluklarını selektif bir tarzda değiştirir. Açıkçası, pozitivist metodolojide ve onun bütün gücüyle onayladığı natüralizmdeki yasa-benzeri önermelerin güvenilirliğinin sürdürülebilmesi için yukarıda sözü edilen bağımlılıklar dikkate alınarak belirli değişiklikler yapılmasına gerek vardır. Dolayısıyla, bu bağımlılıklar bu tür 'yasalar'ın, değişmez, genelgeçer öngörüler biçimini değil, eğilim-belirten önermeler biçimini almasını gerektirir. Tersine, bu bağımlılıklar sadece araştırma hipotezleri ve sosyal bilimsel açıklamalar formüle etmek için kullanılacak *tek* çerçeveyi oluşturduklarında kurumsal hayatın görece özerkliğinin izi bile kalmayacaktır. Bu tür örneklerde bilim adamının rolü *eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden* durumsal örnekleri *kataloglamakla* sınırlı kalacaktır -ancak bu tür bir hermeneutik garabetler bilimi kesinlikle bilim değildir.

### **III. Diyalektik Eleştirel Realizm ve Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli**

Bhaskar kendi felsefesinin gelişimini iki evreye ayırır: ilki 1975-1993 yılları arasında yer alır ve 'transendental realizm' ve 'eleştirel realizm'i kapsar. Bhaskar'ın bu dönemdeki temel yayınları şöyle sıralanabilir: *Realist Bir Bilim Teorisi* (1975/1997); *Natüralizmin İmkânı* (1979/1998) ve *Bilimsel Realizm ve İnsanın Özgürleşmesi* (1986). İkinci evre *Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı* (1993) ve bir yıl sonra yayınlanan *Platon vd.: Felsefenin Problemleri ve Çö-*

zümleleri (1994) adlı çalışmaları içerir. Bhaskar ikinci dönemde artık *Diyalektik Eleştirel Realizm* olarak adlandırdığı bir felsefeyi açıklamaya girişir.<sup>7</sup> Kuşkusuz, ikinci evrenin ilkinde sistematik dönüşler içermesi ve arada bütünlük kurulmaya çalışılması bakımından iki evre arasında görünür bir süreklilik vardır. Bu projenin doğası Dönüştürümsel Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelini* üretmek için yeniden yapılandırılma biçiminde açıktır (1986: 103-223; 1993: 152-203; 1994: 89-114).

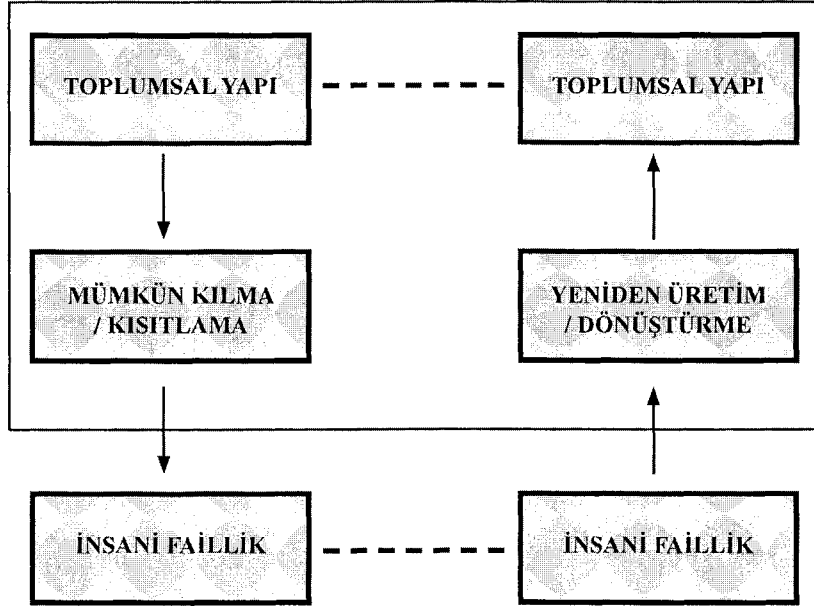
Şekil 2'deki *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* Şekil 1'deki *Kişi/Toplum Bağlantısı Modeli*yle karşılaştırıldığında Bhaskar'ın ilkindeki üçlü yapıyı koruduğu görülür. Fakat bu üçlülerin unsurları değişir ve böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık açıkça organik bir bütünlük sergiler. Bu yüzden, Durkheimci 'Toplum'un yerini 'Toplumsal Yapı' kavramı ve Weberci 'Birey'in yerini 'Faillik' kavramı alır. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* geliştirilmesinde Bhaskar'ın faillik anlayışı merkezî bir konuma sahiptir. Bhaskar'a göre,

Faillik, en basit biçimde, amaçlı nedensellik veya süreç içinde somutlaşan -belirli bir ilişkiler durumunda ortaya çıkan, üst-belirlenmediği sürece... oluşmayacak, hatta ona yol açan reel nedenler rutinleştiğinde bilinçsiz, yığınsal, çelişkili ve/veya önceki hâline gelecek (bunlara gecikmiş, ertelenmiş, uzun süre öncekiler dâhildir)- bir şey olarak tanımlanabilir (Bhaskar, 1994: 100).

İnsan davranışı açıklamalarında bir 'animizm' iması taşıyan davranışçı ve yapısalci eğilimlerden farklı olarak, Bhaskar'ın faillik anlayışında insanların içsel olarak 'gerekçeler' tarafından güdülendikleri -yani, sembolik olarak formüle edilen, benlik-yönelimli niyetlere veya eylem güdülerine sahip oldukları- varsayılr. Failliğin maddî temelleri yadsınmasa da, özünde oluşumsal bir karaktere sahip olduğu kabul edilir. Her şeyden ziyade, Faillik kişilerin mevcut ilişkiler durumunu değiştirebilme ve içerim gereği, eylemlerini refleksif olarak dönüştürme kapasitesine işaret eder.

<sup>7</sup> Sonraki kitap *Platon Vd.: Felsefenin Problemleri ve Çözümleri* büyük ölçüde *Diyalektik: Özgürlüğün Nabızı* üzerine bir yorum ve ilişkili vazgeçilmez bir elkitabıdır. Bu kitap *Diyalektik: Özgürlüğün Nabızı*'ndaki daha karmaşık noktaların aydınlatılmasına büyük katkıda bulunur. Aynı ölçüde önemli olan, *Platon Vd.*'nin alt başlığı "Felsefenin Problemleri ve Çözümleri"nin Bhaskar'ın yönelimindeki bir değişimin habercisi olmasıdır. Bhaskar *Diyalektik Eleştirel Realizmi* ortaya koyduktan sonra felsefi projesini daha genel felsefi ilgiler içinde konumlandırır, hatta sosyal bilimler felsefesinin son ayrıntılarını diyalektik olarak tamamlar görünmektedir.

Şekil 2. Bhaskar'ın *Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modelinde* Eleştirel Realist Toplumsal Yapı/Faillik İlişkisi Açıklaması



Bhaskar'ın vurguladığı üç bağımlılık türü ile insanî faillik anlayışı arasındaki kavramsal süreklilik açıktır, zira yukarıda faillığe atfedilen özellikler onun sosyal bilimlerde natüralist açıklamanın sınırlarını tartışırken başvurduğu üç tavsiyenin somut bir özetidir. Faillik, gerçekte, bu üç bağımlılığın örtüştüğü yerde konumlanır. Bhaskar'ın yazıda vermek istediği mesaj şudur:

Toplum, böylece, insanî failliğin (Anthony Giddens'in terminolojisini kullanırsak, yapının ikiliğinin) koşulu ve sonucu, insanî faillik ise toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin veya dönüşümünün (failliğin ikiliği) koşulu ve sonucudur... Bu anlayışın [maddî nedensellik olarak faillik fikrinin] ... merkezinde mevcudun dönüştürücü olumsuzlanması olarak insanî faillik veya *praxis* fikri yatar (örneğin, yemek pişirmek, bisiklete binmek); ve aynı zamanda, ikisini de *praksisin* temel koşulları mümkün kılar ve kısıtlar ve dolayısıyla, bu koşullar *etkinlik-bağımlı* veya otopoietik, *kavramlaştırılmış* (kavram-bağımlı ancak tamamen değil) ve *coğrafya-tarih bağımlı* (ve böylece mümkün dönüşüm nesnelere) olan şeylerdir (Bhaskar, 1994: 92-93).

Diyalektik bir biçimde çerçevelendirildiğinde Şekil 2'deki unsurlar birbirlerine nüfuz eden gerçeklikler hâline gelir. böylece faillik ve yapı nihayetinde belirli bir toplumsal gerçekliğin iki uğrağını temsil eder. Benzer şekilde, ikili dolayimler 'mümkün kılma/kısıtlama' ve 'yeniden-üretim/dönüştürme' yapı

ve failliğin birbirlerini karşılıklı olarak yeniden-ürettikleri ve dönüştürdükleri zorunlu eksenler hâline gelir. *Bu yüzden, toplumsal yapı, failliğin biçimlendirildiği maddî ve kültürel araçlar sayesinde, sadece kendi düzenli üretiminin temellerini oluşturamaz, aynı zamanda insanî failliğin toplumsal yapıyı yeniden-üretebileceği ve dönüştürebileceği birçok farklı alternatif strateji ve eylemi sınırlandırır. Tersine, faillik, nihayetinde toplumsal yapıyı ve toplumsalın maddî temellerini üretmesi bakımından, öznenin kendini dönüştürmesiyle ilişkili projelerini kısıtlayan ve mümkün kılan muhtemel toplumsal öbekler alanını yeniden üretir.*

Negatif tarzda ifade edilirse, toplumsal yapılar sosyalleşme mekanizmaları sayesinde kendi yeniden-üretimleri/olumsuzlanmalarının temellerini oluştururlar. Yani, toplumsal yapılar insanî faillğe onu yeniden üretebilecek veya olumsuzlayabilecek maddî ve entelektüel donanımları sağlarlar. Sonuçta, toplumsal yapının uzun bir geçmişe sahip dönüştürücü olumsuzlamalar zincirinin cisimleşmesi olan faillik, toplumsal yapıyı yeniden üretecek veya dönüştürecek kapasitelerinin gelecekteki koşullarını biçimlendirir. Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinde*, ayrıca, bu kendini-olumsuzlama ve kendini-dönüştürme kaynakları (Marx'ın vurguladığı gibi) toplumsal ilişkiler dolayısıyla veya Bhaskar'ın ifadesiyle *konumsal pratikler* aracılığıyla gelişir:

... tüm toplumsal hayat bir *toplumsal ilişkiler* ağı içinde cisimleşir. Bu cisimleşme süregelen bir etkinlik olarak insanî failliği toplumdaki ayrılan zihinsel deneyimle sergilenebilir. Karşımızda yapı ve failliğin -insan faillerin işgal ettikleri, içinde yer aldıkları, yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri farklılaşmış ve süreçsel olarak değişen, *praksisin* içinde yer aldığı (değişen) toplumsal ilişkiler sistemini belirleyen- *ikili eklemlenme noktaları* vardır. Burada ayrıca, ilişkisel modelde her iki yönde de indirgemeciliğe düşmeyi önleyen bir açıklığa-sahip-bir-ikilik resmi vardır (Bhaskar, 1994: 93).

Dolayısıyla, soyut 'ikili eklemlenme noktaları' (merkezî rolüne sadece kabaca önceki Kişi/Toplum Bağlantısı Modelinde değinilen) durumsal-pratikler ekseninde bir araya gelir. Neticede, Bhaskar artık diyalektik bir özne-nesne etkileşimi anlayışı sunar. Gerçekte, bir eleştirel realist sosyolojik paradigmayı tamamen gerçekleştirmek için gereken tüm şey, teorik soyutlamalar 'toplumsal yapı', 'insanî faillik' ve 'konumsal pratikler'in gündelik hayatta insanlar ve maddî doğa arasındaki karşılıklı etkileşimde kendini gösteren maddî cisimleşmeleridir. Bhaskar bu maddî cisimleşmeleri mekânsal ve zamansal 'ritimler' bağlamında tartışır ve coğrafi-tarihsel materyalizminde ele alır.

#### IV. Mekânsal-Zamansal Ritimler ve Coğrafi-Tarih

Biraz duralım ve bir durum değerlendirmesi yapalım. Son hâliyle *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*, genel toplumsal yeniden-üretimle ilgili belirli vazgeçilmez unsurlar ve süreçleri hem basit yeniden-üretim anı hem de genişletilmiş dönüşüm anı içinde ortaya çıkarabilecek mantıksal bir araçtır. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* genel toplumsal yeniden-üretim dinamiklerini transendental bir yöntemle felsefî düzeyde konumlandırabilmek için gerekli bir dizi *kavramsal imkânı* tespit edebilecek uygun bir *felsefî ontolojiyi* ana hatlarıyla ortaya koyar.<sup>8</sup> Bununla beraber, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* henüz uygun bir sosyolojik paradigmanın üzerine inşa edilebileceği bir *bilimsel ontoloji* değildir. Yani, benim yorumuma göre, Bhaskar'ın *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelindeki* üçlü yapılara 'ikili eklemleme noktaları' olarak tanımlanan soyut bir durumsal-pratikler sistemi eklenir. Faillik, kesinlikle insanî faillik olmasına rağmen, henüz somut bir kültürel gelenekler seti içinde fiilen mevcut bir toplumun maddî ve ekolojik sınırları içinde işleyen *tarihsel olarak cisimleşmiş* bir faillik değildir. Aynısı toplumsal yapı için söylenebilir: burada toplumsal yapı *formel bir diyalektik sosyal bilim imkânı* sağlayabilmesine rağmen, tarihsel ve maddî olarak yeterince konumlandırılmamıştır.<sup>9</sup> Ancak, bu olumsuzluklar birbirine bağlı faktörler olan *mekânsal-zamansal ritimler ve coğrafi-tarihsel süreçler* analize dâhil edilerek kolayca konumlandırılabilir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* mekânsal-zamansal ritimlerin dâhil edilmesi Bhaskar'ın çalışmasına önemli bir dış-değeri dâhil etmemizi mümkün kılar. Böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* transen-

<sup>8</sup> Bhaskar erken dönem yazılarında bilim adamlarına 'yardımcı' olmaya çalıştığını iddia eder. İşe ustasından önce gelen ve ertesi günkü çalışması için gerekli hazırlıkları yapan 'sistemli adam' metaforuna başvuran Bhaskar, bir bilim felsefecisi olarak görevini benzer biçimde bilim adamı *karşısında* konumlandırır. Görevini, kendi transendental realist yöntemini, bilim adamlarının somut araştırmalarını temellendirebilecekleri bir bilimsel ontolojiyi ortaya koyarken karşılaştıkları engelleri temizleyecek bir felsefî ontolojiye dönüştürmek olarak görür.

<sup>9</sup> Tartışmamızın bu noktasında, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* tamamlayıcı dinamikleri Hegel'in 'kıyas mantığı'nı andırır (1873/1975). Hegel'dekine benzer biçimde, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelindeki* üç boyut içinde de karşımıza iki soyutlama veya 'eklemleme noktası', yani öznenin onaylanması ve olumsuzlanması -başka deyişle, o ve 'maddî ötekisi' - karşımıza çıkar. Hegel'e benzer biçimde, ne özne ne de onun nesnesi kıyası düzenleyen *üretken orta terim* dolayısıyla karşıtı olmadan var olamaz veya işleyemez. Şekil 2'nin sol tarafındaki üçlüde, örneğin Toplumsal Yapı Hegel'deki 'konumlanmış özne'ye benzer bir şey olarak, insan fail onun 'konumlandırılmış ötekisi' olarak görülür. İkisinin üretken birlikteliği 'konumsal pratikler'in dolayımlandığı ara zemini oluşturur. Bu ikinci toplumsal ilişkiler sistemi bir toplumun üretebileceği 'kişilik' tipini hem mümkün kılar hem kısıtlar. Sağ taraftaki üçlü kıyasın [tüm dengelinin] -yönlendirici güç değil- içerik tersine çevrilir. Toplumsal Yapı artık eylemin konumlanmış nesnesi, Faillik konumlandırıcı çekim merkezi hâline gelir. Ve daha önce olduğu gibi, burada üretken ara terim yapının yeniden-üretebileceği veya dönüştürülebileceği 'konumsal pratikler sistemi'dir.

dental amaçları bu modelin daha pratik sosyolojik kullanımlarından açıkça ayırt edilebilir. Analitik formlardan toplumsal uzay ve toplumsal zaman içindeki somut süreçlere geçme imkânı zaten Bhaskar'ın mekânsallık-zamansallık tanımında örtük olarak yer almaktadır:

Mekânsallık-zamansallık (a) bir gönderimler ağı, (b) bir ölçü, (c) *ilk bakışta* birbirlerini karşılıklı dışlar görünen bir dizi ilişki, (d) muhtemelen kendi nedensel güçlerine sahip, potansiyel bir oluşumsal özellik ve (e) genelde entropik bir süreç olarak beş katmana sahiptir... Mekânsallıklar-zamansallıklar çok sayıda, kapsamlı, ayırık, örtüşen, çelişkili vb. olabilir. "Bir süreç olarak nedensellik" tipik olarak doğası gereği hem mekânsal hem zamansal bir boyut kazanır. Ancak hem zamansalın mekânsal bağlamından kopması ve hem de mekâna bağlı olarak oluşması, hem de tersi mümkündür ve bunlar dünyamız içinde cisimleşirler (Bhaskar, 1993: 403-404).

Burada zaman ve mekânın sadece gerçek varlıklar içinde ve doğal süreçlerin tarihsel akışı içinde cisimleştiklerinde anlamlı olan bir *materyalist* mekânsal-zamansal çerçeveler *tanımına* yaklaşırız. Özetle, mekânsallık-zamansallık Newtoncu klâsik uzay ve zaman çerçevesinden farklıdır, zira artık uzay maddî süreçler ve yapılarla ayrılamaz biçimde iç içe geçmiş bir form olarak alınır. Bu bir araya gelmiş uzay, zaman ve nedensel eylem alanının *dinamik* farkı Bhaskar'ın '*ritim*' anlayışında yer alır. Ona göre, bir ritim:

Bir yapı veya şeyin nedensel etkililiğine sahip olan zamansallaşma-mekânsallaşma sürecinin aslında içkin nedensel güçleri olabilir. [Ritim] ... diyalektik ilişki içinde olan mekân, zaman ve nedensellik üçlüsünün [sembolüdür] (Bhaskar, 1994: 257-258).

Yapı olarak '*ritim*' elementleri özet toplamlarından daha büyük bir gerçeklik oluşturacak biçimde etkileşim hâlinde, kompleks bir biçimde katmanlaşmış bir bütünlüktür. *Dinamik olarak 'ritim', bir şey olduğu kadar, sistemli bir akıştır. Ritimler* akış hâlindeyken mekânsal ve zamansal olarak bir varlıklar ve süreçler öbeğine dönüşür ve bu esnada nedensel bir bütün içinde bir araya gelirler (yani, ritim "plânlanmamış bir bütünlük içinde gelişmekte olan güçler"e bütünlük kazandıran bir öbeğe dönüşür). Klâsik Newtoncu bir öbekten daha fazla bir şey olan bu 'durumun ritmi' kendi içinde lokal maddî şeyler öbeklerini ve onların dinamik bütünleşmelerine karşılıklı nedenler ve sonuçlar içinde dinamik bir bütünlük kazandıran nedensel karşılıklılıkları barındırır.

Mekânsal-zamansal ritimlerin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil edilmesiyle yapı ve failliğin karşılıklı yeniden-üretimi *tersine çevrilemez bir zamansal boyut* kazanır. Bu tersine çevrilemezlik ayrıca söz konusu karşılıklı yeniden-üretim analizini genişletmemizi mümkün kılar, böylece *pa-*

*tika-bağımlı* toplumsal gelişme ihtimali görünür hâle gelebilir.<sup>10</sup> Kapsamın bu genişlemesi *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* coğrafi tarihsel materyalizmi dâhil etmeyi mümkün kılar. Yani, böylece *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinde* örtük hâldeki coğrafi-tarihsel ihtimaller Kişisel failliğin somut sosyolojik ayrıntıları ortaya konularak analiz edilebilir. Böylece, tarihsel olarak konumlanmış bireylerin gündelik maddî varoluşlarını yeniden-üretirken sergiledikleri işbirliği çabaları uygun bir biçimde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil edilebilir. Ve *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* coğrafi-tarihsel ritimleri dâhil ettiğimizde,

tür varlık... olarak gelişimlerinde, insanların doğal (fiziksel) varlıklarının üretim ve yeniden-üretim tarzına veya daha genelde emek sürecine nedensel öncelik tanıyan bir araştırma programı [oluşturabiliriz] (Bhaskar, 1994: 101).

Bu basit alıntıda Marx'ın yansımaları görülmektedir. Gerçekte, Bhaskar'ın oluşumsal materyalist ontolojisi ile Batı Marksizmi arasında bir yakınlaşma ihtimali onun çalışmalarına nüfuz eder. Bu yakınlaşma özellikle Bhaskar coğrafi-tarihsel süreçlerin dinamikleri ve kendini-olumsuzlayıcı dinamiğine ilişkin şu tanımında açıktır:

gelişimleri sırasında bir toplumsal forma ve/veya krizlere yol açan, daha sonra ortaya çıkmasına katkıda buldukları dönüşüm süreci içinde çözülen... *diyalektik coğrafi-tarihsel çelişkiler*. [Coğrafi-tarihsel çelişkiler] ...bir gücün (F) kendini-üretme eğilimi içerecek biçimde işlediği veya bizzat bir zeminden, yani eşanlı olarak veya karşı-dengeleyici bir güç (F') üreten (kendi zeminini oluşturan F'yi ve/veya toplumsal formu engelleme, yıkma, aşma veya dönüştürme, yani kökten olumsuzlama eğilimindeki) bir toplumsal formdan (S) kaynaklanan koşulların ürünü olan bağımsız-olmayan kökenlerin güçlerini içerirler. Bu özel coğrafi-tarihsel çelişkilerin somut örnekleri üretim ilişkileri ve üretici güçler arasında ve özellikle üretim ilişkilerinin giderek toplumsallaşan doğası ve üretici güçlerin -doğası gereği- özel karakteri arasında ortaya çıkan çelişkilerdir. Marx'a göre, bu ritimsel çelişkilerin... örneğin, ücretli emek ve sermaye arasındaki veya metaların kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki çelişkilerin temelinde *başlangıçta* onların koşullarını mümkün kılan yapısal çelişkiler vardır (Bhaskar, 1993: 20).

Bir dizi tekrarlanan diyalektik hareket imgesi bir toplumsal uğrağın bir başkası tarafından ilerleyici tarzda olumsuzlanmasına işaret eder -yani, yeni her *bileşik* yapının kompleks, ontolojik katmanlara sahip bir sistem üretecek biçimde önceki yapıların maddî çelişkileri üzerine kurulduğunu gösterir. Ve

<sup>10</sup> *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* tekrarlanamaz zaman boyutunun dâhil edilmesi, ayrıca doğayı ve toplumu doğrusal-olmayan evrimci dinamiklere sahip, denge içinde olmaktan oldukça uzak sistemler olarak almamızı mümkün kılabilir (a la Prigogine, 1984) bir termodinamik metaforlar setini dâhil etmeyi mümkün kılar. Toplamları doğrusal-olmayan, denge içinde olmaktan uzak öbekler olarak ele alınmanın sonuçları için, bkz. Bryne (1998) ve Harvey and Reed (1996).

bütün negatif diyalektiklerde olduğu gibi, yapılar sürekli olarak yıkılır ve yerlerini -daha sonra yıkılacak ve yerlerini başkaları alacak- yeni yapılar alır. Bhaskar'ın Hegelci içerimlere sahip zengin anlatı tarzından yararlanarak geliştirdiği materyalist coğrafi-tarihsel diyalektik bir *diyalektik sosyoloji* için de aynı ölçüde elverişlidir.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Mekân ve zamanı materyalist ontoloji içinde bu temellendirme girişimi *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* analitik kapasitelerinde ikinci bir 'nutel sıçrama'dır. Gerçekte, Coğrafi-Tarihsel Materyalizmin anlamı ve bu materyalist yaklaşımın Bhaskar'ın en yeni yazılarında oynadığı rol daha ayrıntılı incelemeyi hak etmektedir. Alttaki alıntıda görülebileceği gibi, Bhaskar bu materyalizmi Diyalektik Eleştirel Materyalizmin metodolojik ve ontolojik birliğinin ifadesi olan oluşumsal, birbirlerine indirgenemez katmanların diyalektik bir biçimde öbekleşmesi olarak alır. Bu yüzden ona göre:

(a) *Epistemolojik materyalizm* bilimsel düşünce-nesnelerinin (görelî veya mutlak) varoluşsal geçişliliğini ve olgular-üstü etkililiğini vurgular...

4. *Ontolojik materyalizm* toplumsalın biyolojîye (ve bu yüzden fiziksele) tekyönlü bağımlılığını ve ilkinin ikincisinden oluşmasını vurgular.

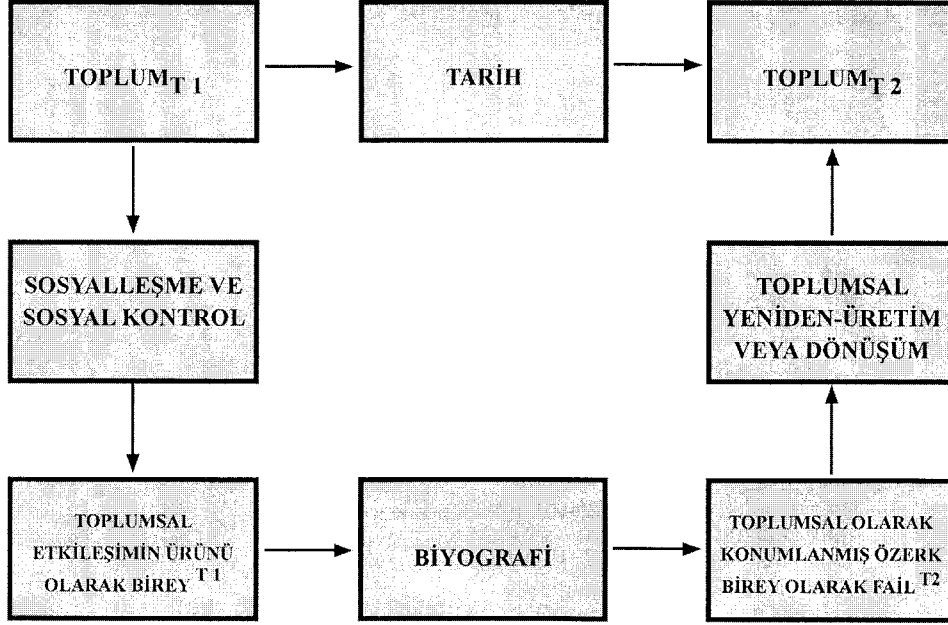
1. *Pratik materyalizm* toplumsal formların üretimi, yeniden-üretimi ve dönüşümünde insanın dönüştürücü faaliyetinin inşacı rolünü vurgular. İkisini de negatif tarzda genelleşmiş şeyler olarak aldığımızda, bu inşacı rol *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeliyi* uyumludur... Bu, Marx'ın materyalizmine temel biçimini kazandıran meta-sosyolojik temeldir...

2. *coğrafi-tarihsel materyalizm*, insan... türünün gelişiminde doğal (fiziksel) varlıklarının veya daha genel olarak emek sürecinin insanların üretilme ve yeniden-üretilme tarzı üzerindeki nedensel önceliği fikrinden hareketle geliştirilen bir araştırma programı (1994: 101).

Bir düzeyde yukardaki açıklamalar Diyalektik Eleştirel Realizmin özeti olarak görülebilir. Diyalektik Eleştirel Realizm hem Bhaskar'ın felsefi serüvenindeki temel dönüm noktalarının özet bir ifadesidir, hem de materyalizmin -her katmanın kendi içinden ortaya çıkan daha kompleks katmanların temelini oluşturduğu bir mimari içindeki- ontolojik katmanlaşmasının çerçevesini ortaya koyar. Aynı zamanda, Bhaskar bu mimariyi bilinçli bir biçimde kendi çalışmasını düzenlemek için, yeni diyalektik eleştirel realist evresini kendi felsefi gelişiminin önceki evreleri içinde tamamlayacak biçimde kullanır.

Hem Epistemolojik Materyalizmi "bilimsel düşünce-nesnelerinin" değişimlere açık "geçişliliği ve olgular-üstü etkililiği"ni ortaya koyar, hem de böylece kendi *transendental realizmini* Diyalektik Eleştirel Realizme dâhil eder. Aynı zamanda, bu en temel materyalizm biçimini sonraki düzeyin -Ontolojik Materyalizmin- temeli ve mantığı kılar. Epistemolojik ve Ontolojik Materyalizmin nitelikleri, bir arada alındıklarında, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelini* ve onun içerdiği Yapı/Faillik diyalektiğini *felsefi düzeyde kanıtlayacak* epistemolojik ve ontolojik temelleri ortaya koyan bir 'Pratik Materyalizm'in temelini oluşturur. Son olarak, üç materyalizm -epistemolojik, ontolojik ve pratik materyalizm- ayrıca *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* insanların kendi doğal (fiziksel) varlıklarını veya daha genel olarak emek sürecini üretme ve yeniden-üretme tarzlarının nedensel önceliğinin temel bir ilgi odağı hâline geldiği *sosyolojik eksenini* dâhil etmeyi mümkün kılan coğrafi-tarihsel materyalizmi temellendirmek için bir araya getirilir.

**Şekil 3. Bhaskar'ın Coğrafi-Tarihsel Ritimleri ve Toplumsal Dönüşüm Sürecinin Fail-Bağımlı Doğasını Vurgulayan Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modeli.**



Bhaskar'ın *mekânsal-zamansal ritmin birliği ve coğrafi-tarihsel materyaller içinde ifadesi* postülası bağlamında, 'soyut zaman'ın tekrarlanamaz toplumsal zamana dönüşmesi zorunlu olarak mekânın ve coğrafi-tarihsel ritminin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* nasıl uyarlanacağı konusunda bir ayarlamayı gerektirir. Mekân artık (içinde yer alan şeyin bir ürünü olarak görülmesi bakımından) özünde toplumsal, lokal bir karakter kazanır. Bundan böyle mekânsal referans çerçeveleri artık ontolojik olarak katmanlaşmış *toplumsal mekânlar* imkânı içerebilir. Zaman örneğinde olduğu gibi, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık mekânı etkileşimsel içeriğine ve zamansal katmanlaşmasına göre yeniden tanımlayan kapsamlı bir imkânlar seti içerir, böylece *global tarih kadar lokal tarih, global ekoloji kadar lokal ekolojiler ve tarihsel olarak konumlanmış toplumlar kadar lokal toplumsal kurumlar* ayrımı yapabiliriz.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Burada mekânsal-zamansal referans çerçevelerinde ciddi değişikliğin zaten Bhaskar'ın ritimler tartışmasında zımnen yer aldığını öne sürebilecek kişilerle hiçbir problemimiz yoktur. En başta projemizin diyalektik olduğunu, yani zaten Bhaskar'ın felsefi ontolojisinde zımnen yer alan şeyi sosyolojik olarak daha açık kılmaya

Ritmi ve coğrafi-tarihselliği *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil etmenin önemi Şekil 3'de gösterilmektedir. Burada Bhaskar'ın terminolojisinin çoğu -yani, 'Birey' ve 'Toplum', 'Sosyalleşme' ve 'Yeniden-Üretim/Dönüşüm' karşıtlıkları- alıkonulurken, coğrafi-tarihsel gelişime uyarlamak için bu terimlerin anlamları zamansal boyutta genişletilir. Örneğin, 'Sosyalleşme'yle ilişkili durumsal-pratikler ve uzun dönemli etkileri 'sosyal kontrol' mekanizmalarını içerecek biçimde genişletilebilir. Bu görünüşte küçük ekleme sadece hem sosyalleşmeyi meydana getiren tam kapsamlı ayrıntılı mekanizmaları, hem de sosyalleşmenin etkilerinin çoğunun kişinin yaşam akışı boyunca pekiştirilmesi ve canlı tutulmasını dâhil etmeyi gerektirir. Bu yüzden, modelin hem sosyalleşmenin hem sosyal kontrolün kalıcı bir toplumsal baskılar sosyal psikolojisiyle periyodik olarak canlandırılması ihtimalini kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekir (Rommetveit, 1965).

Şekil 3 daha dikkatli incelendiğinde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinde* ikinci bir temel revizyon yapıldığı görülecektir. Şekil 1 ve 2'de Toplum/Kişi Bağlantısı Modelinin Durkheimcı ve Weberci Kalıp-Yargılar arasında kesin olarak belirtilmemiş bir bağlantıya işaret eden bir dizi kesik çizgi içerdiğini hatırlayın. *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* uygun biçimde dâhil edilmesi bu bağlantı tarzında bir değişiklik yaratmasa da, mekânsal-zamansal ritimlerin dâhil edilmesi modelde temel bir değişikliğin yapılmasını gerektirir. Böylece Şekil 3'teki iki dolayım, yani *tarihsel ve biyografik olumsallık* nedensel bağlantılar içindedir. Ayrıca, bu 'tekrarlanamaz zaman' okunun dâhil edilmesi modeldeki diğer unsurlarda da değişiklikler yapılmasını gerektirir. Şekil 3'teki, başlarda 'Birey' olarak ifade edilen iki hücre artık biyografik gelişmedeki ilerlemelerin farklı uğrakları hâline gelir. Bu *biyografik farklılık içindeki kimlik* alt-simgelerle gösterilir: *Toplumsal Etkileşimin Ürünü Olarak Birey<sub>11</sub>* failin bir ilk noktadaki (Zaman<sub>1</sub>) olumsal gelişimini gösterirken, *Toplumsal Olarak Özerk Fail Birey<sub>12</sub>* aynı kişiyi, bir sonraki varoluş noktasında (Zaman<sub>2</sub>) gösterir. Benzer şekilde, 'Toplum' olarak ifade edilen hücrelerde kullanılan alt-simgeler genel toplumsal gelişmenin tarihsel uğraklarını gösterir. Bir ilk koşullar seti *Toplum<sub>11</sub>* biçiminde gösterilirken, *Toplum<sub>12</sub>* bir sonraki evrimsel uğrağı gösterir. Yapılan bu iki değişiklik sayesinde *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* maddî süreçler ve kurumsal değişimlerin tekrarlanamaz tarihsel akışı içinde konumlandırılır.

çalıştığımızı belirtmiştik. Ancak, projemizde Bhaskar'ın Diyalektik Eleştirel Realizminin *coğrafi-tarihsel materyalist uğrağının* niçin *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil edildiğinin, Newtoncu uzay ve zaman soyutlamalarının yerine niçin tarihe ve ekolojije duyarlı 'toplumsal zaman' ve 'toplumsal uzay' kavramlarıyla ilişkili süreçsel entropilerin geçirildiğinin, eksikliği fazla sorun yaratmasa bile, teorik olarak açıklanması gerekir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* artık mevcut hâliyle aktif insanî failliğin başka sosyolojik içerimlerini kapsar. Bhaskar'ın düşünce çizgisi izlendiğinde failliğin örtük bir düalizme sahip olduğu görülür. Nitekim, Toplumsal Etkileşimin Ürünü Olarak Birey<sub>T1</sub> 'tekrarlanamaz' yapısal kısıtlamalar ve süregelen toplumsal etkileşim biçimleri tarafından koşullandırılır. Toplumsal Olarak Konumlanmış Özerk Fail Olarak Birey<sub>T2</sub> iradî kapasitelere sahip olduğu için, kişi benlik-yönelimli eyleme katılma veya diğerleriyle yenilikçi toplumsal işbirliği içinde yer almaya biyografik olarak hazırdır.

Özetle, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* Şekil 3'de betimlenen yeniden-üretici dinamikleri daha geniş bir dolayımdayıcı mekanizmalar dâhil edilerek düzenlenir: bu ikisi [tarih ve biyografi] ilk başta eşzamanlı ve süreçsel bir doğaya sahipken, yaptığımız eklemeye toplumsal zamanın gelişen etkilerinin tekrarlanamazlığı içinde yeniden temellendirilir. Tarih ve biyografi arasındaki eşzamanlı dolayımınmaların kaynağında doğrudan mekânsal-zamansal ritimlerin bütünselleştirici mantığı ve toplumların -kendilerini maddî ve kültürel olarak organize eden- coğrafi-tarihsel yapıları vardır. Dolayımınmalar maddî hayatın ritmi ve gündelik yeniden-üretimi içinde temellendirildiğinde, tarih ve biyografinin araştırma paradigmasının gerekli unsurları olarak alınması gerekir. Yani, onların Bhaskar'ın durumsal-pratiklere atfettiği aynı ontolojik statüye sahip unsurlar olarak değerlendirilmesi gerekir.

Tarih ve biyografinin tekrarlanamaz parametrelerinin toplumsal hayatın ontolojik gerekleri olarak alındığı *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* Stephan J. Gould'un (1989: 45-52) *tarihsel olumsuzluk* olarak adlandırdığı mekânsal-zamansal evrim tipiyle ilişkili olasılıklar dâhil edilir. Bu faktörlerin dâhil edilmesiyle, 'toplum' temel adaptasyon başarısı -kendi evrimci başarısının gelecekte yadsınmasının temellerini oluşturarak- yeni sağlanan istikrarı filen zayıflatan diyalektik bir düzene sahip 'kompleks bir adaptasyon sistemi' hâline gelir.<sup>13</sup>

Bu yüzden, sosyal sistem adaptasyon ve geçici bir iç denge kazanırken, aynı anda kendini olumsuzlayacak gelişme ortamını hazırlar. Bu süregelen diyalektik hareket kaos teorisyenlerinin uzunca süredir dengeleyici-sistemlerden-uzaklaşma olarak adlandırdıkları şeyin özünü oluşturur. Son olarak, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* biyografi ve tarih arasındaki dola-

<sup>13</sup> Kendi kültürel ve toplumsal ortamına direnebilen ve onu yönlendirebilen bu aktif ve müdahaleci kendini yetiştiren fail anlayışını günümüzde Kompleks Adaptasyon Sistemleri (CAS) olarak bilinen teorinin kanatları altında geliştirilen pasif, kendi hâlinde birey anlayışıyla karşılaştırınız (Cowan *et al.*, 1994).

yımların dâhil edilmesiyle, insanî faillik ve toplumun birbirlerinin gizil hâldeki imkânlarını yeniden-üretici bir biçimde ortaya çıkardıkları maddî bağlamı tam olarak ortaya koyan bir sosyolojik paradigmaya daha fazla yaklaşıyoruz. ‘Somunun diyalektiği’nin bu karşılıklılığını kavramak için gereken tüm şey, *faillik ve toplumu birbirleriyle doğrudan ilişkilendiren toplumsal olarak dolayımlanmış dinamiklerin sosyal psikolojik bir boyutunun belirlenmesidir*. Bu nedenle artık Georg Simmel’in çalışmasına geçeceğiz.

### V. Simmelci Diyalektik: Faillik, Toplum ve ‘Benlik ve Toplumun Karşılıklı Yeniden-Üretimi’

Simmel’in yeni-Kantçılığını Bhaskar’ın diyalektik eleştirel realizminden ayıran mesafeye rağmen, Simmel’in *biçim ve içeriğin diyalektiği* üzerine yazıları şimdiye kadar geliştirdiğimiz *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*ni tamamlar. Örneğin, Bhaskar’ın son kesimdeki coğrafi-tarihsel materyalist süreçlerin negatif diyalektiği ile ilgili tartışmasını Simmel’in *Yaşamın* akış hâlindeki, öznel içeriği ile nesnel kültürel biçimleri arasındaki diyalektik mücadeleyi tartıştığı aşağıdaki metinle karşılaştırabiliriz:

Yaşam hayvan düzeyinden ruh düzeyine ve ruh kültür düzeyine doğru ilerlediğinde bir içsel çelişki ortaya çıkar. Tüm kültür tarihi bu çelişkinin cisimleşmesidir. Kültürden, yaşam onun ifadesi, gerçekleşmesi olan belirli formlar, örneğin sanat eserleri, dinler, teknolojiler, yasalar ve sayısız birçok şey ürettiğinde söz ederiz. Bu formlar yaşamın akışını kuşatır ve ona içerik ve biçim, özgürlük ve düzen kazandırır. Ancak bu formlar, gerçekte yaşam sürecinden ortaya çıkmalarına rağmen, kendilerine özgü öbekleşmeleri nedeniyle, yaşamın sürekli ritmini, artması ve azalmasını, sürekli yeniden canlanmasını, içerdiği sürekli ayrımlar ve yeniden birleşmeleri paylaşmazlar. Bu formlar yaratıcı yaşamın -ortaya çıktıkları anda onları aşan- çerçeveleridir... Onlar sabit kimlikler, kendilerine ait bir mantık ve yasallık kazanırlar; bu yeni katılma kaçınılmaz olarak onları kendilerini yaratan ve bağımsız kılan manevî bir dinamikten uzaklaştırır... Bununla beraber, yaşam kendi başına bırakıldığında kesintisiz olarak akar; onun sonsuz ritmi belirli bir formun sabit süresiyle (duration) çelişir. Her kültürel form bir kez oluştuğunda yaşamın güçleri onu farklı derecelerde aşındırmaya başlar. Bir şey tam olarak geliştiğinde bir sonraki şey biçim kazanmaya başlar; uzun veya kısa sürebilecek bir mücadeleden sonra, kaçınılmaz olarak yerini sonraki forma bırakır.

Empirik bir bilim olarak tarih bizzat kültürün biçimlerindeki değişimlerle ilgilenir ve her özel örnekte değişimin gerçek taşıyıcılarını ve nedenlerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Ancak ayrıca işlemekte olan daha derin bir sürecin varlığını görebiliriz. Yaşam, belirttiğimiz gibi, kendini sadece belirli formlar içinde sergileyebilir, ancak aslı iç dinamizmi nedeniyle, sabitlik kazanan ve kendisi gibi hareket hâlinde olmayan türleriyle sürekli mücadele hâlinindedir. Bu süreç eski bir formun yerini yenisinin alması biçiminde gerçekleşir. Kültürün içeriğindeki, hatta tüm kültürel

stillerdeki bu sürekli değişim yaşamın sonsuz üretkenliğinin göstergesidir. Aynı zamanda, bu sürekli değişim yaşamın sonsuz akışı ile içinde gerçekleştiği formun nesnel geçerliliği ve sahiliği arasındaki derin çelişkinin göstergesidir... Yaşam aslında formdan yoksundur, ancak sürekli olarak formlar üretir. Bununla beraber, her yeni form, ortaya çıktığı anda, bu anı aşan bir geçerlilik talep eder ve yaşamın nabız atışlarından özgürleşir. Bu yüzden, yaşam her zaman formla potansiyel bir karşıtlık içindedir (1968: 11-12).

Simmel'e göre, insan özneliği biçimindeki *Yaşam*, sürekli olarak, kendi belirlediği amaçlara ulaşmayı sağlayan, ancak zamanla onları yıkan araçlar olarak kültürel formlar ve toplumsal ilişkiler yaratır. Böylece, parça parça farklı formların yerini yeni kendini-gerçekleştirme düzeylerine ulaşmayı sağlayacak daha etkili araçlar alır. Simmel küçük-ölçekli, kişisel toplumsal ve kültürel formların nasıl üretildiğine odaklanırken Bhaskar genel dinamiklere odaklanma eğiliminde olsa bile, iki düşünce çizgisi arasındaki paralellikler açıktır. Gerçekte, Simmel bireyin kendini-geliştirmeye yönelik güdülerine odaklanmayı tavsiye eder. Kuşkusuz Simmel'in *yüzyıl sonu* anlatımcı üslubunun ve geç-romantik bireyciliğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bunlara dikkat edildiğinde Simmel ve Bhaskar'ın aynı türden problemlerle boğuştuıkları görülür: Bhaskar'ın çalışması ortodoks yeni-Kantçıların nadiren araştırmaya cesaret ettikleri *keşfedilmeyen felsefi kıtayı* sürekli olarak düzenleyen diyalektik süreçleri açığa çıkarırken, Simmel'in kendini-yetiştirme incelemeleri Bhaskar'ın faillikle ilişkili temel felsefi tümdengelimlerine sosyolojik bir boyut sağlar.

Simmel'in analizinin merkezinde onun *kendini yetiştirme* öğretisi vardır, fakat bu analizde 'kendini yetiştirme' ne anlama gelmektedir? Simmel öncelikle bir *yaşam felsefecisidir*. Ona göre, insanî özneliği biçimindeki yaşam, kendini, *varlık nedeni* nesnel formların üretilmesi olan, özgürce hareket eden bir yaratıcı güç biçiminde sergiler. Buna rağmen, bu kadar kuvvetli olan 'yaşam gücü' sadece 'irade' veya 'saf içerik' olarak yer aldığı anda güçsüzdür. Kendini-gerçekleştirmek için kendi dışında bir araca gerek duyar. Yani, özgür, kendi başına ilerleyen *Yaşam* içeriğini sadece karşıtı sayesinde -belirli bir form kazanarak- gerçekleştirir. Bu yüzden, *Yaşam*, hem içinden yaratıcı failliğin (insan öznenin) güçlerinin çıkması gereken hem de failin kendini gerçekleştirmesini mümkün kılan ve kısıtlayan şeyleri (nesnel toplumsal yapılar ve kültürel uzlaşmaları) ortaya çıkaran birleştirici bir bütünlüktür. Simmel 'kendini yetiştirme'yi insanların toplumun farklı formlarını içselleştirmeleri ve... insanlıklarının henüz gerçekleşmeyen bazı yönlerini

geliştirirken bu formları yeniden biçimlendirmeleri olarak tanımlar. Ayrıca, insan failer kendini yetiştirme süreci ilerlerken çıkarlarını artırmak için hem yeni formlar yaratırlar, hem de zorunlu olarak, daha önceden kendilerini yönlendiren bu yaratıları -ya tamamen reddederek ya da yeni oluşturdukları amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak bir araç olarak hizmet edecek biçimde kademeli olarak yeniden biçimlendirerek- sistematik olarak yıkarlar.<sup>14</sup>

Geçmişten kalanlardan ve mevcudun tortularından bu kültürel inşa, yıkım ve yeniden inşa döngüleri Simmel'in insanların nasıl insan hâline geldikleri ve kültürlerin nasıl üretildiği ve genişletildiği konusundaki açıklamasının özünü oluşturur. Ancak bu makalede Simmel'in açıklamalarını bireyi kültürel üretim içinde yer almaya yönlendiren güdüleri anlamak için kullanacağız.

*İrade, ödev, umut, tutku* gibi ruhsal hareketler yaşamın temel yazgısının psişik ifadeleridir: o geleceğini mevcut biçimi içinde sadece yaşam sürecinde belirli bir forma sahip olarak barındırır. Nitekim, bir bütün olarak ve bir birim olarak kişilik bünyesinde kendi içindeki varlığı sanki görünmez çizgilerle izlenebilen bir imge barındırır. Bu imge potansiyelliktir: içindeki bu imgeyi özgür kılmak kendini tam olarak gerçekleştirmek anlamına gelecektir. İnsanın manevi güçlerinin olgunlaşması ve cisimleşmesi bireysel görevler ve çıkarlar sayesinde mümkün olabilir; ancak bir ölçüde, daha altta veya üstte, bütün bu görevler ve çıkarlar aracılığıyla aşkın bir umudun gerçekleştirilmesi talebi, yani bütün bireysel ifadelerin sadece ruhsal yaşamın birçok kendi-olma biçiminden biri olarak cisimleşmesi gerektiği talebi yer alır...

Ancak burada, bu noktada sadece dilsel iç dünyamızın ürünü olan bir kültür fikrinin kaynağını görürüz. Henüz şu veya bu bireysel bilgi veya beceri parçasını geliştirerek yetiştirmedik; sadece, hepsi bu bilgi veya beceri parçalarına bağlı olan, ancak onlarla birebir örtüşmeyen bir psişik birliğe hizmet ettiği zaman yetişkin hâline geliriz. Bilinçli çabalarımızın amacı kendi özel çıkarlarımız ve potansiyellerimizi gerçekleştirmektir. Her bireyin gelişimini tanımlanabilir şeyler çerçevesinde incelediğimizde onun farklı yönlerde ve uzunluklarda genişleyen bir 'gelişme çizgileri öbeği' sergilediğini görürüz. Ancak insan kendini diğerlerinden bağımsız mükemmelleştirmeler sayesinde değil, aksine sadece, bu mükemmelleştirme sayısız çeşitlilikte kişisel kimliği geliştirmeye hizmet ettiği sürece yetiştirebilir. Kültür, 'kapalı birlik'ten 'açığa çıkmamış çokluğa' ve oradan 'açığa çıkmamış birliğe' yönelme biçimidir (Simmel, 1968: 28-29).

<sup>14</sup> Simmel'in yeni-Kantçı idealizmi zorunlu olarak onun kendini yetiştirme analizini sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal formların üretimiyle sınırlandırsa bile, dört kuşaktır Batılı Marksist bilginler işbirliğine dayalı maddi üretim sürecini Simmel'in bu konudaki düşüncesine (onun kasvetli görüşü insan öznenin kendi kültürel ve maddi ürünlerinden kaçınılmaz olarak yabancılaştığı fikrini benimsemeden) başarılı bir biçimde dâhil etmişlerdir. İnsanın yabancılaşmasının tarihsel özellikleri problemini araştırmak isteyenler için, bkz. Istvan Mézsaros, *Marx'ın Yabancılaşma Teorisi* (1970) ve Joachim Israel, *Diyalektiğin Dili ve Dilin Diyalektiği* (1979).

Bu alıntı kendini-yetiştirmenin diyalektiğinin mükemmel bir özetidir. Simmel'in ifadesiyle, "Kültür *kapalı birlikten açığa çıkmamış çokluğa* ve oradan *açığa çıkmamış birliğe* yönelme biçimidir" (vurgular bana aittir). Bu diyalektik harekette, sahip olduğu önemli güçlerine rağmen, insani failliğin -ilerleyici açılımının- tamamen mevcut kültürel faktörlere bağlı olduğu vurgulanır. Ayrıca, kendini yetiştirme bireyin kültürel donanımlarının sadece mekanik bir biçimde gelişmesini ve sadece anlık bir etki uğruna açıkça sergilenmesini tolere edemez. Daha ziyade, kendini yetiştirme bireyin kişisel-kimliğinin -yani, içselleştirilen kültür biçiminin benliğin tekilliğinin ifadesiyle iç içe geçtiği kimliğin- gerçek dönüşümünü gerektirir.

Simmel'e göre, bu uzun ve maceralarla dolu yolculuk benliğin, 'saf imkân'ın gelecekte birçok farklı yol izleyebilecek henüz sınanmamış 'kapalı birliği' ile başlar. Böylece, benlik "bizzat kendine yönelik" kapalı birlikten çıkarak kültürel alana girer ve onun içinde kaybolur. Kişi, Hegel'in 'kendini ortaya koyan Geist' örneğindeki benzer bir kendine yabancılaşma süreci içinde, geçici olarak kendi negatifi, 'nesnel diğeri' içinde kaybolur. Yani, kendini-yetiştiren-ego kendini özgürce nesnel kültürün bileşik-bölgelerine terk eder. Bu kendini bırakma kişisel-kimliğini yitirme, böylece 'kalıplaşmış kültürel diğeri'ne dönüşme riski taşır. Burada, benlik geniş kültürel parçacıkların '*açığa çıkmamış çokluğu*'nda kaybolur, hatta muhtemelen onun içinde boğulur. Bu süreç burada sona erdiği takdirde kişi şeyleşmiş bir insan karikatüründen bile aşağı seviyede kalır -yani, zorlandığı soyut bir ideali sürdürmeye çalışan ve diğer insanlardan her konuda 'kültürel'e harfiyen uyararak yaşamalarını talep etmesine rağmen, kendini yetiştirmeyle ilgili ahlâkî talepleri göz ardı eden züppe veya aşırı disiplinli birine dönüşür. Ancak bu kişinin kendine yabancılaşma evresinde takılıp kalması gerekmez. Kişi *kendini gerçekleştirmenin [henüz] açığa çıkmamış bu birliği* sayesinde kültürel formların boğucu gücünün üstesinden gelebilecek biçimde kendini yetiştirebilir. Özne bu son adımda, açığa çıkmamış belirli kültürel formlar çokluğunun hegemonyasından kurtulur ve kendine döner. Ancak kendine dönen bu kişi artık uzun ve maceralarla dolu kendini yetiştirme yolculuğuna başlayan aynı kişi değildir. Aksine, artık karşımızda daha kompleks, daha tam olarak gelişmiş bir kişi -genişlemiş bir kimlik ve kendine yeterlilik duygusu sergileyen bir fail- vardır. Açığa çıkmamış bir kültürel alternatifler çokluğuna benliğin açığa çıkmamış birliği sayesinde dalan ve daha sonra kendine dönen kişi kendini yetiştirme diyalektiğinin tüm döngüsünü tamam-

lar. Benlik kendine döner ve böylece, yeni bir diyalektik keşif yolculukları döngüsünün temelleri oluşmaya başlar. Özetle, geri dönen şey önceki, soyut imkânlar seti içeren kişilik değil, aksine daha tam olarak biçimlenmiş -yani, daha önce gizli hâldeki imkânların maddî olarak gerçeklik kazandığı- bir kişiliktir. Fakat, bu biteviye aşma çabasının beklenmeyen [niyetlenilmemiş] bir sonucu, hem kültürün nesnellüğünün onaylanması, hem de üretken bir biçimde genişlemesidir. Ayrıca, Simmel'in ifadesiyle:

Bununla beraber, ruh *kendinden kendine*, potansiyellikten kendini gerçekleştirmeye *bu yolu* bilhassa öznel güçleri sayesinde tamamladığında, bu yetiştirme durumu en saf ve derin anlamında verili değildir. Açıkçası, en üst perspektiften bakıldığında, bu mükemmelleşme süreçleri muhtemelen en değerli olanlardır... Bununla beraber, bu sürecin özel anlamı sadece insan kendi gelişiminde kendine içkin bir şeyi barındırdığında, ruhun bu yolu bizzat psişik bir niteliğe sahip olmayan [kültürel] değerlere yöneldiğinde gerçekleşebilir. Nesnel ruhsal formlar (sanat ve ahlak, bilim ve belirli amaçlarla oluşturulmuş nesnelere, din ve hukuk, teknoloji ve toplumsal normlar), öznenin kültür olarak adlandırılan özel bireysel değeri (*eigenwert*) elde etmek için geçmesi gereken, deyim yerindeyse, 'istasyonlar' vardır. Kültürün paradoksu, sürekli akışı içinde hissettiğimiz ve iç mükemmelliğe yönelik olan öznel yaşamın kendi başına kültürün mükemmelliğine ulaşamamasıdır. Özne kendini gerçek anlamda sadece tamamen yabancı hâle gelen ve kendine yeterli bir bağımsızlık içinde kristalleşen formlar sayesinde yetiştirebilir. Bunu göstermenin en kesin yolu, kültürün -ikisi de kendi başına kültürü içermeyen- iki unsurun, yani öznel ruhun ve nesnel ruhun ürününün bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemektir (Simmel, 1968: 29-30).

Hıristiyanların çileci kurumlarına bu ima 'romantik Simmel'in döneminde hep daha derin kendini gerçekleştirme katmanlarına ulaşmak için geçilmesi gereken acı dolu sürece uygun bir metaforudur. Mücadele metaforu bu bağlamda uygundur, zira her kendini yetiştirme evresi ironik olarak yabancılaşmadan kurtulma çabasını içerir ve bir kişisel bedel ödemeyi gerektirir. Bu yüzden, kişi kendini tanıma ve kabul ettirmenin doruğunda kültürel çevrede, deyim yerindeyse, arkasında 'ayak izlerini' bırakır. Yani, kendini yetiştirme, kültürün alanını başarılı bir biçimde katetmenin nesnel bir koşulu olarak, aktörün yolculuğa benlikten çıkarak yeniden benliğine ulaştığını gösteren bir işaret bırakmasını gerektirir. Nitekim, bu dramının son eylemi kişinin kendini yetiştirmeyi başarmasıdır, ancak bunun bedeli sadece genel toplumsal kültürün gelişmesine ve kompleksliğine katkıda bulunan bir yabancılaşmadır. Bu tamamlanmış kendini yetiştirme edimi, aktörün kendi damgasını taşıyan yeni bir toplumsal form veya yeni bir kültürel ürün yarattığı 'benliğin nesneleşmesi' demektir. Fakat bu ürün kişinin kendisi ve sadece kendisi değildir. O bizzat kültürel alanın özelliği

hâline gelir.<sup>15</sup> Simmel kendini yetiştirmenin süregelen ironisini 'Kültürün Trajedisi' olarak betimler.

## VI. Kendini Yetiştirme ve Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modelinin Geliştirilmesi

Simmel'in vurguladığı kendini yetiştirme sürecini -insanî eylemleri yönlendiren güdülere ışık tutan- bir *üretken mekanizma* olarak tanımlayarak, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* sosyolojik kavrayış gücünü önemli ölçüde artırabiliriz.<sup>16</sup> *Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* kendini yetiştirme mekanizmasını dâhil edildiğinde karşımıza Şekil 4 çıkar. Okuyucu Şekil 4'ün sol ve sağ tarafındaki üçlülerin Şekil 3'teki gibi kaldığını fark edecektir. Gerçekte, bu iki şekil arasındaki temel farklılık *bireysel kendini yetiştirmenin diyalektiğinin* ve tarihsel ve biyolojik dolayımın rolünün dâhil edildiği Şekil 4'ün merkezinde ortaya çıkar. Biyografi ve tarihin unsurlarının Şekil 3'teki biçimiyle yer aldığı, ancak iki önemli genişletme yapıldığı görülmür. İlk olarak, biyografi ve tarih Simmel'in biçim/içerik diyalektiğine uyarlanır. İkisi de ilk dolayımlayıcı işlevlerini yitirmez. İkinci olarak, biyografi ve tarih dinamik bir biçimde bir araya getirilir ve bir somut toplumsal ilişkiler eksenini aracılığıyla ilişkilendirilir. Toplum, böylece, insanların fiilen yeniden-

<sup>15</sup> Simmel'e göre, *kültürün trajedisinin* ve kültürün nihai yabancılaşmasının köklerinde çoğu bireysel etkinin gücünü yitirmesi ve yeni-üretilen kültürel unsurların giderek daha kompleks hake gelen, hiyerarşik bir biçimde tabakalaşan anonim değerler, fikirler, inançlar ve mitler tarafından yutulması vardır. Bu yüzden, kültürel yabancılaşmanın diyalektik ironisi, kendini yetiştirmenin bedelinin her zaman kendini-üretmelerin en mahrem yanlarının ortadan kaybolması olmasıdır. Kendini gerçekleştirmenin diyalektiği, bütün tarihsel çağlar içinde, tekil bireyin en insanî bütün kendini üretmeleri içselleştirmesini veya kavramasını engeller. Bu yüzden, faillik kültürel alanı geliştirirken, öte yandan onun başarısının koşulu kendi ürettiği nesnelleşme üzerindeki kontrolü kaybetmesidir. Diğer failer kendilerini yetiştirmeye çalışırken kültürel alana yeni kazandırılan bu katkıları benimser, fakat içselleştirilen bu katkıları ortaya çıkaran şeylerin kimliğini veya niçin üretildiklerini bilmezler. Simmel'e göre, tamamen 'doğal bir süreç' olan bu şey içinde, bireysel veya işbirliğine dayalı failliğin işaretleri olan bireysel etkiler ilk olarak çarpıtılır, ardından tamamen silinir. Bu yüzden, birey kendi gelişiminin ve bağlamsal *praksislerin* (zorlu bir kendini onaylatma süreci sonunda kazanılan) en mahrem ve ayrıntılı izlerine yabancılaşırken, genel kültürel sistemin kapsayıcı kompleksleri içinde erir. Kültürel alanın her unsuru öznel mücadele içinde ortaya çıksa bile, bir yandan öznel kökenlerinin son izleri silinirken, öte yandan özerkliği sağlama alınır.

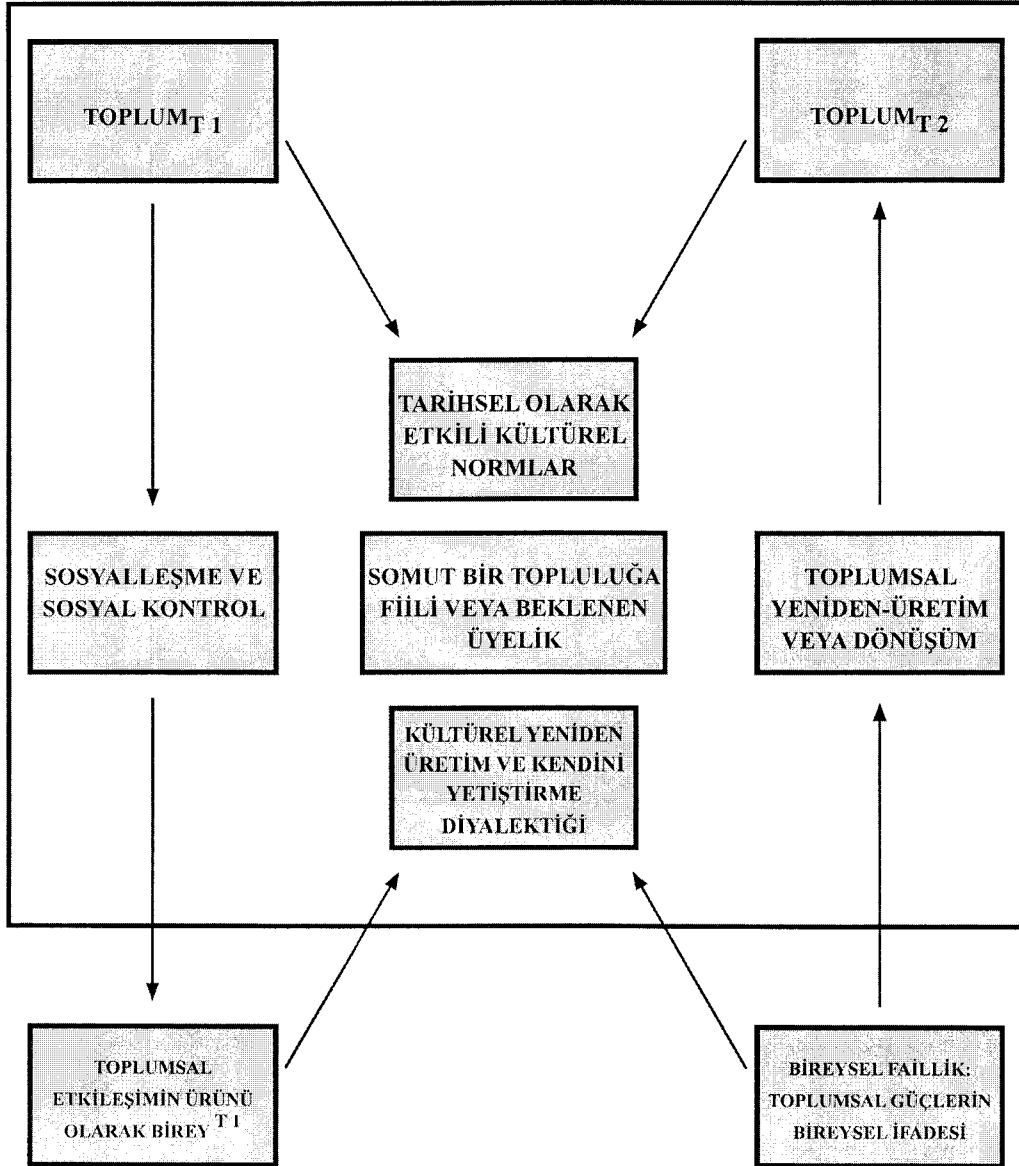
<sup>16</sup> Simmel'in yaratıcı faillik ve nesnelleşmeleri arasındaki sürekli çatışma fikri Bhaskar'ın daha kapsamlı çalışmasına Simmel'in yeni-Kantçı kabullerini benimserneden dâhil edilebilir. Bu işlem Simmel'in vurguladığı kendini yetiştirme süreci üretken bir toplumsal süreç olarak betimlenerek başarılabılır. Bu teorik *kolaj* Simmel'in yeni-Kantçılığına için antinomik sınırlılıkların bu modele sızmasını önleyecek biçimde dikkatli olduğunda mümkün olabilir. Kuşkusuz, örneğin, bu sınıflandırmanın felsefi yönünü tam bir *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil etmek için 'Kant'a dönüş' idealizmine başvurarak tersine çevirseydik, çabamız hem kendini yıkıcı olacak hem de geri çekilme anlamına gelecekti. Ancak bu örnekte ne stratejimiz ne niyetimiz budur. Aksine, Simmel'in diyalektik betimlemesini somut sosyolojik "insanî faillik ve üretim tarzı problemi"ni çözmek için başvurulabilecek bir ilk yaklaşım olarak alıyoruz.

ürettikleri ve dönüştürdükleri ve bizzat insan faillerin dönüştürücü güçlerini sosyalleştiren ve kanalize eden ‘maddî eksen’ olarak alınır. Dolayısıyla, toplum insanların eylemleriyle işleyen mevcut ‘konumsal pratikler’ bütününe dönüşür. Toplumun kurumsal toplamı kişisel-kimlikler, toplumsal yapılar ve yeniden-üretici dolayımınmaların maddî ve pratik olarak imal edildiği esas atölyedir. Bhaskar’ın yapının ikiliği ve *praxis*in ikiliği olarak tanımladığı daha önceki ‘soyut eklemleme noktaları’ artık, toplumların maddî sınırları içinde evrilen tarihsel ve biyografik özellikler içerir.

Toplumun burada kullanılan tanımı doğrudan Bhaskar’ın coğrafi-tarihsel materyalizmle ilişkili düşüncelerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Yani, Şekil 4’te *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*nde yer alan toplum tanımı nispeten istikrarlı bir kurumlar topluluğu içinde belirli ahlâkî değerler etrafında bir araya gelen, etkileşim içindeki kişileri içerir. Bu kurumlar ve onlar içinde yer alan insanlar ekolojik [çevresel] bir maddî süreçler ekseninde bulunurlar. Bu maddî süreçler topluma kendi doğal ortamına ve toplumsal-teknojik çevresine adapte olmasında yardımcı olacak araçlar sağlar. Burada tasavvur edilen ekolojik anlayış büyük ölçüde sosyolojideki Chicago Okulu tarafından geliştirilen toplum anlayışını andırır (Park, 1952). Bu toplum anlayışı, başlangıçta bir ölçüde lokal olarak belirlenen bir sosyokültürel bütünlüşme düzeyi bulunduğunu kabul etmesine rağmen, söz konusu toplumun demografik yapısının belirleyici rolünü, doğal yerleşim alanının fizyonomisini, teknolojileri ve sahip olduğu mevcut üretim tarzları karışımını ve bu çeşitli maddî faktörlerin kültür, toplumsal düzeni koşullandıracak biçimde nasıl bir araya geldiklerini ve kendi mekânsal-zamansal sınırları içinde yaşayan bireylerin gündelik *praxis*lerini vurgular.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Kuşkusuz, toplum kavramı sosyolojide zengin bir tarihe sahiptir. Toplumun gerçekte rakip iki anlamı vardır: burada kullanacağımız ilki ekolojik odaklıyken, ikincisi kesinlikle kültürel anlama sahiptir. İkinci anlayış toplumu kültürel birlik ve duygusal dayanışma temelinde tanımlar. Bu ‘kültürel’ toplum anlayışı dayanışmayı insanların değerler, inançlar ve fikirleri paylaşma derecelerine göre ölçer. Bu anlayış özellikle kültürel değerler konsensüsününün *coğrafi yakınlığı gerektirmediğini* vurgular. Gerçekte, bu kültürel toplumlar/topluluklar, çoğu kez, mekânsal olarak aralarında büyük mesafeler olan insanları değil, aksine her şeye rağmen zorunlu çıkarlarının bir arada tuttuğu kişileri içerir. Yani sıra, bu tür “sembolik olarak inşa edilmiş toplumlar”ın gerçekleşmemiş veya hayali bir unsurdan oluşan büyük bir özneler-arası bileşeni, sözelimi beklenen sosyalleşmeyi veya diğer estetik ya da geleceğe yönelik hareketleri içerebileceğini belirtmemiz gerekir. Bununla beraber, Şekil 4’te betimlenen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* hem ekolojik (coğrafi) hem de kültürel toplum anlayışlarında yer alan özelliklere kolayca uyarlanabilir.

Şekil 4. Bhaskar'ın Dönüştürümsel Toplumsal Etkinlik Modelinin Simmel'in Bir Topluluk Ortamında Kendini Yetiştirme ve Kültürel Üretim Olarak İnsanî Faillik Açıklaması Bağlamında Uyarlanması.



Şekil 4'ün merkez noktası, artık, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* insanî failliğin lokal etkileşim ortamlarında nasıl geliştiği ve işlediğini araştırma kapasitesi kazandırır. Şekil 3'te olduğu gibi iki bireysel varoluş uğrağı yer alır ve bu iki varoluş biçimi artık sadece biyografik olarak Simmel'in vurguladığı 'kendini yetiştirme' ve 'kültürel içselleştirme' diyalektiği aracılığıyla ilişki içindedir. Bu makalenin bütününde gösterilmeye çalışıldığı gibi, bu düalist anlayış hem bir *toplumsal ürün* olarak hem de *toplumsalın üreticisi* olarak kişi fikri bağlamında çerçevelendirilebilir. Bu ayrım zaten Bhaskar ve Simmel'de üstü örtülü olarak yer alsa bile, failliğin ikinci uğrağı en uygun biçimde toplumsal olarak konumlanmış bir benliğin somut uğrakları olarak alındığında anlaşılabilir. Bu sonuncu 'benlik olarak faillik' anlayışı, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* verimli bir biçimde George Herbert Mead'ın sosyal psikolojisine (1934: 135-226) başvurarak ve onun klâsik 'Bireysel Ben/Sosyal Ben İkiliği' çerçevesinde ele aldığı benlik yaklaşımından yararlanarak uyarlanabilir. Meadci sosyal davranışçılık yönünde bu hareket, biyografik kendini-üretme fikrine başvurmadan failliği tartışmanın fiilen imkânsız olduğunu vurgulaması bakımından, Bhaskar'ın '*Praxisin İkiliği*'ndeki dinamik ayrımlar ve komplekslikle yakın paralellik içindedir.

Meadci bir perspektiften 'ürün olarak benlik' biçiminde adlandırdığımız şey (Bhaskar 'kişilik' veya 'öznellik' terimlerini kullanmayı tercih eder), kişinin ömrü içinde diğer insanlarla ve doğayla pratik etkileşiminin ürünü olan, kompleks bir biçimde tabakalaşmış bir bütünlüktür. Failliğin belirleyici uğrağı özünde Meadci Psikolojideki 'Sosyal Ben'le aynıdır, zira 'Sosyal Ben' Benliğin aktörün fiziksel ortama, 'önemli diğerleri' ve kurumsallaşmış 'genelleştirilmiş diğeri' ne adaptasyon sağlamaya yönelik etkileşimler içinde, diğerleriyle ilişkiler sırasında şekillenen kısmıdır (Mead, 1934/1692: 135, 226). Mead'ın 'Ferdî Ben' olarak adlandırdığı "süreç-olarak-benlik" aynı zamanda insanî failliğin merkezini ve kendiliğinden güçlerini oluşturur. Bu yüzden, süreç-olarak-benlik stratejik eylem hedefleri ortaya koyar ve durumun gereklerine göre bunlarda bazı değişiklikler yapar. O kendi yaşam durumunu reflektif olarak gözetir ve (1) konulan hedefleri, (2) edinilecek duyguları ve (3) uzun vadeli hedeflere ulaşmaya çalışırken atılacak adımları değerlendirebilir. 'Bireysel Ben' durum gerektirdiğinde geçmiş biyografik bağlılıklarla ve tasarlanan kimliklerle tutarlı görünmek için davranışlarını değiştirebilir veya değiştirmiş gibi görünebilir.

Bu yüzden, süreç-olarak-benlik belirli bir biçimden yoksun salt iradî bir akış olarak değildir. O sadece Simmel'deki 'içerik' ve Mead'deki biyolojik olarak temellendirilmiş 'Bireysel Ben'in yanı sıra, geç dönem Frankfurt Okulu'nun tahakkümden kurtuluşun son sığınağı olarak tasavvur ettiği itaatsiz, anarşik 'İd'ine benzer. Daha çok Bhaskar'la aynı doğrultudaki terimler içinde ifade edersek, süreç-olarak-benlik, bizzat edim değil, *eylem eğilimi* olarak görülebilir. Süreç-olarak-benlik, her açıdan, Bhaskar'ın 'eğilimsel benlik' olarak adlandırdığı şeye karşılık gelir. Bhaskar bu "değişim içindeki nedensel güçlerin eğilimsel kimliği" konusunda şöyle yazar:

Artık... kişiliğin, daha uygun bir ifadeyle özneliğin tabakalaşması konusuna dönmek istiyorum. Bu modelde, benlik değişim içindeki nedensel güçlere sahip öznenin eğilimsel kimliğinden başka bir şey değildir. Ancak bu model, failin yaşamının değişmeye açık sistemli, çoğul ve çatışmalar içinde belirlenen karakterini veya öznenin yabancılaşma, benzeşme veya parçalanma derecesini içsel diyalektik çoklu evrenlerimiz içinde ele almaz. Uygun biçimde anlaşıldığında, eylemlerin kendine özgü bir biçim, içerik, ruh hâli, tarz ve etkiye sahip bilişsel-duygusal-arzularla-dolu-anlam-yüklü-edimsel-taşıyıcılar olarak görülmesi gerekir. Failin dönüştürme kapasitesi ehliyetler ve olanaklara (kaynaklara ulaşmaya) bağlıyken, onun eylemleri gerçekleştirilen edimlerin bu kaynakları (bunlara merak, umut, hayal gücü, dürtüler, bedensel hareketler, kendine saygı gibi iç kaynaklar da dâhildir) ve kendi eylem koşullarını harekete geçirebilme derecesi ve biçimine bağlıdır (Bhaskar, 1994: 99-100).

Bu 'eğilimsel benlik' dünyayla etkileşim içindedir, onu dönüştürür ve ayrıca, işleyen bir dizi yeniden-üretici başarı ve başarısızlığın geri dönülemez biçimde başlattığı kendine özgü bir muhtemel-kendini-gerçekleştirme patikasına sahiptir. Bu süreç Benliğin zamanla nasıl bir biyografi ve sosyal kimlik inşa ettiğini gösterir. Bu yüzden, eğilimsel benlik daha ziyade sabit bir kişilik özellikleri öbeği değil, refleksif olarak gözetilen, tekrar tekrar yeniden tanımlanabilen ve stratejik olarak yeniden yönlendirilebilen açık-uçlu bir *zaman-bağımlı* geri-bildirim döngüleri topluluğudur. Davranışın refleksif gözetimi ve değiştirilebilmesi daha ziyade Veblen'in 'beceriklilik içgüdü'sü' olarak adlandırdığı şeye -yani, henüz gerçekleşmemiş bir hedefe ulaşmak için önceden belirlenmiş bir düzen içinde bir dizi geleceğe yönelik, olumsal adım atma kapasitesine- benzer (Lerner, 1948: 306-323).

Dolayısıyla, doğrusal-olmayan sosyal analiz bakış açısından, süreç-olarak-benlik kendini ve ürünlerini geri-besleyen ve somut bir tarihsel eylemler seti içinde gerçeklik kazanan gelişme hâlindeki bir 'eğilimsel enerjiler akışı'dır. Bu ürünlerin ritmi geriye doğru işlemez, gelişme yörüngeleri patika-bağımlıdır ve kişinin biyografisinin ortaya çıktığı önceki koşullardan önemli ölçüde

etkilenir. Süreç-olarak-benliğin eğilimsel güçleri belirli bir anda ‘çok-yüzeyle’ ve ‘belirlenmemiş’ olsa da, kişinin kendi biyografik kapasitelerini yönlendirmesi, toplumsal baskıların geçici olarak zayıflaması ve artması ve doğrudan ulaşılabilen olanakların ve rol partnerlerinin uygunluğu bu eğilimsel güçleri giderek sınırlandırır. Metaforik olarak, çoğu kez ‘yeniden başlayan’ bir kişiden, narsisist bir biçimde “kendilerini yeniden yaratanlar”dan ve hatta “kendini tekrar eden tarih”ten söz etsek bile. “biyografik kısıtlamalara tâbi benlik üretiminin birikimli ilerleyen, tekrarlanamaz doğası” bu türden kendini tamamen yeniden yaratma ihtimalini engeller. Yani, süreç-olarak-eğilimsel-benlik kendi biyografik geçmişine ve tarihsel anına gömülmüştür. Fail, özgürlüğüne rağmen, güçlerini tekrarlanamaz bir maddî kısıtlılıklar ve toplumsal saygınlık bağlamı içinde geliştirmek zorundadır. Bu yüzden, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinde* öngörüldüğü gibi, bir fail toplumsal yapıları yeniden-üretir ve dönüştürürken, aynı zamanda diğerleriyle kişisel güçlerinin gelecekte kazanabileceği yönü sınırlandıran bir kişisel-kimlik olarak işbirliği etkileşiminin kısıtlaması altındadır.<sup>18</sup> Burada, süreç-olarak-benlik sürekli bu işbirliği ve kendini yetiştirme çabaları sayesinde biyografisinin ritimleriyle bir saygınlık ve toplumsal beklentiler ‘Demir Kafes’i inşa eder.

## VII. Kendini Yetiştirme ve İdeolojik Mücadele

Kendini yetiştirme süreci hakkındaki Şekil 4’te betimlenen tartışmamızda, şimdiye kadar, öznenin sürekli kendini daha üst düzeylerde gerçekleştirme mücadelesine yoğunlaşırken, toplum pasif, tamamen şekillendirilebilir bir kişisel mücadele ortamı olarak alındı. Gerçekte, aksi takdirde Simmel’in yeni-Kantçı Kültürün Trajedisi fikrini başka türlü ortaya koymak mümkün olmayacaktı, çünkü Simmel kültürün trajedisinin *Yaşamın ontolojisi* içinde yer alan kendini-yadsıma biçimi olduğunu varsayar. Kuşkusuz, özellikle bu sayfalarda geliştirilen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* perspektifinden bakıldığında durumun böyle olmadığı görülür. Gördüğümüz gibi, *toplumsal*

<sup>18</sup> Ürün-Olarak-Benlik ve Süreç-Olarak-Benlik arasındaki içsel diyalektik *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelindeki* diyalektik dinamikle eşbiçimde bir güçler örüntüsünü mükemmel bir şekilde yansıtır. Aynı zamanda, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* ilişkin yeni bir ontolojik özellik failin konumlandırılması sayesinde ortaya konulur. Tam açıklaması sunulan faillığın bu içsel diyalektikliğinin dâhil edilmesiyle, bireysel biyografî ve kurumsal zorunluluk özgürlük alanını daralttığımda bile, benliğin iki uğrağını düzenleyen bu diyalektik etkileşimler Süreç-Olarak-Benliğin eğilimsel güçlerinin onu üretken toplumsal formlarla dolaylı olarak ve kontrol eden bütünselleştirici sistemin failen ‘dışında’ kalmasını gerektirir. Ve burada ‘kültürün trajedisi’nin öznel yanı ve diyalektikliği bulunur: faillığın özgürleştirici çekirdeği, içinde işlemek zorunda olduğu toplumsal bağlam ne kadar baskıcı olursa olsun, açık, negatif bir karakteri sürdürür ve bu özellik özgürlüğün etkililiği azaldığı durumlarda bile kişinin ömrü boyunca serbest hâlde kalır.

*yeniden-üretim diyalektiği ve kendini yetiştirmenin diyalektiği aynı gerçeğin iki yüzüdür.* Bu yüzden, kendini yetiştirme ve bunun sağlanma tarzı genel toplumsal yeniden-üretim açısından kapsamlı sonuçlara sahip olduğu için, onun kazanacağı yönün topluluğu ve toplumu yönlendiren kurumsal seçkinlerin ilgi konusu olması gerekir.

*Dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* çerçevesinde çalıştığımızda, toplum, toplumsal yapı ve ortak varoluş imkânının failin yeniden-üretici ve kendini-dönüştürücü güçlerinin içinde işlediği *praksisin* ikiliğine dayandığını görmüştük. Bununla beraber, Simmel'in kendini yetiştirme konusundaki fikirlerini *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* dâhil ettiğimizde, failin üretken güçlerinin kendini yetiştirme mücadelesinde nispeten sınırlandırılmamış bir özgürlüğü gerektirdiği yeterince açık olarak görülür. Ancak burada bir çelişki yatar. Bir yandan, toplumun kişiye özgürlük alanı tanınması gerekir, zira o kişinin süregelen adaptasyonu ve varoluşunun *apriori* bir koşuludur. Bu özgürlüğün olumsuzlanması toplumsal entropi ve fiilen nihai felâket riski anlamına gelir. Aynı zamanda, belirli tarihsel koşullar düzenli toplumsal yenilenme umudunu -içinde kişisel kendini gerçekleştirme özgürlüğünün işlediği- kurumsal düzeni zayıflatabilecek bir yıkıcı güçler setine dönüştürebilir.

Bu tür ihtimaller özellikle sınıfsal hegemonya ihtiyacının toplumsal düzenin yeniden-üretimi ve sürdürülmesinde merkezi önemde olduğu sınıflı toplumlarda belirgindir. Yukarda gördüğümüz gibi, toplumun sosyal tarihine baktığımızda bol miktarda kültürel şablona -yani, eski eylem plânları, gelecekteki kişisel projeleri gerçekleştirecek hayali kimlikler ve kendi biricik özlemleri için model oluşturan gerçekleştirilmemiş toplumsal gündemlere- sahip bir kendini yetiştiren fail görürüz. Benzer şekilde ütöpik ve pragmatist için, kompleks bir biçimde yapılanmış yerel ve küresel kültürler birçok mevcut ikonun, kutsal idealin ve imtiyaz mitinin sembolik olarak inşa edilebileceği veya yeniden biçimlendirilebileceği materyallerle geliştirilen dikkatlice üretilmiş tarihsel anlatılar hazinesini biçimlendirir. Bu yüzden, kendini yetiştirme ediminde ulaşmaya çalışılan temel hedefler toplumsal düzenin devamlılığı açısından uyumcu, gerici, reformist, kendini geri çekici veya devrimci sonuçlara sahip olabilir. Kurumlar istikrarsız olduğunda ve önemli bir kopma noktasına gelindiğinde, stratejik konumdaki bir kişi veya grubun davranışlarındaki başka durumlarda önemsiz olabilecek bir dizi değişim kapsamlı kurumsal değişim üretebilir. Böylece, Bhaskar'ın vurguladığı dört bağımlılık türü her an toplumsal krizlerin ortaya çıkması ve şiddetlenmesinin gerçek bir temeline dönüşebilir.

Kendini yetiştirmeyle ilgili ‘sapma’ ihtimalleri genellikle zaten toplumun süregelen hayatında *gizli* alt-kültürel eğilimler veya yapısal kırılmalar olarak mevcuttur. Bu yapısal kırılma çizgileri, örneğin, alternatif kültürler kurumsal alt-alanlar içinde fiilen asimile edildiği veya gettolaştığı durumlarda ortaya çıkabilir ve bunlar çözümsüz ve uykuda ‘anomaliler’ olarak görülür. Modern tarihsel formasyonların yapılarının eşitsiz gelişimleri göz önünde bulundurulursa, bu sapkın kendini yetiştirme biçimleri sessizce sisteme dâhil edilebilir bile, kesinlikle *statüko* içinde asimile edilemez. Bu yüzden, bir topluluk veya toplumun tarihi genel bir biçimde ifade edilen dünya görüşleri ve kültürel örüntülerin güçlenmesi ve zayıflaması temelinde, yani o an egemen konumda olanlar, bir zamanlar egemen konumda olmasına rağmen geri çekilmiş olanlar ve egemen tarafta olmalarına rağmen toplumsal yükselişlerinin henüz başında olanlar göz önünde bulundurulabilir. Her zaman eşitsiz gelişen öbekler olan somut toplumsal-tarihsel formasyonlar belirli bir anda bu üç egemen kompleksi içerir. Bu eşitsiz gelişme bireylerin kendilerini yetiştirmeleri için gerekli araçları seçtikleri ve inşa ettikleri çelişkili kültürel formasyonlar üretir. Gerçekte, bu gücünü yitiren ve yükselen hegemonyaları kullanarak tek başına veya müştereken yeniden-üreten veya dönüştüren milyonlarca isimsiz bireyin sayısız eylemi evrilen toplumsal bütünlerin tamamlayıcı bir parçasıdır. Nihayetinde, bu kültürel materyallerden ve farklı tarzda ritimlerinden oluşan karışımların mantıkları ve yeniden-üretim gerekleri en mahrem kişisel kendini ifade biçimlerine bile empoze edilir. Bhaskar’ın ifadesiyle, *kendini yetiştirmenin hem benliğin bilinçli bir üretimi hem de benliğin gelecekteki üretiminin toplumsal koşullarının yeniden-üretimi olması gibi, toplum hem sürekli mevcut bir durumdur (maddî neden) hem de kendini yetiştirmenin sürekli yeniden üretilen sonucudur (etkin neden).*

Bu ‘Kendini Yetiştirme İkiliği’ ve bu ikiliğe içkin kurumsal kesintilerin potansiyel tehlikeleri karşısında toplumun bekçilerinin kişisel kendini yetiştirmenin kazanacağı yolları yakından gözlemekten (veya gerektiğinde, zorla kısıtlamaktan) başka seçenekleri yoktur. Seçilen patikaya [yola] bağlı olarak, belirli ahlâkî serüvenler ve etik kariyer çizgileri resmen onaylanabilir ve maddî olarak teşvik edilebilirken, diğerleri teşvik edilmeyecek, nadiren hoş görülecek veya himayeci bir tavır içinde muğlâk bir toplumsal yakınlştırma veya kültürel çıkmaz sokak sayesinde başka patikaya [yola] yönlendirilecektir. Toplum her yeni kuşağın enerjisini bu gözetim ve kontroller sayesinde, hegemonik bir biçimde yönlendirmeye çalışır. Toplum bir yan-

dan kişileri tercih edilen belirli kendini yetiştirme biçimlerine yönlendirmek için elindeki maddî ve ahlâkî kaynakları farklı biçimlerde tahsis ederken, öte yandan kurumsal yeniden-üretimi düzenli olarak gerçekleştirmeyi mümkün kılan kendini gerçekleştirme yollarıyla ilişkili kaynakları elinde bulundurur. Toplumdaki liderler, failin yaratıcı güçlerini bu şekilde yönlendirerek, hem belirli kendini geliştirme kariyerleri belirler ve bunları ödüllendirir, hem de hegemonyalarının gelecekteki araçlarını yeniden-üretirler. Tıpkı savaşın generallerin kararına bırakılmayacak oldukça önemli toplumsal sonuçları olması gibi, kendini yetiştirme de nihayetinde genel toplumsal yeniden-üretim açısından sadece bireylerin kararına bırakılmayacak kadar oldukça önemli sonuçlara sahiptir.

### **VIII. Sonuç: Eleştirel Realizmden Kompleks Realizme**

Bu makalenin amacı Roy Bhaskar'ın eleştirel realist felsefesinin bir eleştirel sosyal bilim pratiği açısından analitik önemini göstermektir. Bu amaçla, hızlı bir biçimde kesinlikle felsefî bir ontolojiden sosyal bilimsel araştırmalarda uygun bir hareket noktası olarak kullanılacak bir sosyal bilim ontolojisine geçtik. Bu geçişin yol gösterici aracı, Bhaskar'ın natüralist bir sosyal bilimler paradigmasının kurumsallaştırılması imkânını araştırmak için geliştirdiği *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli* idi. Felsefeden 'bu-tür-bir-sosyoloji'ye geçerken *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelini* aşama aşama revize ettik ve geliştirdik. Bu dönüştürme işleminde kullandığımız iki temel analitik ekleme Georg Simmel'in sosyal psikolojik 'kendini yetiştirme' modeli ve 'Kaos/Komplekslik Teorisi' olarak bilinen yaklaşımdır. Doğal olarak son revizyonun asıl kaynağı, *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeline* açıkça zamansal/tarihsel bir boyutun dâhil edildiği Eleştirel Realizmdir. 'Tekrarlanamaz zaman' boyutunun dâhil edilmesi, hem Bhaskar'ın paradigmasına 'tarihsellik' kazandırır, hem de doğal olarak gündelik toplumsal süreçlerin ve yeniden-üretimlerinin doğrusal-olmayan yapısını ele almayı mümkün kılar. Bu eklemelerin nihai sonuçları Bhaskar'ın eleştirel sosyal bilimler paradigmasından *gerçekte* David Byrne'ın (2002) 'Kompleks Realizm' olarak adlandırdığı paradigmaya geçmeyi, yani Bhaskar'ın modelini okumak ve yorumlamak için komplekslik teorisini kullanmayı mümkün kılar. Bu makalenin başlangıç sayfalarında iddia ettiğimiz gibi, böyle bir genişletilmiş okuma Eleştirel Realizm ve onun diyalektik uzanımıyla tamamen tutarlıdır.

Bu makalenin daha temel veya salt pratik düzeydeki bir amacı, sadece, sosyal bilimlerdeki eleştirel realist araştırmacıların bir eleştirel sosyoloji ve sosyal psikoloji inşa ederken nasıl bir yol izleyebileceklerini açıklamaktı. Hedefin sadece yarısına ulaşılsa bile, bu makalede bir zamanlar 'orta boy teori' olarak adlandırılan yaklaşımları geliştirmeye odaklandık (Merton, 1949/1968). Bu makale, Bhaskar'ın transendental realizmi ve eleştirel natüralizminin soyut felsefi alanından hareketle geliştirilen *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modelinin* sosyolojik bir okumasını sunar -ve kendi sosyal araştırmalarını eleştirel realist veya kompleks realist bir eğilim içinde çerçeveselendirme isteyenler için bir hareket noktası sağlar. En iyisinden, bu makale, ne daha az ne de daha fazla, sadece bu yönde bir ilk adımdır ve eğilimlerimi ve mevcut ihtiyaçları -eleştirel toplumsal tarih içinde bir çalışma yapma girişimini- barındırmaktadır. Aynı zamanda, sosyal bilimleri burada yazılan şeyleri yorumlayacak, genişletecek veya gözden geçirecek tarzda yapmak isteyenlere bir davettir.

## Kaynaklar

- Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, and Alan Norrie. (1998). *Critical Realism: Essential Readings*. New York: Routledge.
- Berger, Peter (1963). *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Berger, Peter and Stanley Pullberg (1965). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness." *History and Theory* 5: 196-211.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Bhaskar, Roy 1975/1997. *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_. 1979/1989. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, 2<sup>nd</sup> Edition. New York: Harvester Wheatsheaf.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Plato, Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution*. New York: Verso.
- Buck-Morss, Susan (1977). *The Origin of Negative Dialectic: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Burke, Peter (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: New York University Press.
- Byrne, David (1998). *Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Interpreting Quantitative Data*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications
- Collier, Andrew (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. New York: Verso.
- Cowan, George, David Pines and David Meltzer (1994). *Complexity: Metaphors, Models and Reality*. Cambridge, Mass.: Perseus Books.
- Domhoff, G.W. (1998). *Who Rules America: Power and Politics in the Year 2000* (3rd edition) Mountain View, CA: May Field.
- Etzkom, (1968). 11-46.
- Gould, Stephen J. (1989). *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: Norton.
- Harvey, David L. and Michael Reed (1996). "Social Science as the Study of Complex Systems." Pp. 295-325 in Douglas Kiel and Euell Elliot (eds.), *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hegel, G.W.F. 1830/1975. *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, (Translated by William Wallace). Oxford: Clarendon Press.
- Israel, Joachim (1979). *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*. Copenhagen: Munksgaard.

- Lerner, Max (1948). *The Portable Veblen*. New York: Viking Press.
- Marx, Karl. 1869/1969. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Mead, George H. (1934). *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, Robert K. 1949/1968. *Social Theory and Social Structure*, 2<sup>nd</sup> edition. New York: Macmillan.
- Mészáros, István (1970). *Marx's Theory of Alienation*. New York: Harper and Row.
- Park, Robert Ezra (1952). *Human Communities: The City and Human Ecology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers (1984). *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Boulder: New Science Library
- Rommetviet, Ragnar (1965). *Social Norms and Roles*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre, Jean-Paul (1976). *Critique of Dialectical Reason, Volume 1: Theory of Practical Ensembles*. London: New Left Books.
- Sayer, Andrew. 1984/1992. *Method in Social Science: A Realist Approach*, 2<sup>nd</sup> edition. New York: Routledge.
- Simmel, Georg (1968). *Georg Simmel: The Conflict of Modern Culture and Other Essays*. New York: Teachers College Press.

**NotaBene Yayınları**

**TÖZCÜLÜĞÜN TASFIYESİ**  
**İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar**

Hazırlayanlar:  
Güney Çeğin & Emrah Göker

Kapak Tasarımı: Canis Döşemeci Başstüflü  
Dizgi: Ulaş Akyol

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti.  
Büyük Sanayi F. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312.384.34.32

1. Baskı  
Ekim 2012

ISBN : 978-605-5513-00-0  
[www.notabeneyayinlari.com](http://www.notabeneyayinlari.com)

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazıtım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44