

Diyalektik Eleştirel Gerçekçilik: Başlıca Fikirler ve Temel Kavramlar

Onur Özmen¹

“İsraili askere ‘Annemi ve babamı seviyor musun?’ diye sordum. ‘Tabii ki’, diye cevap verdi. Ben de ‘O zaman benim annemi ve babamı niye öldürdün?’ diye sordum.”

Khaled Bani Odeh, Filistinli, 12 yaşında²

1. İnsanlık kâinatın merkezinde değildir.
2. Aktüel olmayan [edimselleşmemiş] gerçeklikler vardır.
3. Olmayanlar [İng. non-beings] vardır [exist].
4. Şeyler [İng. entities] birbirine nüfuz eder.
5. Kasıtlı nedensellik vuku bulur.
6. Değerler olgulardan türetilebilir.
7. İyi toplum temel arzuda örtük olarak bulunur.

Roy Bhaskar, Plato Etc.

Giriş:

Eleştirel Pedagoji dergisinin bir önceki sayısında “eleştirel gerçekçilik” adıyla bilinen felsefi yaklaşımın ilk aşamasının, yani “temel eleştirel gerçekçiliğin” başlıca argümanlarını ve kurucu kavramlarını sunmaya çalışmışım (Özmen, 2025). Bu yazıda kaldığımız yerden devam edecek ve bu felsefi yaklaşımın gelişimindeki ikinci aşama olan “diyalektik eleştirel gerçekçiliği” sunmaya

¹ o.ozmen.14@alumni.ucl.ac.uk

² Shalash, F. (2026, Mart 15). Israeli forces kill two children and their parents in West Bank. *Middle East Eye*. <https://www.middleeasteye.net/news/israeli-forces-kill-two-children-and-their-parents-west-bank>

çalışacağım. Bu yazının başlı başına okunabilir olmasına gayret ettim, ama yine de eleştirel gerçekçilikle yeni tanışmakta olan okurlara önceki yazının “Eleştirel gerçekçilik nedir? – Kısa bir tarihçe, ana fikirler ve felsefi yöntem” başlıklı giriş bölümüne göz atmalarını öneririm. Bu yazıda temel eleştirel gerçekçiliğe dair kısa bir hatırlatmadan sonra diyalektik eleştirel gerçekçiliğin bir özetini verecek, ardından diyalektik düşüncenin kaba bir tarihçesiyle birlikte basitleştirilmiş birkaç diyalektik motif sunacak, sonrasında diyalektik eleştirel gerçekçiliğin bazı tezlerini ve kavramlarını biraz daha derinlemesine tartışacağım. Önceki yazıda olduğu gibi, okuma önerileriyle bitireceğim. Yazıdaki alıntıların çevirilerinde serbest ve esnek davrandığımı, aksi belirtilmedikçe verdiğim örneklerin bana ait olduğunu (yani verdiğim örneklerdeki hataların bana ait olduğunu) belirtmiydim. Dipnotlarda yazar adının belirtilmediği kaynaklar Roy Bhaskar’a ait.

Kısaca hatırlamak gerekirse, eleştirel gerçekçilik, 20.yy’ın son çeyreğinden itibaren Roy Bhaskar (felsefe), Margaret Archer (sosyal teori), Andrew Collier (felsefe), Alan Norrie (hukuk), Tony Lawson (ekonomi), Ted Benton (ekoloji), Andrew Sayer (sosyoloji) gibi düşünürlerin kurucu eserleriyle ortaya çıkan, kendisine insanın özgürleşmesini mesele edinen, yeni nesil teorisyenlerin de dahil olmasıyla günümüzde muhtelif sosyal bilim ve beşeri ilim alanlarına meta-teorik katkılar yapmayı sürdüren felsefi bir yaklaşım. Eleştirel gerçekçiliğin ilk aşaması olarak kabul edilen “temel eleştirel gerçekçiliği” üç alt başlıkta özetlemek gerekirse: (1) “Aşkınısal gerçekçi” olan doğa bilimleri felsefesi David Hume’un pozitivizmine ve Immanuel Kant’ın idealizmine (ve bunların güncel varyasyonlarına) karşı ayrımlı ve katmanlı bir gerçekçi ontolojiyi savunuyorken (2) “eleştirel natüralist” olan sosyal bilimler felsefesi yapı-fail, teori-pratik, olgudeğer, toplum-birey, sebep-neden, zihin-beden, kavram-madde gibi ikilikleri eleştirerek (3) “açıklayıcı eleştirinin” mümkünlüğüne varıyor: Yani sosyal teorinin tam da açıklayıcı olması hasebiyle eleştiri üretmekle olgularla değerler arasında köprü sağlayabileceğini, bu yolla failerin (bu açıklayıcı eleştirilerden beslenen politik faaliyetlerinde) tahakküme dayalı sosyal yapıları ve kendilerini dönüştürmelerine, dolayısıyla kendilerini özgürleştirmelerine yardımcı olabileceğini savunuyor.

Bu yazının esas konusu olan diyalektik eleştirel gerçekçiliğe de bir özet ile başlayalım.

Diyalektik Eleştirel Gerçekçilik Nedir?

Diyalektik eleştirel gerçekçilik, Roy Bhaskar’ın eleştirel gerçekçiliğin temel aşamasının felsefi zeminini oluşturan eserlerinden yıllar sonra yayımladığı *Dialectic: The Pulse of Freedom* (1993) (Tr.: Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı) ve *Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution* (1994) (Tr.: Platon vs.: Felsefenin Sorunları ve Bu Problemlerin Çözümleri) başlıklı kitaplarıyla doğdu diyebiliriz. Diyalektik eleştirel gerçekçiliği geliştirirken Bhaskar kendisine üç hedef belirliyor: Eleştirel gerçekçiliğin önceki kavramlarını diyalektikleştirmek, genel bir diyalektik kuramı geliştirmek ve Batı felsefesinin mühim bazı kategorik

hatalarını eleştirmek. Bhaskar bu iki eserinde yokluğun da nedensel etki doğurma gücü taşıdığını, dolayısıyla “gerçek” olabildiğini, dahası, ontolojide “yokluğun” “varlıktan” daha temel olduğunu; diyalektiğin özünün “yoklukların” giderilmesiyle görece kısıtlı ve tutarsız bütünlüklerden görece kapsamlı ve tutarlı bütünlüklere geçiş süreci olarak tanımlanabileceğini; gerçekliği, dörtlü bir diyalektik içinde, (1) farklılık ve katmanlılığa ek olarak (2) yokluğu ve olumsuzluğu, (3) içsel bağlantıların şekillendirdiği bütünlükleri ve (4) insanın dönüştürücü faaliyetini de içerebilen bir biçimde düşünmemiz gerektiğini; bir arzumuzu dindirmek ya da iletişim kurmak gibi temel faillik ve söylem örneklerinin, ucu “herkesin özgür gelişiminin şartı olarak her kişinin özgür gelişimine” çıkan özgürleşimci bir nüve barındırdığını, dolayısıyla teori ve pratik arasındaki tutarlılığın yalnızca insan özgürlüğü için derin (yapısal) mücadelelere katılmakla sağlanabileceğini savunuyor. Varılan noktada insan için “iyilik” ve “hakikatin” ortak içeriği farklılıkların ve somut tekilliklerin hakkını verebilen evrensel insan özgürlüğü olarak belirleniyor.

Şimdi bu ve başka fikir ve kavramlara biraz daha içerik vermeye çalışayım.

Diyalektik için Genel Başlangıç Notları

Diyalektik eleştirel gerçekçiliğin kavramsal mimarisine girmeden önce diyalektikle ilgili genel birkaç başlangıç notu düşeyim. Diyalektik, Eski Yunan’da en geniş tanımıyla “sohbet sanatı”, biraz daha dar bir tanımıyla “soru cevap yoluyla tartışma” anlamına geliyor. Platon’un diyaloglarında Sokrates’in farklı karakterlerle yürüttüğü git-gelli, soru-cevaplı, önermeli-çürütmeli felsefi tartışmaları örnek olarak düşünebiliriz. Sokrates sohbet ettiği karakterlere sorular sorar (örn. *Laches* diyalogundaki gibi cesaretin ne olduğu ya da *Protagoras* diyalogundaki gibi erdemin öğretilip öğretilmeyeceği ile ilgili sorular), o karakterler Sokrates’e cevaplar verir; Sokrates o cevaplara itiraz eder ya da yeni sorular sorar ve bu şekilde fikrin fikri açmasıyla gelişen ve derinleşen sohbet boyunca tipik olarak Sokrates’in muhataplarının görüşlerinin çelişkiler ya da açmazlar barındırdığı ortaya çıkar.

Bu form elbette farklı zamanlarda farklı düşünürlerin ellerinde çeşitli değişikliklere uğruyor. Bazı kabalaştırmalar, tahrifler ve basitleştirmeler yapmama izin verirseniz, diyalektiği, felsefe tarihinde bir tartışmada hasmının görüşlerini o görüşlerden kabul edilemeyecek sonuçlar çıkararak çürütmekten (farklı açılardan Elealı Zenon, Sokrates, Platon), cinsleri türlere böle böle ve türleri cinsler altında toplaya toplaya tanımlar yaparak şeyler arasındaki farklılıkları (özellikler) ve bağlantıları (genellikler) belirlemeye (Platon); birbirini izleyen soru-cevap ve itiraz-savunmalarla süregiden argümantasyondan (farklı bazı açılardan Sokrates, Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas), bir konudaki görüngüleri ve yaygın kanıları irdeleyerek açmazlarını tespit ettikten sonra, görüngüleri barındırabilirken açmazları barındırmayan bir çözüm öne sürmeye (Aristoteles); ortak bir kökenden karşıt ama eşit ölçüde kabul edilebilir (dolayısıyla kabul edilemez) olan fikirler türeterek o ortak kökenin yanılısına

teşkil ettiğini göstermekten (Kant), tez ve antitez arasındaki çelişkinin, aralarındaki bir benzerliği yakalayan sentezleyici bir işlemle çözülmesine (Fichte); tek yanlılık ve sınırlılığın doğurduğu çelişkilerin daha kapsayıcı bir bütünlükte rasyonel çözüme kavuşturulmasından (Hegel), hem birbirini gerektiren hem de birbiriyle çatışan sosyal formların onları zorunlu biçimde doğuran çelişkili bir ortak nedensel zeminle açıklanmasına (Marx), doğanın ve toplumun değişim yasalarını açıklayan bilimsel (olma iddiasındaki) ilkelere (Engels), “teori ile pratiğin pratikteki uyumuna” (Bhaskar) kadar çeşitli formlarla ilişkilendirebiliriz.

Bhaskar diyalektiğin kendi “tercih ettiği gerçek tanımına” (bu tanıma birazdan geleceğiz) alternatif olarak şunları sayar: “Pozitifin içinde negatifi, soyutun içinde somutu, basitin içinde karmaşığı, unsurlarının içinde bütünlüğü (ve tersi), görünenin içindeki gerçeği [özü] (ve tersi), ayrımların ve bağlantıların bir aradalığını, pozitif karşıtlarla negatif alt-karşıtların bir arada varoluşunu, oluş sürecinde geçmişin ve/veya dışarının [şimdideki ve/veya buradaki] mevcudiyetini görmek.” Bunlara Engels’in ünlü üç yasası olan “niceliğin niteliğe dönüşümünü”, “karşıtların birliğini” ve “yadsımanın yadsınmasını” da çeşitli şerhlerle birlikte ekler.³ Dolayısıyla tek bir diyalektikten söz edilemez: Farklı bağlamlarda, farklı ilişkilerde, farklı süreçlerde farklı diyalektikler işler. Bu açıdan diyalektiğin, ışığın gökkuşağının renklerine ayrışması gibi açılması, ayrıştırılması gerekir.

Birkaç Diyalektik Motif

Diyalektiğin farklı tanımlarının eksiksiz ve sahih bir dökümünü yapmaya burada yerim olmadığı gibi, maalesef uzmanlığım da yetmez. Ama bu karmaşık tarihçenin içinde öne çıkarmanın özellikle yardımcı olacağı, Eski Yunan’dan ilham alan bir motiften bahsetmek istiyorum: Ortak bir zemin üzerinde “karşılaşan” figürlerin o zeminle ilişkileri üzerinden eleştirel incelenmesi, bir başka deyişle, farklı ve “karşılık” içeren biçimlerin birbiriyle olan ilişkilerinin, onları kapsayan bütünlükle ilişkileri üzerinden düşünülmesi. Basitleştirilmiş bir örnek vereyim. Diyelim ki gelmiş geçmiş en büyük satranç şampiyonunun kim olduğunu tartışıyoruz. Siz Gary Kasparov diyorsunuz, ben ise Bobby Fischer. Bu fikir ayrılığımızı rasyonel bir çözüme ulaştırmanın yolu nedir? Önce tartışmayı ikimizin de uzlaşacağı ortak bir zemine çekebilir, sonrasında hangimizin ilk görüşünün bu ortak zeminle daha tutarlı olduğunu belirleyerek ilerleyebiliriz. Öyleyse, ikimiz de (mesela) şu soruya cevap vermeye çalışmakla başlayalım: Satrançta “büyük şampiyonluk” için ne gibi nitelikler gerekir? Varsayalım ki konuştuk, tartıştık, farklı farklı tanımlar ve nitelikler öne sürdük ve nihayetinde bu nitelikler arasında “sürekliliğin” “büyük şampiyonluk” için çok önemli olduğunu ikimiz de kabul ettik. Sonrasında da Gary Kasparov’un ve Bobby Fischer’in satranç şampiyonluklarının ne kadar “süreklilik” arz ettiğini belirledik. Tartışmamızın bu aşamasında artık bana şunu söyleyebilirsiniz: “Senin (ilk)

³ Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution, s. 101. (Bundan sonra yalnızca ‘Plato Etc.’)

görüşün, yani Fischer'ın gelmiş geçmiş en büyük satranç şampiyonu olduğu görüşü, senin de (sonradan) kabul ettiğin ortak zeminimizle çelişiyor. Çünkü Fischer'ın şampiyonluğu çok kısa ömürlü oldu. Kasparov'un en büyük satranç şampiyonu olduğu görüşü ise ortak zeminimizle daha tutarlı, çünkü Kasparov'un şampiyonluğu çok uzun ömürlü oldu." Başka şeylerin eşit olduğu bir senaryoda, ben ikna oldum, sizin görüşünüz daha rasyonel! Nitekim (başka şeyler eşit olduğunda) başka çarem yoktu: Haklılığınızı kabul etmesem kendi görüşüm, kendi görüşümün zeminiyle çelişecekti. Burada formel olarak şuna dikkat edelim: *Farklı* görüşlerimizin bir (ya da birkaç?) seviye derinine indik ve ikimizin de üzerinde uzlaştığı *ortak* bir *zemin* belirledik ve görüşlerimizi, zeminden (tabiri caizse) geri "yukarı" çıkararak, bu zeminle tutarlılıkları üzerinden yeniden değerlendirdik ve böylece benim ilk görüşüm, karşıtıyla ortak olan zeminiyle daha tutarlı bir hal aldığı bir dönüşümden geçti. Burada birbirimizin "tam tersini" söylemediğimize de dikkat edelim. Diyalektik bir süreç için tam bir zıtlık gerekmez. "Karşı karşıya" gelmek, hatta "karşılaşmak" metaforu da diyalektik bir süreçteki formlar arasındaki ilişki için uygun olabilir. Yani tartışmamızın diyalektik bir karakter taşıması için görüşlerimiz birbirinin tam tersi olmak zorunda değil; Kasparov'un Fischer'ın tam tersi olmadığı gibi (Kasparov'un "tam tersi" için ben Fischer'dan daha uygun olurum, çünkü satrançta çok kötüyüm!). Dahası, bunu "karşılaştırmayı" da içerecek şekilde genişletebiliriz (Fischer ile Kasparov'u "karşılaştırdığımızda" olduğu gibi).

Bir başka noktayla bunu birleştirecek olursak diyalektik süreçler nihai sonuçlara ulaşmış olmak zorunda da değildir, uçları açık kalabilir: Bir üçüncü şahıs sohbetimize katılıp gelmiş geçmiş en büyük satranç şampiyonunun Magnus Carlsen olduğunu ve bir dünya şampiyonunu büyük yapan niteliklerin arasına sadece sürekliliğin değil saf oyun gücünün de katılması gerektiğini öne sürebilir. Bu durumda üçümüz yeni bir tartışmaya girer, yeni bir diyalektik turuna çıkarız. Belki de bu yeni turun sonunda fikir ayrılığımız devam edecek ama tartışmayı rasyonel bir biçimde sürdürmeyi becerdiysek, kavramsal çerçevemizi biraz daha genişletmiş olarak ayrılacağız. Yani diyalektik bir "karşılaşmanın" sonucunda karşılaşan formların artık bir, özdeş, tek ve aynı şey olarak varlıklarını sürdürmesi gerekmez. Karşılaşan formların, ortak zeminleriyle ya da birlikte parçası oldukları ortak bütünlükle kurdukları ilişkinin daha uyumlu bir hale gelmesi bir diyalektik sonuç olabilir, tıpkı benim fikrimi Fischer'dan Kasparov'a değiştirdiğimde olduğu gibi ya da fikrimi Kasparov'dan Carlsen'e değiştirmesem bile Kasparov'u büyük şampiyon yapan unsurlardan birinin saf oyun gücü (de) olduğunu kavradığımda olduğu gibi. Bu tür diyalektik süreçlerde, kökeni Heraklitos'a dayanan, Hegel'de de izini bulabileceğimiz ama belki de en çok Engels'in formülasyonlarıyla yaygınlaşan diyalektik motiflerden "karşıtların birliğini" "karşılaşanların ortak zeminliliği" şeklinde yorumlamak belki de daha doğru olacaktır.

Bir başka (daha Hegelyan) bir motifte, diyalektik, bir şeye farklı bakış açılarından yaklaşıldığı, her bir bakış açısının sınırlılığının, tek yanlılığının ve eksikliğinin ve bu sınırlılık, tek yanlılık ve eksiklikten kaynaklanan çelişkilerinin ortaya

çıkarıldığı ve bu yolla daha kapsayıcı ve daha tam bir bakış açısına erişildiği bir süreç olarak tasvir edilebilir. Her “karşılıklı ilişkinin” ve her “çelişkinin” bu anlamlarda diyalektik bir ilişki ya da süreç teşkil etmediğini, diyalektik için farklılıkla birlikte içsel ilişki, ortak zemin, (söz konusu tüm terimleri kapsayabilen) kapsayıcı bütünlük gibi bir bağlantının gerektiğini not edeyim.⁴

Popüler bir başka motife, “tez-antitez-sentez” üçlüsüne de değinmekte fayda olabilir. Bhaskar’ın diyalektik üzerine çalışmalarında Eski Yunan’ın diyalektik kavrayışı önemli olsa da başlıca muhatapları Alman düşünürler Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Karl Marx (1818-1883). Bhaskar’ın konu edindiği türden diyalektiği yanlış bir biçimde Hegel’e ve/veya Karl Marx’a atfedilen ama aslında daha çok Fichte’ye ait olan “tez-antitez-sentez”⁵ üçlüsüyle yorumlamanın bazı sorunlar doğuracağını belirtelim. Diyalektik, bir teze, mesela “insanı insan yapan doğaya hükmetmesidir” tezine, “insanı insan yapan doğaya hükmetmesi değildir” antitezinin *dışarıdan* uygulanmasıyla, bu iki tezin bir orta yolunun bulunmasıyla, ortalamasının alınmasıyla, birbirine karıştırılmasıyla, “sentezlenmesiyle” ilerlemekten çok, ilk tezin kendisinin içerisindeki kabalıkların, gerilimlerin, eksikliklerin, soyutlukların, yanlışlıkların ve çelişkilerin ortaya çıkmasıyla, konuya giderek daha incelikli, daha uyumlu, daha tam, daha somut bir yaklaşım geliştirilmesiyle ilerler. Hegel’e göre diyalektik sürecin başlaması için dışarıdan ve keyfi bir dayatmaya (antitez) gerek yoktur; diyalektiği harekete geçirecek unsurlar zaten içeridedir ve sürecin sonundaki “aşma” (Alm. *Aufhebung*, İng. *sublation*) hep bir “kendini aşma” ve “kendinden” aşmadır, dışarıdaki bir unsurun dışarıdan “aştırması” değil. Gene basitleştirmeme müsaade ederseniz, bu süreçte başta katı ve dar olan tanımlarımızın esnediği (örn. doğa insanı da kapsar), formların başta varsaydığımız gibi tutarlı olmadığını, çelişkiler barındırdığını gördüğümüz (örn. insanın “doğaya hükmettiği” sosyal formlar dünyayı insanlar için yaşanamaz bir hale getiriyor), uzlaşmaz karşıtlık içinde olduğunu sandığımız uçların (örn. doğa vs. insan) aslında birbirleriyle içsel olarak bağlantılı olduğunun ortaya çıktığı, sabit sandığımız kutupların hareketli olduğunu fark ettiğimiz (örn. insanın doğal seçimle evrimleşmesi) bir dönüşümden geçeriz.

Hegel’in diyalektiğini tasvir etmeye uygun üçlüler arasında (tez-antitez-sentez yerine) (1) anlık (ya da anlama yetisi, Alm. *Verstand*, İng. *understanding*), (2) diyalektik (ya da negatif akıl) ve (3) spekülâtif (ya da pozitif) akıl ve bunların

⁴ Alan Norrie bunu Bhaskar’dan bir alıntı da katarak şöyle ifade eder: “Çelişkiler dışsal, içsel, formel-mantıksal ya da diyalektik olabilir. Diyalektik çelişkiler ‘şeyler ya da bir bütünlüğün parçaları arasında, ilkesel olarak, farklı ama ayrılamaz oldukları bir bağlantı içerir’ (Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, s. 58), böylece hem varoluşsal açıdan birbirlerini varsayarlar, hem de karşıtlık içindedirler.” Norrie, A. (2007). *Dialectical Critical Realism*. M. Hartwig (Ed.), *Dictionary of Critical Realism* (ss. 130–138). Routledge. (Ayrım yapmakla ayırmak arasındaki ayrımı da dikkat etmeliyiz. Kolumla gövdem arasında ayırım yaparsak iyi olur -farklı şeylerdir-, ama onları ayırırsak iyi olmaz).

⁵ Bkz. Mueller, G. E. (1958). The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Synthesis.” *Journal of the History of Ideas*, 19(3), 411–414. <https://doi.org/10.2307/2708045>

temsil ettiği (a) özdeşlik ilkesi (b) olumsuzluk ilkesi ve (c) rasyonel bütünlük ilkesi şeklindeki üçlüler sayılabilir. İlk adım karakteristik olarak soyut, katı tanımlarla sınırlı, tek yanlı, özdeşlik ve dışlayıcılık temelli iken, ikinci adım olumsuzluk, ilişkisellik ve süreçsellik içerir (ilk adımın, mesela bir bakış açısının ya da bir sosyal formun peşini bırakmadığımızı, ilk adımı ısrarla eleştiriye tabi tuttuğumuzu düşünün). Üçüncü terim ise tipik olarak öncesindeki terimleri “içerip aşar” ve ikinci adımın ilk adımda tespit ettiği eksiklikleri, tek yanlılıkları ve bunlardan doğan yanlışlıkları ve çelişkileri giderir. Bhaskar’ın deyişiyle, Hegel’in diyalektik üçlünün ilk terimi olan anlık, “katı tanımlar, sabit kutuplar ve dışlayıcı karşıtlıklar”la yetinebilirken, “aklı” ancak diyalektik bir mantıkla tatmin edebiliriz.⁶ Bu her zaman birinci form, ikinci form ve birinci formun ikinci formla bir ilişkisinden (sentez) doğan üçüncü form şeklinde bir üç formlu yapı izlemez: Bir formun bir başka forma (ikinci form) dönüşümü de diyalektik olabilir. Dönüşümün üç aşamalı ya da “momentli” yapısı, dönüşen şeylerin oluşturduğu (ikili, beşli, spektral vesaire) yapıdan farklı olabilir.

Bu diyalektik motiflerin ötesinde, yazının kapsamını da zorlamamaya çalışarak diyalektikle ilgili genel bazı gözlemler yapalım. Bhaskar diyalektiği “büyük gevşetici” (katılıkları yumuşatmak gibi, sıkı bağları çözmek gibi metaforları da düşünebiliriz), “özgürlüğün nabızı”, “farklılığın ve bağlantının bir aradallığını düşünme sanatı” şeklinde karakterize ediyor ve “en genel anlamıyla” şu şekilde tanımlıyor: “Karşıtlıkların doğuşu, iç içe geçişi ya da çarpışmasının, bu karşıtlıkların daha tam bir düşünce ya da varlık modunda aşılmasına yol açmasının anahtar bir rol oynadığı ve karmaşıklık düzeyi değişkenlik gösteren, kavramsal, toplumsal, hatta doğal [olabilecek olan] bir ihtilaf, karşılıklı bağlantı ve değişim süreci.”⁷

Hegelci Diyalektiğe Eleştirel Yaklaşımlar

Diyalektik eleştirel gerçekçiliğin diyalektik kavrayışına şimdi biraz daha yaklaşabiliriz. Bhaskar’ın Hegel eleştirilerinin Marx’ın açıktan Hegel eleştirileriyle, ama bunlardan önemlisi, Marx’ın kendi sosyal teorik ve metodolojik pratiğinin örtük varsayımlarıyla büyük ölçüde tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka eleştirel gerçekçi filozof Andrew Collier, Hegel’in ve Marx’ın (ve diyalektik eleştirel gerçekçiliğin) çelişki kavrayışlarındaki farklılığın altını şöyle çiziyor: “Hegel’in kavrayışı Parmenidesçidir: Gerçeklik gibi gözükken, (mantıksal) çelişkiler içerir, dolayısıyla gerçeklik olamaz, ancak görünüş olabilir. Marx’ın kavrayışı ise Heraklitosçudur: Gerçeklik çelişkiden azade gözüküyor olabilir ama bu yalnızca görünüşten ibarettir, alta yatan gerçeklik çelişkili

⁶ Bhaskar, R. (1981). Dialectic. W. F. Bynum, E. J. Browne, & R. Porter (Ed.), *Dictionary of the History of Science*. Macmillan Education UK.

⁷ Plato Etc., s. 87.

olabilir.”⁸ Collier’e göre Marx’taki diyalektik çelişkiler sadece düşüncede, akılda, mantıkta değildir. Sosyal gerçekliği oluşturan bir sistemin içindeki yapısal eğilimlerin o sistemde zorunlu bir biçimde bir “fonksiyon bozukluğu”na yol açması da çelişki olarak tanımlanabilir. Üretici güçlerin kapitalist üretim ilişkileriyle girdiği çelişki ve bunun doğurduğu periyodik ekonomik krizler ve kapitalist üretim biçiminin, kendi mümkünlük koşullarını oluşturan ve varlığını sürdürebilmek için muhtaç olduğu doğa ve çevreyle girdiği yıkıcı ilişki buna örnek gösterilebilir. Buradaki çelişkilerin içselliği, Marx’ın kapitalist üretim tarzının işleyişini açıklayan bilimsel teorisine soyut ya da aşkınıc ütopyalardan farklı bir karakter de kazandırır: Kapitalizmle dışarıdan, uzaklardan, “olmayan bir yerden” ideal toplumu hayal edebildiğimiz için değil, “kapitalizm, kapitalizmin içinden görebildiğimiz çelişkiler barındırdığı için, bu çelişkiler kapitalizmin içindeki insanlara zarar verdiği için ve kapitalizmin ürettiği kaynaklar sayesinde ama ancak kapitalizmin ortadan kaldırılması ile çözülebilecek çelişkiler olduğu için mücadele ederiz”.⁹

Bhaskar’ın Hegel eleştirilerini detaylıca tartışmak için bu yazıda maalesef yerim yok, bu nedenle burada kısa bazı değinilerle yetinmek zorundayım. Bhaskar’ın diyalektik dönemindeki başyapıtı olan *Dialectic: The Pulse of Freedom*, başka amaçların yanında, Hegel’in diyalektiğinin kapsamlı bir eleştirisini de gaye edinmiştir diyebiliriz. Bu eleştirilerin Hegel’in düşüncesindeki şu üç unsuru hedef aldığını söyleyebiliriz: (1) Gerçekleşmiş idealizm, (2) tinsel monizm ve (3) içkin ereksellik.¹⁰ Şimdi bunları biraz açmaya çalışayım. (1) Kant’ın bilginin alanının dışında bırakmak zorunda kaldığı “kendinde şeyin” bilgisinin mümkünlüğünü düşünceyle varlık arasındaki özdeşlikle sağlamaya çalışan Hegel’in, aklın varlığı baştan ve içten kuşattığı “gerçekleşmiş idealizmine” karşı Bhaskar bilginin mümkünlüğü için tam tersine bilginin nesnesiyle bilginin arasında bir ayırım gerektiğini söyler ve varlığın düşünceye indirgenmesi ya da başka bir deyişle, varlıkla ilgili ifadelerin düşünce ile ilgili ifadelere indirgenmesi olarak tanımladığı “epistemik safsatanın” bir eleştirisini sunar.¹¹ Akıl, Hegel’de olduğu gibi teori ve pratiğin özdeşliğinde değil, teori ve pratiğin pratikteki uyumunda aranmalı, doğanın otonomisi teslim edilmelidir. (2) Hegel’in nedensel zorunluluğu kavramsal zorunluluğa, doğal zorunluluğu mantıksal zorunluluğa indirgeyen, dolayısıyla farklılığı (örn. düşüncenin doğadan farklılığı) ve katmanlılığı (örn. biyolojik olanın toplumsal olana önceliği) barındıramayan ve spekülative felsefenin her türden hakikat için yeterli olacağı yanılması doğuran tinsel monizmine

⁸ Collier, A. (2002). Dialectic in Marxism and critical realism. A. Brown, S. Fleetwood, & J. Michael (Ed.), *Critical Realism and Marxism*. Routledge, s. 156.

⁹ A.g.e., s. 156.

¹⁰ Plato Etc., ss. 87-107.

¹¹ “Epistemik safsata” kavramı için bir önceki sayıdaki “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazıma göz atabilirsiniz.

karşı Bhaskar “eşzamanlı ortaya çıkan güçler materyalizmini” savunur.¹² Bununla bağlantılı olarak, Hegel’e göre diyalektik bütün doğal ve toplumsal yaşam için geçerli bir ilke iken, Bhaskar için gerçeklikteki herhangi bir bütünlük ya da ilişkinin niteliğinin diyalektik olup olmadığı sorusuna ancak ampirik denetimlere tabi içerikli bilimsel soruşturmalarımızla cevap bulabiliriz. Diyalektik mantıksal olarak zorunlu olmadığı gibi, ampirik olarak da evrensel bir genellik arz etmez. Bazı şeyler tinin hareketlerini niteleyen mantıksal zorunluluklarla değil, ancak olumsal ve doğal zorunluluklarla açıklanabilir. Bhaskar’a göre Hegel’in birlik içinde farklılığı, bütünlük içinde çeşitliliği de barındırabilmesi mümkün değildir. (3) Bhaskar, Hegel’in sonu (örn. insanın özgürleşmesi) başta (örn. insanın köleliği) verili kabul ederek bütünlükleri kapatan, açık uçluluklarını reddeden, süreçleri bitiren, sonsuzluğu sonlayan içkin teleolojisini de eleştirir. Bhaskar’a göre Hegel’in diyalektiği ancak insanın toplumsal dönüştürücü faaliyetiyle çözüme yaklaştırılabilecek ve sürmekte olan toplumsal çelişkilerin, düşüncede rasyonel bir “şekle büründürülmesi” (Bhaskar “transfigürasyon” kavramını kullanır) ile çözülmüş sayılmasıyla ve statükonun bu yolla olumlanmasıyla sonuçlanır. Bhaskar buna karşı açık uçlu, sonsuz, kapanmayan, yokluğu, eksikliği ve tamamlanmamışlığı muhafaza edebilen, “korumadan aşabilen” (İng. *non-preservative sublation*), çelişkileri sürdürebilen diyalektik sonuçlar olabileceğini öne sürer. Yani Hegel’de diyalektik süreçlerin sonunda (ve başında) tastamamlık, kapanmışlık ve mutlaklık olmalıyken Bhaskar’a göre diyalektik bir sürecin sonunda erişilen bütünlükler hala açık, eksik (önceki formlara göre daha tam olsa da), koşullu kalabilirler.¹³

Epistemolojik Diyalektik ve “Rasyonel Çekirdek” Metaforu

Bhaskar, Hegel ve Marx ile iştigal ederken, şu soruya da cevap arar: Marx’ın ünlü metaforuyla Hegel’de bulduğunu söylediği “mistik kabuğun içindeki rasyonel çekirdek”¹⁴ nedir? Kısa bir formülasyonu “bilimdeki hakiki bir epistemolojik diyalektik: Tutarlılık → daha büyük derinlik ve/veya bütünlük → tutarlılığın yeniden sağlanması”¹⁵ şeklinde verdikten sonra, Bhaskar’ın sözlü anlatımından yazıya dökülmüş uzunca bir alıntıya geçelim:

“Diyalektik karmaşık bir kavram ve çok sayıda farklı diyalektik çeşidi var. Diyalektik eleştirel gerçekçilikte bunları açmaya, ayırmaya ve yeniden inşa etmeye çabaladım. Ama öyle bir diyalektik çeşidi var ki, Marx’ı heyecanlandıran diyalektiğin o olduğu açık ve bence diyalektik eleştirel gerçekçilik bu diyalektik çeşidinin makul bir izahını yapabilir. Bilime dönelim ve Kuhn’un “normal bilim” dediği (...) bilimin sınıdığını ve bunun

¹² “Ortaya çıkış” (İng. *emergence*) kavramının kısa bir tartışmasını bir önceki sayıdaki “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazımda bulabilirsiniz.

¹³ Hartwig, M. (Ed.). (2007). *Dictionary of Critical Realism*. Routledge, ss. 226-229.

¹⁴ Marx, K. (1982). *Capital* (C. 1). Penguin, s. 103.

¹⁵ Plato Etc., ss. 90-91.

yerini kavramların radikal biçimde dönüştüğü “devrimci bilimin” aldığı düşünelim. (...) [B]ilimin farklı aşamalarını [şöyle] ifade edebiliriz. Her teori, tasvir ettiği sonuçları doğuran tüm nedensel faktörleri yakalamaya çalışır. Bilimciler bunu çok nadiren başarabilir, hatta daha doğrusu, hiçbir zaman bunu [tam olarak] başaramazlar. Bütün bir alanı tasvir etme çabası güdülmüş olsa bile, nedensel olarak mühim bir şey dışarıda kalmış olur ve nedensel olarak mühim olan ve dışarıda kalan bu şey er ya da geç teoriye yük olacak, zorluklar çıkaracaktır. Bu tamamlanmamışlık tutarsızlıklar ve çelişkiler doğuracak ve teorisyene bir şeyleri dışarıda bıraktığına dair belirtiler verecektir. Elbette, bilimde çoğu zaman bu dışarıda kalan şey bilimcinin hâlihazırda bilmediği bir şey olduğundan, bu büyük çelişkilerin bilimsel devrim-öncesi durumlarda meydana getirdiği şey, bilimsel devrim sürecidir ve bu bilimsel devrim süreçlerinde bilimsel dengeyi yeniden yakalamak için yeni bir kavramın ortaya çıkması gerekir.

Gerçekçi bir yerden ya da meta- bir yerden baktığımızda, bu, dünyayla ilgili yeni bir şeyin keşfedilmesi gerektiği anlamına gelir ama bilimci neyin dışarıda bırakıldığını keşfetmek zorundadır. Newton örneğinde bu, yer çekimine neyin neden olduğuydu. Einstein görelilik kuramını formüle ettiğinde Newton’ın dışarıda bıraktığı şeyi bulmuş oldu.

Bu keşfin sonrasında kavramsal alanda tutarlılık yeniden tesis edilebilir. Öyleyse bilimsel bilginin diyalektiğini tasvir etmenin basit bir yolu şu: Teorideki bir yokluk ya da eksiklik çelişkiler, açmazlar ya da giderek çetrefilleşen problemlere yol açıyor; bu, dışarıda bırakılanın keşfini gerektiriyor; bu da bilimsel bir atılım ya da bilimsel bir devrimi getiriyor.”¹⁶

Bhaskar bu diyalektiğe politik dönüşüm süreçlerinden de örnekler vererek sözlerine devam eder: Kadınlara oy hakkının tanınmamasının politik alanda doğurduğu devasa eksiklik, bunların doğurduğu çelişkiler ve sorunlar, bu yokluğun politik bütünlüğün daha kapsayıcı bir bütünlüğe doğru dönüştürülmesiyle görece giderilmesi; benzer yapıdaki kolonyal tahakküm ilişkileri ve bu ilişkilerin dönüştürülme süreçleri, bu süreçlerin hala eksik kalan ve devam eden karakterleri vesaire. Yani epistemolojik gelişmelerde (mesela bilimsel devrimlerde), pedagojik ilerlemelerde (öğrenme etkinliklerinde), özgürleştirici politik dönüşümlerde mevcut, hatta paradigmatik olan bir süreçten söz ediyoruz.

Bilimsel gelişim örneğinden devam edersek: Kavramsal alandaki bir yokluk teoride tutarsızlıklar ve çelişkiler doğuruyor ve bu yokluk tipik şekilde nedensel olarak öncelikli (daha derin bir yapıdaki) bir katmana göndermeyle ya da verili bir katmanda nedensel olarak etki eden daha çok sayıdaki unsurun (daha geniş bir bütünlükte) hesaba katılmasıyla gideriliyor. Bir başka deyişle Hegel’in

¹⁶ Bhaskar, R. (2017). *The order of natural necessity: A kind of introduction to critical realism* (G. Hawke, Ed.). CreateSpace Independent Publishing Platform.

diyalektiğindeki “rasyonel çekirdek”, yoklukların “yoklaştırılmasıyla” görece tek yönlü kısmi bütünlüklerden daha tam ve kapsayıcı kısmi bütünlüklere geçilen hareketin keşfi, izolasyonu ve tasviri. Bu hareket Bhaskar’a göre açık uçlu, görelî ve mutlak değil. Hegel içinse bunların tersi geçerli. Hegel için diyalektik süreçlerin sonunda yokluk da olumsuzluk gibi ortadan kaybolurken Bhaskar için bu diyalektiğin bir sonu yok ve yokluk ve olumsuzluk farklı derecelerde ama her zaman elde tutuluyor. Bu da Bhaskar’ın eleştirisinin içkin bir karakter aldığı noktalardan biri: Hegel’in sistemi kendi keşfinin yadsıyıcı, “yoklaştırıcı” sürecini sürdürüyor. Mistik kabuk, yani kapalı bir metafizik ve yokluk kavramının eksiksiz bir kavranışının yokluğu, rasyonel çekirdeğe ev sahipliği yapamamasına yol açıyor.

Yokluk ve “Ontolojik Tekgüçlülüğün” Eleştirisi

Yokluk, Bhaskar’ın diyalektiği için en temel kavram. Collier’in yukarıda Hegel’in çelişki kavrayışını Parmenides’inkine benzettiğini hatırlayalım. Ömrünün çoğunu milattan önce beşinci yüzyılda geçirmiş olan ve metafiziğin kurucularından sayılan Eski Yunan filozofu Parmenides (yine biraz basitleştirmeme ve kabalaştırmama izin verirseniz), ilk bakışta ikna edici bir biçimde, “olmayan”ın düşünülemediğini ve dillendirilemediğini, hakikatin yolunun sadece “olan”ı düşünmekten ve dillendirmekten geçtiğini söyler: “Olmayan düşünülemez de, söylenemez de / olmayanı bilemezsin -bu imkânsızdır-, ilan da edemezsin, çünkü düşünülebilir olan ve olabilir olan aynı şeydir”.¹⁷ Şimdi Parmenides uzmanlığı iddia etmeksizin biraz yorum katarak bu temayı yazının niyetleri doğrultusunda çekiştireyim: Düşüncenin tek mümkün nesnesi “olan”dır → yani “olmayan”ı düşünmek imkânsızdır → gerçek olan ve düşünülebilir olan aynı şeydir → dolayısıyla ancak bir “olmayan”a gönderme yaparak düşünülebilecek şeyler gerçek olamaz → öyleyse bir “olmayan” varsayan görüngüler yanılısma olmalıdır. Bu akıl yürütme yoluyla gerçek olamayacağı sonucuna varabileceğimiz şeylere olumsuzlukları ilk elden bariz sayılabilecek hiçlik, yokluk, boşluk, çelişki gibi kategoriler kadar, olumsuzluk varsaydıkları analiz sonucunda ortaya çıkarılabilecek olan başlangıç (öncesinde bir şey *olmamalı*), son (var olan bir şey *yok* olmalı), farklılık (ben, siz *değilim*), değişim (sadece *olmadığım* bir şeye dönüşebilirim), hareket (önce buradaydım, şimdi *değilim*) gibi kategoriler de dâhildir. Dolayısıyla, algının sağladığı görüngülerden farklı olarak (hepimiz bu tür şeyleri *deneyimleriz*, mesela bir kuşun uçtuğunu -hareket ettiğini- görürüz, başı ve sonu olan bir şarkıyı dinleriz), aklın sağladığı gerçeklik, yalnızca olumlu terimlerle ifade edilebilir bir biçimde tek, zamansız ve mekânsız (her iki açıdan da başsız ve sonsuz), bölünemez, kusursuz, hareketsiz ve değişmeyen bir şey olmalıdır. Parmenides’in bu önermelerin ne kadarını gerçekten öne sürdüğü, elimizdeki tek kaynak olan şiir parçalarının farklı yorumlara ne kadar açık olduğu bir tartışma

¹⁷ Guthrie’nin İngilizce çevirisinden serbest bir çeviriyle aktarıyorum. Bkz. Guthrie, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy. Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press. s.13-14. Alternatif bir İngilizce çeviri için bkz: Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Routledge, s. 124.

konusu olsa da Platon'un ve Aristoteles'in onu buradakine yakın bir biçimde yorumladığını söylersek çok yanlışmış sayılmayız sanıyorum. Ancak bu yazının bağlamı için önemli olan şu: Bhaskar, gerçekliğin bu ve benzeri biçimlerde sadece olumluluk ve mevcudiyet üzerinden düşünülmesine "ontolojik tekgüçlülük" (İng. *ontological monovalence*) adını verir ve felsefenin problemlerinin önemli bir kısmının bu hataya ya da çeşitlemelerine dayandığını öne sürer.

Bhaskar'a göre olumsuzluk ve yokluk düşünülebileceği ve dillendirilebileceği gibi, ontolojik olarak da kurucu ve belirleyici olabilir. Dahası, "olumlu olan, olumsuzluk denizindeki önemli ama ufak bir dalgalanma"¹⁸ olarak görülebilir. Üstelik gerçekçi bir ontolojide çelişkililiği ve olumsuzluğu düşünmek bizi çelişkili kılmaz. Çelişki (ya da çelişkili olma hali) tutarlı bir biçimde, yani çelişmezlik ilkesiyle çelişmeksizin ifade edilebilir ve açıklanabilir. Burada Bhaskar'ın düşüncenin nesnesiyle (çelişki) kendisi (çelişkiden bahseden diyalektik düşünce) arasında yaptığı gerçekçi ayrımın da önemini not edelim.

Diyalektik düşünemeyen akıl Bhaskar'a göre "geçmişteki (ve yerel olan) değişimleri ve özgürlükleri normalleştirirken şimdiki ve gelecekteki (ve genel olan) değişimleri ve özgürlükleri inkâr ve reddeden, kendisinin bilincinden yoksun bir meşrulaştırıcı şeklini alır".¹⁹ Diyalektik akıl yürütme ise sabit tanımlar, sabit sınırlar, sabit ilişkilerden müteşekkil analitik akıl yürütmenin "ötesine geçer" (İng. *overreach*: Bhaskar bu terimi Hegel'in "aşmasına" alternatif olarak sunar). Diyalektik akıl yürütmenin tutarlılığı "gelişimsel tutarlılık" olarak ele alınmalıdır, "bir meşe palamudunun meşe ağacına doğru gelişmesindeki" gibi.²⁰ Ayrıca "çelişmezlik" ilkesinin *kendisinin* zemini, Aristoteles'in de *Metafizik*'te²¹ işaret ettiği gibi, analitik olarak değil, diyalektik olarak bu ilkeyi inkâr eden birinin pozisyonunun bir *tartışmada* çürütülmesiyle, karşıtını savunmaya ya da sessizliğe sürüklenmesiyle gösterilebilir. Öyleyse Bhaskar'ın şu dört iddiada bulunduğunu söyleyebiliriz: Gerçeklik ile akılsallık aynı şey değildir; olumsuzluk ve yokluk düşüncede var olabildiği gibi, (düşünceyi de elbette içeren) gerçekliğin düşünceden geri kalan kısmında da *mevcut* ve *belirleyici* olabilir; olumsuzluk ve yokluk tutarlı bir biçimde düşünülebilir ve analitik akıl yürütme, "analitik akıl ve diyalektik aklın diyalektiğindeki" bir moment olarak anlaşılmalıdır.²² Bhaskar

¹⁸ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 4.

¹⁹ Plato Etc., s. 102.

²⁰ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 1.

²¹ Ahmet Arslan'ın çevirisiyle: "(...) her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza girmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama, söz konusu olamaz. (...) Bununla birlikte aynı şeyin hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu, çürütme yoluyla kanıtlamamız mümkündür, yeter ki buna karşı çıkan, herhangi bir şey söylesin." Aristoteles, *Metafizik*, 1006a, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

²² Bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un terminolojisini ödünç alacak olursak, örneğin "normal bilim" dönemi analitik aklın hüküm sürdüğü, bilimsel paradigmanın kaydığı gelişim süreci ise diyalektik aklın hüküm sürdüğü bir aşamadır.

olumsuzluğun ve yokluğun sadece tutarlı bir biçimde düşünülebilir ve gerçek olduğunu değil, düşüncenin ve varlığın başka birçok formunun mümkünlik koşulu olduğunu da iddia eder (hiç boşluk olmasaydı bu yazı okunamazdı).²³

Felsefe tarihinden, Spinoza'nın "her belirlemenin bir yadsıma olduğunu" yazdığını hatırlayalım.²⁴ Bhaskar, bunun "nedenselliğin olumsuzluğunu" vurgulamak şeklinde anlaşılması gerektiğini yazar ve ekler: "Neden olmak değiştirmek, değiştirmek yoklaştırmak, yoklaştırmak dönüştürmek ve dolayısıyla yeniden belirlemektir".²⁵ Bhaskar'ın gerçeklik kriterinin nedenselliğe dayalı olduğunu, başka bir deyişle bir şey "nedenleme" potansiyeli ya da etki doğurma kuvveti taşıyorsa o şeyin gerçek olduğunu da ekleyelim. Bu nedensellik, diyalektik eleştirel gerçekçilikte, İngilizce MELD²⁶ kısaltmasıyla yaygınlaşan dört aşamalı (ya da kenarlı, seviyeli, boyutlu) bir biçimde düşünülmeli ve dinamikleştirilmelidir. Şimdi bu dörtlü diyalektiğe biraz daha yakından bakmayı deneyelim.

Diyalektik Eleştirel Gerçekçiliğin Dörtlü Diyalektiği: Özdeş-olmayış, Olumsuzluk, Bütünlük ve Dönüştürücü Faaliyet

Bhaskar kendi diyalektik şemasında Hegel'in özdeşlik, olumsuzluk ve bütünlük üçlüsünün aksine, özdeşlikten değil, özdeş-olmayıştan başlar ve üç terim yerine dört terim önerir: (1) Özdeş olmayış (İng. *non-identity*), (2) yokluk ve olumsuzluk, (3) bütünlük ve (4) dönüştürücü insan faaliyeti ya da praksis. İlköğretimde muzır bir biçimde matematik hocalarımıza sorduğumuz o soruyu burada da soralım: Peki bunlar "gerçek hayatta" ne işimize yarayacak? Bu dört terimi varlığın herhangi bir parçası, özellikle de insanı ve toplumu ilgilendiren bir kısmı hakkında düşünürken, mesela bir şeyi anlamaya, bir problemi çözmeye, bir açmazı aşmaya çalışırken faydalanabileceğimiz yol gösterici ipuçları şeklinde değerlendirebiliriz.

(1) İlk terimde, yani özdeş olmayışta varlığı farklılıklar, ayrımlar, katmanlar, güçler, yapılar üzerinden düşünürüz. Kediyle kedi kavramını (kedi miyavlar, kedi kavramı miyavlamaz) ve biraz soyutlarsak, "gösteren" (k, e, d, i şekillerinden veya bu şekillerin temsil ettiği seslerden oluşan o görsel veya işitsel örüntü),

²³ Burada Bhaskar'ın bu eleştirileri ve iddiaları için argüman sunmaya maalesef yerim yok. Bu konuyla daha derinlemesine iştigal etmek isteyen okurlar için Bhaskar'ın *The Pulse of Freedom*'inin yanı sıra Alan Norrie'nin *Dialectic and Difference* başlıklı eseri iyi bir kaynak olabilir.

²⁴ Bkz. Melamed, Y. Y. (2012). "Omnis determinatio est negatio": Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel. E. Förster & Y. Y. Melamed (Ed.), *Spinoza and German Idealism* (ss. 175-196). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135139.011>

²⁵ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 224.

²⁶ MELD'in açılımındaki terimleri serbestçe şu şekilde çevirebiliriz: "1st Moment" - 1. Moment/Aşama, "2nd Edge" - 2. Kenar/Sırt/Veçhe, "3rd Level" - 3. Seviye, "4th Dimension" - 4. Boyut.

“gösterilen” (kedi kavramı) ve “göndergeyi”²⁷ (“gerçek” kedi) birbirinden ayırdığımız, bilimin geçişli ve geçişsiz nesnelere,²⁸ varlıkla ilgili ifadelerle varlığa dair bilgilerle ilgili ifadeleri, nedensel güçlerle nedensel güçlerin etkimesini, nedensel güçlerin etkimesiyle bu güçlerin doğurduğu somut olayları, somut olaylarla o olaylara dair algı ve gözlemlerimizi ayırdığımız, varlığı nedensel öncelik ya da mümkünlük koşulları üzerinden katmanlı düşündüğümüz, birbirine indirgenemeyecek katmanların diyakronik (geçen zaman içinde, mesela tavukların dinozorlardan) veya senkronik (eşzamanlı, mesela zihnin maddeden) “ortaya çıkışını” düşünebildiğimiz bir seviye bu. Bir önceki sayıdaki yazımın konusu olan temel eleştirel gerçekçiliğin kavramlarını ve argümanlarını hemen hemen topyekûn bu seviyeye yerleştirebiliriz. (2) İkinci terimde varlığı yokluklar, eksiklikler, tutarsızlıklar, çelişkiler, olumsuzluklar, süreçler, değişimler üzerinden düşünürüz. (3) Üçüncü terimde varlığı içsel ilişkiler (A ile B’nin ilişkisi, kabaca, “A, B ile bu biçimde ilişkilenebilir olmasaydı A olmazdı” denebilecek türdence, içsel bir ilişkidir), özsel bağlantılar, iç içe geçmişlikler, ortak zeminler, holistik nedensellikler ve kurucu bütünlükler üzerinden düşünürüz: Örneğin bir bütünün parçalarının toplamından başka bir şey olduğu durumlar, aynı parçanın farklı bütünlüklerde değiştiği durumlar (mesela bir takım sporunda aynı oyuncunun farklı takımlarda farklı oyuncular olmasını ya da spesifik bir satranç pozisyonundaki bir taşın değerinin, tahtadaki bütün taşların spesifik aranjanıyla belirlendiğini düşünelim -bir filin değeri kimi pozisyonda üç piyonun değerine denktir, kimi pozisyonda beş). (4) Dördüncü terimde ise varlığı insanın dönüştürücü faaliyetini, teorilerinin pratiklere dökümünü, nedensel güçlerinin kasıtlı işleyişini içerecek bir biçimde düşünürüz. Ereklere kendi kendilerini gerçekleştirmez: İşe koyulmamız gerekir. Bütün sorunların düşüncede çözümlenip sonlandığı Hegelci diyalektikten, iradeye ve bilinçli faillığe kapı aralamayan katı yapısalcılığa kadar, gerçekliği ve toplumu insanın bu türden faaliyetlerini (veya özgürleştirici dönüşüm için bu türden faaliyetlerin gerekliliğini) o veya bu yolla dışta bırakacak biçimde tanımlayan ya da bunları kavramsal çerçevelerinde haklarını verecek biçimde barındıramayan bütün yaklaşımlar türlü açmazlarla malul olacaktır.

Bu dörtlü şemaya Bhaskar’ın ürün, süreç, üründeki süreç ve süreçteki üründen oluşan bir çokanlamlılık temasını yedirmeye çalışarak ve yine müsaadenizle basitleştirmeler ve kabalaştırmalarla birlikte, şemanın üzerinden bir tur daha geçelim: (1) Diyelim ki bir şeyi (herhangi bir şeyi) düşünüyoruz. “Bu, nedir?” diye sorarız. “Başka şeylerden farkları nedir? Yapısı, ayrımları ve katmanları, nedensel güçleri, eğilimleri, işleyiş biçimleri, doğurgan mekanizmaları nedir?” Örneğin iklim değişikliğini insan yapımı (antropojenik) ve insan yapımı olmayan şekilde

²⁷ İng. sırasıyla *signifier*, *signified*, *referent*. Bhaskar bu üçlüye “semiyotik üçgen” adını verir ve dil felsefesinin birçok probleminin “göndergenin” doğru kavramsallaştırılmayışından kaynaklandığını öne sürer.

²⁸ Dörtlü diyalektiğin ilk momentindeki bu ve diğer teknik terimler için bir önceki sayıda yayımlanan “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazıya göz atılabilir.

ayrımli düşünmediğimizde ya da küresel ısınmanın nedensel eğilimlerinin ve güçlerinin olayların sürekli bitişikliğinden daha derinde (sıcaklık *her gün* artmıyor) ve *olguötesi* (hava soğuduğunda da bu güçler etkimekte!) etkidiğini düşünemediğimizde sonuç iklim inkârcılığına çıkar. (2) Bu şeyi “süreçselliği” üzerinden düşünebilir, “ne olmaktadır?” diye sorabiliriz. Hangi oluş hallerindedir (satrançta giderek kötüye gidiyorum!), neye dönüşmektedir, neye doğru değişmektedir? Neleri eksiktir (oyunsonu çalışmayı ihmal ediyorum), çelişkileri, gerilimleri, çatışmaları, karşıtlıkları ve yoklukları nedir? (3) Hangi süreçlerin ürünüdür? Bağlamı nedir? Onu o şey yapan ilişkileri nedir (kedim Aziza’yla öyle bir ilişkim olmasaydı ben olduğum şey olmazdım), nasıl bir zeminin figürü (Netenyahu tek başına soykırım yapamaz), nasıl bir geçmişin şimdisi (çocukluğumuzdan kendimizi mutlak ölçüde soyutlayamayız), nasıl bir dışarının içerisi (örn. bir şehrin en mütenalaştırılmış merkezinin varlığını o merkezin dışında yaşayanların faaliyetleri sayesinde sürdürdüğünü ya da erkek egemen toplumlarda başlıca ekonomik faaliyetlerin, ancak bu faaliyetlerin dışında bırakılan kadınların ücretsiz ve görünmeyen emeği sayesinde yeniden üretilebildiğini düşünelim), nasıl bir bütünün parçasıdır? Ve (4), şayet insanla alakalı bir bağlamımız varsa, hangi süreci üretmektedir (ve hangi yönere doğru üretmektedir), ne yapmaktadır, hangi kasıtlarla, hangi kasıtlı ve hangi kasıtsız sonuçları doğuran biçimlerde, hangi dönüştürücü faaliyetlerle iştigal etmekte, hangi teoriyi ne tür pratiklere dökmektedir? vesaire.

Diyalektiğin Gerçek Tanımı, Yoklukların Yoklaştırılması ve Etik

Bhaskar diyalektiğin en öz tanımına varırken şöyle bir mantık yürütür: Her değişim dönüştürücü bir yadsıma içerir ve buna “arzular, istekler, ihtiyaçlar ve çıkarlarımızın önündeki kısıtların ortadan kaldırılması”, yani “yoklaştırılması” da [İng. fiil olarak *absent*] dahildir.²⁹ İnsanın arzulu ve ihtiyaçlı bir canlı olduğunu, her arzunun ve bir arzuyu dindirmeye dönük her failliğin analitik olarak bir yokluk içerdiğini kabul edelim (İstanbul’u İstanbul’dayken değil, Ankara’dayken özleriz; yemek yemeyi arzularız çünkü karnımız açtır). Buna, bu yoklukları gidermemizin önündeki kısıtları da yokluk olarak görebileceğimizi ekleyelim (tren biletleri çok pahalıdır, hastalığım seyahate el vermiyordur vesaire), tıpkı açlığı gıdanın yokluğu, cehaleti bilginin yokluğu, köleliği özgürlüğün yokluğu olarak görebileceğimiz gibi. Bütün “marazlar” (İng. *ill*) kısıt olarak görülebileceği, dolayısıyla yokluk işlevi görebileceği için, diyalektiğin tanımı olarak “yokluğun yoklaştırılmasına” varabiliriz [İng. *absenting absences*]. Yoklaştırmak burada “yok etmenin” Türkçedeki çağrışımlarındaki gibi yakıp yıkmak, parçalamak, mahvetmek gibi anlamlar içermek zorunda değil. Su“suz”luğumuzu (suyun yokluğunu) “giderdiğimizde” (gitmesine sebep olduğumuzda) yaptığımız şeyi bir yokluğun yoklaştırılması gibi düşünebiliriz. Bunu yoklaştırmacı failliğin önündeki kısıtların ve engellerin yoklaştırılması ya da başka terimlerle, “mümkün olan değişimin önündeki engellerin kasıtlı biçimde nedensel olarak etkili olan

²⁹ Plato Etc., s. 101.

dönüştürücü yadsınması” şeklinde somutlaştırabilir, gene başka terimlerle, “yokluğun yoklaştırılmasına engel olan yoklukların yoklaştırılması” şeklinde derinleştirebiliriz.³⁰ Bhaskar’a göre her eylemimiz, bir yokluğun yoklaştırılması prensibine dayanır. Bir yudum su aldığımızda yaptığımız şey, bu edimi bir seviye derinden düşünürsek, bir arzumuzu tatmin etmek, bir ihtiyacımızı dindirmektir ve birkaç seviye daha derinden düşündüğümüzde, bir yokluğu yoklaştırmaktır. Öyleyse, eğer tutarlı olmak istiyorsak, yokluğu yoklaştırdığımız her faillik, yani aslında gerçekten her kasıtlı edimimiz, bizi, diyalektik olarak evrenselleştirebileceğimiz yokluğun yoklaştırılması süreçlerine bağlar: Su içersek ama insanın evrensel olarak özgürleşmesine dönük toplumsal mücadelelere katılmazsak, bir pratik-pratik ve teori-pratik çelişmesine düşmüş, dolayısıyla irrasyonel olmuş, dolayısıyla kendimize (rasyonel olma gücüne ve eğilimine sahip varlıklar olarak) yabancılaşmış oluruz. Bunu, yukarıda Eski Yunan’dan ilhamla örnek verdiğim diyalektik motifle birlikte düşünelim. Suyumuzu içtik. Neden? Bu ne anlama geliyor? Su içerek bir ihtiyacımızı dindirmiş olduk. Bunu söylediğimizde, yani su içmeyi susuzluğumuzu giderme ihtiyacı biçiminde gördüğümüzde, su içmenin bir zeminine ulaşmış olduk. Öyleyse su içmenin zemini, susuzluğumuzu gidermektir (diyelim). Peki, bu zeminde başka neler var? Bu zemini, başka kimlerle paylaşıyoruz? Bu zemin, başka hangi figürlerin ortak zemini? İlk elden verebileceğimiz cevap şu: Bir başka canlının da su içmesinin zemini. Dolayısıyla, ben, su içme edimimin zemini, susuzluğumu giderme ihtiyacımı dindirmek olarak tanımladığımda, bu zemin üzerinde tabiri caizse “yükselen” başka figürleri, yani susuzluğunu giderme ihtiyacı duyan kedim Aziza’yı da tanımak zorundayım. Aziza ile bu bağlamda zeminimiz ortak. Bu durumda ben kendi suyumu içer ama Aziza’nın suyunu içmesine engel olursam (ya da destek olacak eylemliliklerde bulunmazsam), kendi zeminimle kurduğum ilişkiyle çelişirim, çünkü Aziza’nın o zeminle kurduğu ilişki ile benim o zeminle kurduğum ilişki birbirine “diyalektik olarak benzer”. Bhaskar, süreci bu tür örneklerle, bu kabalıkta ve bu basitlikte açıklamıyor, dolayısıyla bu örnekteki yanlışlıkların ve eksikliklerin bana ait olduğunu belirtiyim. Ama şunu göstermeye yardımcı olması umuduyla bu örneği sundum: Bhaskar’ın varmak istediği sonuç, her insan eyleminin ve söyleminin onu diyalektik olarak evrensel insan özgürlüğüne “bağlaması”: “Ahlaki akıl yürütme, pratik akıl yürütmenin bir türü ve başka şeylerin yanında, diyalektik olarak ve dolayısıyla olguötesi,³¹ somut ve uygulanabilir biçimde ‘bağlayıcı’ ve evrenselleştirilebilir olma karakteri taşır ve nihai hedefi insanın doğanın içindeki özgür gelişimidir”.³² Buradaki bağlayıcılığı, teori-teori (örn. “benim su içmeye hakkım var ama senin yok” diyorum), teori-pratik (“senin de su içmeye hakkın var” diyorum ama senin su içmene engel oluyorum) ve pratik-pratik (kendim su içiyorum ama senin su içmene engel

³⁰ Plato Etc., ss. 101-102.

³¹ “Olguötesilik” kavramına bir önceki sayıdaki “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazıda değinmişim.

³² Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 243.

oluyorum) arasındaki tutarlılık kriteri üzerinden düşünebiliriz. Her edim, eylem, faillik, pratik, vesaire “adeta önermesel [İng. quasi-propositional] bir nitelik” de taşır³³ ve tutarlılık kriterine sadece teori değil pratik de tabidir.

Evrensel ölçekte her insanın özgür olarak gelişebildiği bir toplum için çaba sarfetmiyorsak, kendi ihtiyaçlarımızı karşıladığımız edimler, o edimlerin zeminiyle ya da edimin parçası olduğu bütünlükle tutarsız kalır. Öyleyse her köleleştirici edim ya da biraz genişletirsek, efendi-köle ilişkilerine dayalı toplumsal yapıları yeniden üreten her edim, kendini içkin eleştiriye, yani eleştirinin en bağlayıcı biçimine³⁴ karşı savunmasız bırakır, çünkü en başta kendi zeminiyle çelişmektedir. Örnekteki zemini susuzluğun giderilmesinden, ihtiyaçların giderilmesine, oradan da daha derine gidersek, yoklukların yoklaştırılmasının önündeki yoklukların yoklaştırılması zeminine doğru metalaştırarak evrenselleştirdiğimizi düşünelim. Bu ortak zeminin üzerinde yükselen her figür ya da bir başka deyişle, bu ortak bütünlüğün her parçası, bütünün diğer parçalarıyla (su içen biz dâhil) diyalektik bir ilişki içinde. Bu zemin ya da bütünlük sadece Aziza’nın susuzluğu ve benim susuzluğumu içeren bir alandan ibaret değil ve çok farklı dolayımında, örneğin barınma, sağlık, eğitim gibi ihtiyaçlar, kadınların kürtaj hakkı, Filistinlilerin yaşama hakkı gibi hakları kapsayacak biçimde genişletilebilir, “bütünlenebilir”, “evrenselleştirilebilir”. “Diyalektik evrenselleştirme”, “dayanışma diyalektiğine” bağlanır.³⁵ Bu mantığa göre her yokluğun yoklaştırılması, bizi diyalektik olarak benzer diğer yoklukların yoklaştırılması için kolektif faaliyetlere yönelmelidir, yoksa yoklaştırma edimlerimizle çelişkiye düşmüş oluruz. Diyalektik eleştirel gerçekçiliğe göre eylemlerimiz arasında tutarlılık sağlamanın tek yolu bu. Akli, teori ve pratiğin pratikteki uyumu şeklinde tanımladığımızı hatırlayalım. Öyleyse, aklın yolu da bu. İnsanın ahlaki hakikatının (İng. moral *alethia*) gerçekleşmesi, özgürleşmesi (ya da özgürleşimci dönüştürücü faaliyetlerle iştilal etmesi) demektir. İyilik, hakikat ve özgürlük Bhaskar’ın özgürleştirici aksiyolojisinde bu şekilde birbirine bağlanabilir (ama bunun yorumu açık olduğunu, Bhaskar ve diğer eleştirel gerçekçiler tarafından farklı bağlantıların da kurulduğunu not edeyim).

Andrew Collier, Bhaskar’ın diyalektiğine dönük değerlendirme ve eleştirilerinde (1) Bhaskar’ın bu diyalektik şemasındaki “yokluklar” arasında soyut denkliklerin doğurabileceği keyfiyetin (örneğin açlığı tokluğun yokluğu, tokluğu da açlığın yokluğu olarak ele aldığımızda olduğu gibi) önüne geçmek için “gerçek yokluklar” ve “nominal yokluklar” arasında ayırım yapmamız gerektiğini,³⁶ ve (2) bu diyalektiğin doğurduğu etiğin, kötülüğü (Bhaskar’daki gibi tüm marazları

³³ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 246.

³⁴ Eleştirel gerçekçiliğin eleştiriye ve daha spesifik olarak içkin eleştiriye yaklaşımı için bir önceki sayıdaki “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazıma göz atabilirsiniz.

³⁵ Bkz: Enlightened Common Sense, s. 135.

³⁶ Collier, A. (2001). Real and Nominal Absences. J. Lopez & G. Potter (Ed.), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (ss. 299-310). The Athlone Press.

içerecek biçimde) varlığın belirli bir mahrumiyeti olarak tanımlayan Augustinus gibi ortaçağ filozoflarından ilhamla, farklı değerler (ve dolayısıyla farklı türden yokluklar) arasında önceliklendirmeye izin veren bir katmanlı değerler ontolojisine doğru derinleştirilmesi gerektiğini söyler: Ahlaki yargılarımız, ancak şeylerin bizim “değerlendirmemiz”den (İng. *value*) (görece) bağımsız gerçek değerlerinin (İng. *worth*) hakkını verebildiği ölçüde doğru olabilir.³⁷

Edimlerden değil, yargılardan başladığımız bir başka gidiş yolunda (hepimiz yargıda bulunuruz, dolayısıyla bu da hepimizi bağlar), Bhaskar şu örneği verir: “Sigara içmek sağlığa zararlıdır” şeklindeki basit yargıyı el alalım. Şu geçişi öne sürebiliriz: Sağlığa zarar vermek yanlıştır → sağlığın yokluğu bir marazdır → hayata bir kısıt getirme işlevi taşıyan bu tür marazlar zararlıdır → tüm bu tür kısıtlar yoklaştırılmalıdır → tüm kısıtlar yoklaştırılmalıdır”.³⁸

İnsanın Ahlaki Hakikati: Evrensel Özgürlük ve *Eudaimonia*

Bhaskar bu diyalektiğin politik nüvesini Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’sunda geçen “herkesin özgür gelişiminin başkasının da özgür gelişimi demek olduğu bir birliktelik”³⁹ ifadesinde bulur. Bhaskar’a göre bu “senin esenliğin, senin özgür gelişimin, benimkinin koşulu, [ve] benim için benim esenliğim ve özgür gelişimim kadar önemli” anlamına gelir.⁴⁰ Diyalektik eleştirel gerçekçiliğin adaptasyonunda bu “eudaimonistik” bir evrensel özgürlük etiğidir. “Eudaimonia” Eski Yunancada “iyi melek sahibi olmak” kökünden geliyor ve yaygın olarak mutluluk, insan varoluşunun nihai amacı, iyi olma hali, iyi yaşama hali, yaşamaya değer bir yaşam sürme hali, gelişim, inkişaf gibi anlamlar taşıyor.⁴¹ Bhaskar kimi zaman *eudaimonia* kelimesinin kendisini, kimi zaman bu kavramın yaygın İngilizce karşılıklarından biri olan *flourishing* kelimesini kullanıyor. Bunu Türkçede en iyi karşılayan kelime “(çiçek) açma, açığa çıkma, kuvveden fiile geçme” gibi göndermeleriyle “inkişaf” olsa gerek.⁴² Eski Yunan’daki orijinal kavramla tutarlı bir biçimde bu “mutlu” yaşam kapasitelerin özgürce gelişimi, açılıp saçılması, potansiyellerin aktüelize olması, insanı insan yapan güçlerin akla uygun faaliyet içinde mükemmelleştirilmesi gibi bağlantılar içeriyor.

³⁷ Collier, A. (2005). *Being and Worth*. Routledge.

³⁸ Dialectic: The Pulse of Freedom, ss. 263-264.

³⁹ Marx, K., & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto* (Bora, Tanıl, Çev.). İletişim Yayınları, s. 77.

⁴⁰ A Theory of Education, s. 48.

⁴¹ Kavramın içeriğinin detayları için şu üç kaynağa göz atılabilir: (1) Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Bloomsbury Publishing USA; (2) Urmson, J. O. (1990). *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth; (3) Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms: A historical lexicon*. NYU Press.

⁴² Bkz. *İnkişaf*. (2026). Nişanyan Sözlük. Alıntılındığı tarih 11 Şubat 2026, bağlantı <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/inki%C5%9Faf>

Bhaskar'ın amaçlarından biri insanın özgürlüğünü evrensel ölçekte ele alırken farklılıkları ve çeşitliliği muhafaza edebilmek: "Amaç, en üstün iynin formel kriterini her kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin bir koşulu olduğu bir birlikteliğin oluşturduğu bir toplumda, en yüksek iyi olarak keyfi sürülen, somut olarak tekilleşmiş evrensel insan inkişafı. Çünkü birlik çeşitliliği, bütünlük de farklılığı varsayar."⁴³ Bir başka diyalektik eleştirel gerçekçi olan Alan Norrie, sonradan, "eleştirel gerçekçiler iyiden ve kötüden bahsedebilir mi?" sorusuna verdiği olumlu cevapta (evet, bahsedebilirler), insan faaliyetlerinin iyiliğinin ve kötülüğünün bu nüveyle tutarlılığı üzerinden değerlendirilebileceğini söyler.⁴⁴ Öyleye ahlaki kriterlerimizden birini şu şekilde ifade etmemiz mümkün: Ben bu eylemimde herkesin özgür gelişiminin her kişinin özgür gelişimi demek olduğu eudaimonistik bir toplumun inşasına nasıl etkide bulunmuş olurum?

Norrie'nin deyişiyle diyalektik evrenselleştirilebilirlik "x'in yadsınmasına bağlılığın, x'in gerektirdiği şeylerin yadsınmasına bağlılığı da gerektirdiği karakteristik bir argüman biçimi taşır".⁴⁵ Buradaki diyalektik benzerlikleri bulan ve diyalektik olarak evrenselleştiren akıl yürütmeler elbette karmaşık ve çetrefil. Bu karmaşıklığın ve çetrefillığın teslim edilmesinin önemli bir sonucu şu: Bhaskar, saf akla dayandırmak istediği etiğinde ancak formel, soyut, dolayimsız ve mutlak analitik evrenselleştirmeler yürüten Immanuel Kant'a karşı, içerikli, somut, dolayimli, koşullu ve diyalektik evrenselleştirmeler yapmamız gerektiğini önerir. Hangi edimin doğru olduğunu belirleyen, o edime içkin bir prensiple sınırlı kalamaz, o edimin içerisinde bulunduğu bütünlük ve o bütünlüğün diğer unsurlarının tekillikleri (biriciklikleri) de akıl yürütmenin parçası olmak zorundadır.

Diyalektik evrenselleştirmeler "altın kural" olarak bilinen, "sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" (ve çeşitlemeleri) şeklinde ifade edilebilecek düsturun alanıyla sınırlı değildir çünkü bilinçli ya da bilinçdışı isteklerim, söz konusu objektif zemin ya da bütünlükle çelişkili olabilir. Örneğin bana "mutfağı bulmak istediğin gibi bırak" diyen birine "mutfağı kirli bulmak istiyorum" diyebilirim. Bu, mutfağı kirli bırakma edimimi tutarlı kılmaz, çünkü başkalarıyla mutfağı paylaştığım o zemin ya da bütünlükle objektif olarak çelişmekte.⁴⁶ Bu yazının epigrafında alıntılıdığım 12 yaşındaki Khaled Bani Odeh'in, müthiş bir akıl ve cesaretle yaptığı diyalektik hamlede, ailesini katleden

⁴³ Plato Etc., s. 129.

⁴⁴ Norrie, A. (2012). The Scene and the Crime: Can Critical Realists Talk About Good and Evil? *Journal of Critical Realism*, 11(1), 76-93. <https://doi.org/10.1558/jcr.v11i1.76>

⁴⁵ Norrie, A. (2007). Dialectical Critical Realism. M. Hartwig (Ed.), *Dictionary of Critical Realism* (ss. 130-138). Routledge.

⁴⁶ Dahası, diyalektik zeminler ve bütünlükler, yalnızca başkalarıyla ilişkilerde ve müşterek sosyal alanlarda değil, iç ilişkilerde, iç bütünlüklerde, dikey ve içe dönük olarak da aranabilir. Tek başına yaşamak mutfağı kirli tutmanın bahanesi olamaz! Bir başka deyişle, etik sadece sosyal yaşamı düzene koymanın aracı değildir.

İsraili askerin çelişkisini yüzüne vurduğunu hatırlayalım. Asker, “anneni ve babanı seviyor musun?” sorusuna olumlu cevap vermeseydi de çelişkisini yüzüne vurmamıza imkân tanıyacak ortak bir zemin ya da bütünlük bulunabilirdi: İnsan var olduğu sürece bu tür zeminler ve bütünlükler de var olacaktır. Bhaskar bu temayı “meta-gerçekçilik felsefesi” adını verdiği sonraki dönem çalışmalarında “bütünlüklerin bütünlüğü” olarak düşünebileceğimiz sonsuz bir bütünlüğün, var olan her şeyde örtük bir içerik olarak bulunduğu ve her varlığın “zemin-halinde” diğer varlıkların “zemin-hali” ile bir olduğu fikirlerine doğru derinleştirecektir.

Somut Evrenseller

Bhaskar, Hegel’in evrensel (örn. meyve) – tikel (örn. elma) – tekil (örn. şu an masamda duran şu elma) üçlüsünü şu şekilde genişletir: Her şey, ama “her” “şey”, (1) evrenseller, (2) tikel dolayimler, (3) tarihsel süreçler ve (4) somut tekillikler içerir. Aziza (1) bir kedi (diğer kedilerle kedilik evrenselini, dolayısıyla kedileri kedi yapan ortak tüm nitelikleri onlarla paylaşıyor), (2) spesifik niteliklere ve onu diğer kedilerden ayırt edebilecek özelliklere sahip, mesela dişi, hafif göbekli, koca bıyıklı, uzun kaşlı, siyah beyaz, seçici, sevgi dolu ve dirayetli (ve benzeri muhtelif dolayimleri olan -bir başka kedinin başka dolayimleri olabileceği gibi), (3) çeşitli hastalıklar ve badireler atlatmış, kendisini her şeyden çok seven bir aileyle bir şehirde 20 yıldan fazla yaşamış (belirli bir coğrafi ve tarihi yoldan geçmiş) ve (4) kelimenin gerçek anlamıyla biricik, yani başka hiçbir varlıkla tam olarak aynı olmayan bir varlık.⁴⁷ Aziza’ya yönelik edimlerimin iyiliğini, Kant’ın kategorik buyruğunda olduğu gibi o edimlerin ilkelerinin evrensel yasalara dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği değil, ancak Aziza’yı evrenselleri, dolayimleri, süreçselliği ve tekilliği içerisinde kavrayabilen diyalektik bir yaklaşım belirleyebilir. Bu, her özgül bağlamda özgül ama keyfi olmayan, yani zeminlendirilebilir değişiklikler gösterecektir: Aziza’ya şu mamayı veriyorum, kardeşi Kahve’ye ise öbür mamayı veriyorum çünkü sadece canım öyle istediği için değil de Aziza ile Kahve farklı dolayimleri, farklı tarihsel süreçleri ve farklı tekillikleri taşıdığı, biri yaşlı biri genç, biri hasta biri sağlıklı olduğu için vesaire.

Dört Düzlemli Toplumsal Varlık, Efendi-Köle İlişkileri

Konuyu insana ve toplum bağlamlarına çekelim. Bu bağlamlarda her meselenin somutluğunu yakalayabilmek için, ayrı ayrı bireylerin biricikliklerinin yanı sıra, iktidar ilişkilerinin spesifik yapılanmalarını ve spesifik bileşimlerini ve insanın “dört düzlemli toplumsal varlığını” da hesaba katmamız gerekir. Önce iktidarı ele alalım. Bhaskar, kudret, kabiliyet, dönüştürme kapasitesi gibi pozitif anlamlar taşıyan “iktidar₁” (İng. *power*₁) ile tahakküm, sömürü, boyun eğdirme, ezen-ezilen ilişkisi gibi göndermeleri olan “iktidar₂” (İng. *power*₂) arasında ayırım yapar ve ikinci kavramın karakterize ettiği ilişkilerin “efendi-köle ilişkileri” şeklinde

⁴⁷ Bhaskar’a göre bu şemanın her bir adıma tekrar tekrar uygulanması gerekir: Her bir dolayım (mesela hafif göbeklilik) bir başka düzeyde evrensel olacaktır, coğrafi ve tarihsel bir seyir taşıyacaktır, kendine has olacaktır vesaire.

genelleştirilebileceğini, “yoklaştırıcı” dönüştürücü praksisin bu “genelleştirilmiş efendi-köle ilişkilerinin” emeğe, toplumsal cinsiyete, ırka, bedensel engele, yaşa vs. dayalı örnekleriyle birlikte topyekûn ortadan kaldırılması mücadelesi bağlamında gerçekleştiğini öne sürer.⁴⁸ *İnsanın dört-düzlemlî toplumsal varlığı modeli* de buna ayrı bir boyutsallık katar. Bu modele göre bütün toplumsal varlıklar ve bütün toplumsal faaliyetler aynı anda dört farklı düzlemde birden bulunur ve cereyan eder: (1) Doğayla maddi ilişkiler düzlemi, (2) insanlar arasındaki sosyal ilişkiler, (3) daha dar anlamıyla toplumsal yapılar ve (4) bedenli kişiliğin katmanlılığı. Örneğin, depresyondaki bir gencin durumunu anlamak istiyorsak sadece (1) beyin biyokimyasına (ya da mahallesinde hiç yeşil alan bulunmamasına) değil, (2) arkadaşlarıyla, anne babasıyla, öğretmenleriyle ilişkilerine, (3) yaşadığı toplumdaki arkadaşlık ve dayanışma kültürüne, çekirdek aile yapısına, eğitim sistemine, üretim tarzına vesaire ve (4) ruhsal yapısının dinamiklerine de bakmalıyız. Bu model elbette farklı düzlemlerin görelî nedensel ağırlığıyla ilgili bir şey söylemez, tekil ya da kombinasyon halindeki başatlıkları keşfetmek daha içerikli araştırmaların işidir.

İçerikliliği etiğe bağlayacak olursak edimlerimizin ahlaki zeminini belirleyen unsurların somut gerçeklikler olduğunun, mantıksal ve formel zorunluluklar olmadığının altını çizmemiz gerekir. Bunun mühim bir sonucu var: Bu somut gerçekliklerin içeriğini bize ancak bilgi (genişletirsek bilim) sağlayabilir. Hakikat, bilim ve açıklayıcı eleştiri, özgürleşimci eylemliliğin, yani rasyonel, yani iyi eylemliliğin koşuludur. Öyleyse diyalektik bir etik, “kategorik” değil, “assertorik” olmalı, yani içerikli hakikat iddialarında bulunmalıdır: Kahve şu özellikleri taşıyor, dolayısıyla bu mama ona daha uygun; kapitalist üretim tarzı küresel iklim değişikliğine yol açıyor, dolayısıyla şu üretim tarzı insanın dünyadaki varoluşuna daha uygun vesaire. Diyalektik eleştirel gerçekçilik, eleştirel gerçekçiliğin önceki aşaması olan temel eleştirel gerçekçiliğin başlıca kavramlarından olan açıklayıcı eleştiriye böylelikle sahiplenir.

Somut Ütopylar ve Açıklayıcı Eleştirel Teori Kompleksi

Bhaskar’a göre pratik akıl “teori ve eleştirinin ikiliği”⁴⁹ şeklinde adlandırılabilir bir form izler. Bir arzunun dindirilmesi, ihtiyacın giderilmesi ya da çıkarın karşılanması için eleştiri ve teori bir arada olmalıdır: Arzu, ihtiyaç ve çıkarların önündeki engellerin nedenlerinin açıklaması ve eleştirisi (negatif – açıklayıcı eleştiri) ve nasıl ortadan kaldırılabilirlerine dair bir pozitif teori. Somut ütopyik düşünce bu açıdan teorinin pratiğe rasyonel bir biçimde geçirilebilmesi için elzem. Bunu büyük anlatılar çapında düşünmek zorunda değiliz (ama öyle de düşünebiliriz⁵⁰): Bir eleştirel süreli yayının ya da bir satranç kulübünün

⁴⁸ Bkz: Enlightened Common Sense, ss. 131-132.

⁴⁹ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 243.

⁵⁰ “Büyük olmayan” birçok anlatının, altında yatan dile getirilmemiş varsayımlar ve ima ettiği sonuçlar irdelendiğinde, ki felsefenin de görevlerinden birinin bu soruşturma faaliyeti olduğunu öne sürebiliriz, birtakım büyük anlatılara dayandığı gösterilebilir. Bhaskar’ın deyişiyle, postyapısalcılığın “büyük

gelişmesinin önündeki engelleri kaldırmak için de “somut ütöpik düşünceye” ihtiyacımız vardır. Bhaskar buna geçiş teorisini de ekleyerek üçlü bir *açıklayıcı eleştirel teori kompleksi* öneriyor: Derin (yani sorunun nedensel köklerine inen) ve özgürleştirici (yani insanın evrensel mutluluğunun önündeki engelleri kaldıran) praxis (yani teorisinin pratiğe dökülmesi) için (a) açıklayıcı eleştiriye⁵¹, (b) daha iyi bir halin mümkünliğünün teorisine, yani *somut bir ütopyaya* ve (c) mevcut halimizden bu hale doğru bir *geçiş teorisine* ihtiyacımız vardır. Ama düşüncenin, istediği kadar somut içerikli olsun, dönüşüm için yeter değil, sadece gerek koşul olduğunu da hatırlayalım. Bir noktada beslenme programı çıkarmayı, tarif okumayı, teknik öğrenmeyi, yemek planlamayı bırakıp doğramaya ve pişirmeye geçmek zorundayız. Bhaskar’ın kelimeleriyle, “teori, teoriden pratiğe geçişi sağlayamaz. Bunu ancak pratiğin kendisi yapabilir”.⁵² Problem teşhis edilir, açıklanır, ama çözüm için bunlar yetmez: Ardından problemin nedenlerinin “yoklaştırılması” için uygun eyleme geçilmesi gerekir. Bhaskar bu “pratik akıl yürütme ve problem çözme modeline” “teşhis – açıklama – eylem modeli” adını veriyor.⁵³ Burada, örneğin, toplumsal formları konu alıyorsak (mesela fakirlik, kadın cinayetleri, soykırım), söz konusu eylemlilik, toplumsal yapıların (mesela kapitalist üretim biçimi, ataerkil toplumsal cinsiyet düzeni, sömürgecilik) kolektif bir biçimde dönüştürülmesi biçimini de alacaktır. Ancak bu dönüştürücü faaliyetin kendisine ve kendi öznesine dönük bir boyutu da olmalı: Yalnızca kendisi de dönüşmüş ve dönüşen failer anlamlı dönüşümlere yol açabilir. Bhaskar, bu türden özgürleştirici faaliyetleri dönüştürücü, kendisini de dönüştüren, güvene ve dayanışmaya dayalı, bütünleyen (örn. ataerkil toplumsal cinsiyet düzenini kapitalist üretim biçimini muhafaza ederek dönüştürmek mümkün gözüküyor), derin dönüşümcü (yapısal düzeyde değişimi de hedef alan) ve geçişçi (süreçsel ve geçişken) praxis şeklinde niteliyor.⁵⁴

Yazıyı şu hatırlatmayla bitirelim: Roy Bhaskar’ın diyalektiğinin, hatta bütün felsefi girişiminin amacı, bize insanın özgürleşebileceğini ve insanın tutarsızlaşmadığı ve kendisine yabancılaşmadığı bir hayatın evrensel düzeyde ama somut teklikler, farklılıklar ve çeşitlilik içinde özgürleşmesi için faaliyet yürütmekten geçtiğini hatırlatmak. Dahası, eğer (tüm öncüllerini ve tüm adımlarını burada sunamadığım) argümanı doğruysa, ürettiği sonuç, “orada bir yerlerdeki” insanlar değil, eyleyen ve söyleyen bütün insanlar, yani hepimiz için *bağlayıcı* da: İnsanın

anlatılara yönelik eleştirisinin kendisi elbette büyük bir anlatı” (The Formation of Critical Realism, s. 128). Diğer yandan, Andrew Collier’in teorik sistem inşası girişimlerine şüpheyi yaklaştığını ve eleştirel gerçekçiliğin bu çabadan imtina etmesi gerektiğini öne sürdüğünü not edelim. (Collier, A. (2002). Dialectic in Marxism and critical realism. A. Brown, S. Fleetwood, & J. Michael (Ed.), *Critical Realism and Marxism*. Routledge, s. 162).

⁵¹ Eleştirel gerçekçiliğin en önemli kavramlarından olan “açıklayıcı eleştiri” kavramının bir sunumu için önceki sayıdaki “Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş” başlıklı yazıya göz atabilirsiniz.

⁵² Scientific Realism and Human Emancipation, s. 127.

⁵³ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 243.

⁵⁴ Dialectic: The Pulse of Freedom, s. 248.

evrensel özgürleşmesi, en temel faillik biçimlerimiz ya da iletişim edimlerimizde dahi örtük olarak varsayılır ve dolayısıyla her edimimiz bizi herkesin özgür gelişimi için her kişinin farklı biçimler ve içerikler alabilecek özgür gelişiminin bir koşul olduğu bir toplum için gösterilen kolektif çabaya bağlamalıdır. Bir sonraki edimimizde ve bir sonraki sözümüzde bunu hep birlikte hatırımızda tutmamız umuduyla...

Okuma Önerileri⁵⁵

Roy Bhaskar, her büyük filozof gibi, okumanın yoğun emek gerektirdiği ama okurdan aldığı emeğin karşılığını okura misliyle veren bir yazar.

Bhaskar'ın diyalektik dönem eserleri henüz Türkçeye çevrilmiş değil. Türkçede bildiğim kadarıyla tümü "temel eleştirel gerçekçilik" dönemine ait üç kitabının çevirisi bulunmakta: Sami Oğuz'un çevirisiyle *Gerçekçi Bilim Teorisi (A Realist Theory of Science)*, Beyza Sümer Aydaş'ın çevirisiyle *Gerçekliği Geri Kazanmak (Reclaiming Reality)* ve Vefa Saygın Öğütle'nin çevirisiyle *Natüralizmin Olanaklılığı (The Possibility of Naturalism)*.

İngilizce okuyabilecek okurlar için de bazı önerilerde bulunayım.

Roy Bhaskar'ın aşkınsal gerçekçiliği için başlıca eseri *A Realist Theory of Science*; eleştirel natüralizmi için başlıca eseri *The Possibility of Naturalism*; açıklayıcı eleştiri kuramı için başlıca eseri *Scientific Realism and Human Emancipation*; diyalektik eleştirel gerçekçiliği için başlıca eseri *Dialectic: The Pulse of Freedom* ve metagerçeklik felsefesi için başlıca eseri *The Philosophy of Metareality: Creativity, Love and Freedom* olarak sıralanabilir.

Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliğin tüm aşamalarını ele alan *Enlightened Common Sense: The Philosophy of Critical Realism* adlı kitabı eleştirel gerçekçiliğe en iyi ve en kapsamlı giriş metni sayılabilir.

Temel eleştirel gerçekçiliğe girişi kolaylaştırabilecek en iyi ikincil kaynak hala Andrew Collier'in *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* adlı kitabı. Andrew Collier yalnızca Roy Bhaskar'ın düşüncelerini aktarmakta usta bir yorumcu değil, başlı başına önemli ve yaratıcı bir teorisyen: Bilginin nesnelliğini savunan *In Defence of Objectivity* ve etiğe gerçekçi bir zemin öneren *Being and Worth* başlıklı orijinal çalışmaları özel olarak eleştirel gerçekçi literatüre, daha genel olarak bilim felsefesi ve ahlak felsefesine önemli katkılar içerir.

Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson ve Alan Norrie'nin ortak editörlüğüyle hazırlanan *Essential Readings (Temel Okumalar)* başlıklı

⁵⁵ Bu bölümü küçük birkaç değişiklik haricinde derginin önceki sayısında yayımlanan "Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş" başlıklı yazımın okuma önerilerinden aktarıyorum.

kitap, eleştirel gerçekçiliğin temel ve diyalektik aşamalarından iyi bir metin seçkisi. Ayrıca kitabın genel giriş metni ve her kısım için yazılan ayrı giriş metinleri eleştirel gerçekçiliğin temel fikir ve kavramlarını sunmakta başarılı kaynaklar.

Mervyn Hartwig'in başlıca yazarlığını ve editörlüğünü yaptığı *Dictionary of Critical Realism* de bana kalırsa sadece önemli bir referans eser değil, eleştirel gerçekçiliğin karmaşık kavramsal bütünlüğündeki tutarlılığı ve derinliğini sergileyen etkileyici bir çalışma. Hartwig'in eleştirel gerçekçiliğin başlıca akademik dergisi *Journal of Critical Realism*'in (JCR) ve öncesinde *Alethia*'nın kurucu editörü olduğunu not düşeyim.

Halen yayımlanmaya devam eden disiplinlerarası bir beşeri ilimler ve sosyal bilimler dergisi olan JCR, eleştirel gerçekçiliğin farklı disiplinlerde nasıl uygulandığını araştırmak isteyenler için önemli olabilecek bir bilgi birikimi barındırıyor. Jamie Morgan'ın eleştirel gerçekçiliğin (bu yazıda da isimleri geçen) önemli kuramcıları ile yaptığı, dergide çoğu açık erişimle yayımlanan röportajları faydalı perspektifler sağlayabilir.⁵⁶

Diyalektik eleştirel gerçekçiliğe ilgi duyanların başvurabileceği en önemli ikincil kaynak (Hartwig'in sözlüğüyle birlikte) Alan Norrie'nin *Dialectic and Difference* adlı kitabı. Alan Norrie eleştirel gerçekçi bazı temaların izini hukuk teorilerinde süren başlı başına önemli bir teorisyen. *Rethinking Criminal Justice* başlıklı kitabı da Cambridge University Press'ten geçtiğimiz sene (2025) çıktı.

Eleştirel gerçekçiliğin önemli figürlerinden bir diğeri elbette sosyolog Margaret Archer. Archer sosyal teoriyi ilgilendiren hemen hemen her konuda nitelikli çalışmalar üretmiş bir kuramcı. Yapı ve fail ilişkisini, özneliğin kurulumunu, yapısal dönüşümleri ve düşünümselliği (İng. *reflexivity*) araştıranlar için *Realist Social Theory, Being Human* ve *The Reflexive Imperative in Late Modernity*'nin başlıca eserleri olduğunu söyleyebiliriz. Centre for Social Ontology geçtiğimiz günlerde Archer'ın kapsamlı bir bibliyografyasını yayınladı: <https://socialontology.org/people/margaret-archer/publications/>. JCR'da da Archer'a adanacak bir özel sayının hazırlıkları sürmekte.

Eleştirel gerçekçilik okumalarını farklı alanlara doğru çeşitlendirmek isteyen okurlara JCR'ın yanı sıra eş-editörlerinden biri eleştirel gerçekçi sosyolog Douglas Porpora olan *Journal for the Theory of Social Behaviour* dergisini ve Routledge'daki *Critical Realism* başlıklı kitap serisine göz atmalarını da önerebilirim.

Critical Realism Network'ün (<https://criticalrealismnetwork.org>) ve International Association for Critical Realism' (<https://www.criticalrealism.org>) internet siteleri de özellikle başka araştırmacı ve okurlarla bağlantı kurmak isteyenler için faydalı bilgiler barındırıyor.

⁵⁶ JCR'da yayımlanan röportajların güncel listesine şuradan ulaşılabilir: *Interviews*. (t.y.). Critical Realism Network. <https://criticalrealismnetwork.org/interviews/>

Kaynakça

- Archer, M. (2004). *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511557675>
- Archer, M. S. (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139108058>
- Archer, M., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T., & Norrie, A. (2013). *Critical Realism: Essential Readings*. Routledge.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (Ahmet Arslan, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Routledge, s. 124.
- Bhaskar, R. (1981). Dialectic. W. F. Bynum, E. J. Browne, & R. Porter (Ed.), *Dictionary of the History of Science*. Macmillan Education UK.
- Bhaskar, R. (1998). *The possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2002). *The Philosophy of Meta-Reality: Creativity, Love and Freedom*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2008). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2009). *Scientific Realism and Human Emancipation*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2009). *Scientific realism and human emancipation*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2010). *Plato Etc.: Problems of Philosophy and Their Resolution*. Routledge.
- Bhaskar, R. (2013). *Natüralizmin Olanaklılığı* (V. S. Öğütle, Çev.). Pratika Kitap. <https://www.nadirkitap.com/naturalizmin-olanakliligi-roy-bashkar-kitap20515917.html>
- Bhaskar, R. (2015). *Gerçekliği Geri Kazanmak: Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş* (B. Sümer Aydaş, Çev.). Nota Bene Yayınları.
- Bhaskar, R. (2016). *Enlightened Common Sense: The Philosophy of Critical Realism* (M. Hartwig, Ed.). Routledge.
- Bhaskar, R. (2017). *The order of natural necessity: A kind of introduction to critical realism* (G. Hawke, Ed.). CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Bhaskar, R. (2018). *Gerçekçi Bilim Teorisi* (S. Oğuz, Çev.). Akılçelen Kitaplar.

- Bhaskar, R., & Hartwig, M. (2010). *The Formation of Critical Realism: A Personal Perspective*. Routledge.
- Collier, A. (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. Verso.
- Collier, A. (2001). Real and Nominal Absences. J. Lopez & G. Potter (Ed.), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (ss. 299-310). The Athlone Press.
- Collier, A. (2002). Dialectic in Marxism and critical realism. A. Brown, S. Fleetwood, & J. Michael (Ed.), *Critical Realism and Marxism*. Routledge.
- Collier, A. (2004). *In Defence of Objectivity: On Realism, Existentialism and Politics*. Routledge.
- Collier, A. (2005). *Being and Worth*. Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy. Volume II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press. s.13-14.
- Hartwig, M. (Ed.). (2007). *Dictionary of Critical Realism*. Routledge.
- İnkişaf*. (2026). Nişanyan Sözlük. Alıntılındığı tarih 11 Şubat 2026, bağlantı <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/inki%C5%9Faf>
- Interviews*. (t.y.). Critical Realism Network. Alıntılındığı tarih 23 Mart 2026, bağlantı <https://criticalrealismnetwork.org/interviews/>
- Marx, K. (1982). *Capital* (C. 1). Penguin.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto* (Bora, Tanıl, Çev.). İletişim Yayınları.
- Melamed, Y. Y. (2012). "Omnis determinatio est negatio": Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel. E. Förster & Y. Y. Melamed (Ed.), *Spinoza and German Idealism* (ss. 175-196). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139135139.011>
- Mueller, G. E. (1958). The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis." *Journal of the History of Ideas*, 19(3), 411-414. <https://doi.org/10.2307/2708045>
- Norrie, A. (2007). Dialectical Critical Realism. M. Hartwig (Ed.), *Dictionary of Critical Realism* (ss. 130-138). Routledge.
- Norrie, A. (2010). *Dialectic and Difference: Dialectical Critical Realism and the Grounds of Justice*. Routledge.
- Norrie, A. (2012). The Scene and the Crime: Can Critical Realists Talk About Good and Evil? *Journal of Critical Realism*, 11(1), 76-93. <https://doi.org/10.1558/jcr.v11i1.76>

- Norrie, A. (2025). *Rethinking Criminal Justice: Punishment, Abolition and Moral Psychology*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108781329>
- Özmen, O. (2025). Eleştirel Gerçekçiliğe Giriş: Bir Özgürleşme Felsefesinin Kurucu Kavramları. *Eleştirel Pedagoji Dergisi, Sayı: 78*, ss.413-433.
<https://elestirelpedagoji.org/wp-content/uploads/2025/10/38.elestirel-gercekcilik-onur-ozmen.pdf>
- Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms: A historical lexicon*. NYU Press.
- Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Bloomsbury Publishing USA.
- Scott, David, ve Roy Bhaskar. (2015). *A Theory of Education*. Springer International Publishing.
- Shalash, F. (2026, Mart 15). Israeli forces kill two children and their parents in West Bank. *Middle East Eye*. <https://www.middleeasteye.net/news/israeli-forces-kill-two-children-and-their-parents-west-bank>
- Urmson, J. O. (1990). *The Greek Philosophical Vocabulary*. Duckworth.