

ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK ÜZERİNE

Dr. Duygu Türk
Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi



Özet

Bu çalışma, Roy Bhaskar tarafından, “ontolojik realizm, epistemolojik görecelilik, yargısal rasyonellik” üçlüsünü biraraya getirmekle tanımlanan ve “Marksizme bir katkı” sağlamayı hedefleyen eleştirel gerçekçilik yaklaşımını değerlendirme çabasıdır. Bu amaçla, eleştirel gerçekçiliğin ontolojik ve epistemolojik ilkeleri, bu ilkelerin hangi pozisyonlara karşı geliştirildiğine de değinecek biçimde ele alınmaktadır. Çalışmada, eleştirel gerçekçiliğin taşıdığı sınırlılıklar ve açtığı olanaklar, kimi diğer düşünürlerle referansla eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Toplumsal bir aktivite olarak bilgiye atfedilen role ve bilim-etik-özgürleşme üçgenine dair eleştirel gerçekçiliğin doğurduğu soru(n)lara değinerek çalışma sonlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Eleştirel Gerçekçilik, bilim felsefesi, ontolojik realizm, epistemolojik görececilik, yargısal rasyonellik

On Critical Realism

Abstract

This article is an attempt to evaluate critical realism which is defined through the compatibility of “ontological realism, epistemological relativism, judgmental rationality” and suggested as “a contribution to Marxism” by Roy Bhaskar. For that purpose, this article examines the ontological and epistemological principles of critical realism, together with the various positions against which those principles have been built up. Beside that, in this work the limits and possibilities that critical realism bears are subjected to a critical evaluation by reference to some other theoreticians. The article concludes with some remarks on the questions and problems that critical realism gives birth, especially at issue of understanding knowledge as a social activity as well as the relationship among the science, ethics and human emancipation.

Keywords: Critical Realism, philosophy of science, ontological realism, epistemological relativism, judgmental rationality

Eleştirel Gerçekçilik Üzerine

Giriş

Eleştirel gerçekçilik, anti-pozitivist olup naturalizmi savunmasıyla, Hegel'i eleştirip diyalektiği sahiplenmesiyle ve 'yokluğun varlığı'na dayanan bir ontolojide ısrar etmesiyle dikkat çekici bir felsefi duruş sergiliyor. Bu yaklaşımın merkezi figürü olan Roy Bhaskar'a yöneltilen eleştirel yorumların, pozitivism ile post-modernizmi biraraya getirmekten, Kantian bir Marksizm sergilemeye kadar çeşitlilik gösterişinin de yaklaşımın özgünlüğüyle ve getirdiği açılımlarla ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu çalışma, Bhaskar tarafından "ontolojik realizm, epistemolojik görecelilik, yargısal rasyonellik" üçlüsünü biraraya getirmekle tanımlanan ve "Marksizme bir katkı" sağlamayı hedefleyen eleştirel gerçekçiliğin yarattığı meraktan hareketle, argümanların nasıl temellendirildiğini anla(t)maya çalışıyor. Eleştirel gerçekçiliğin her şeyden önce, sosyal bilimlerin fen bilimleri karşısında 'doğası gereği' daha az bilimsel olduğu yargısına karşı geliştirdiği savlar nedeniyle önemsenmesi gerektiği kabulünden hareket ediliyor.

Eleştirel gerçekçilik, her felsefi metinde veya duruşta olduğu gibi 'diğerleri' ile eleştirel bir diyalog halinde gelişir; bu çalışmada, kimi aleni diyalogların izini sürmeye çalışmanın yanı sıra muhtemel bağlantılara dikkat çekmek de deniyor.¹ Diğer taraftan, Bhaskar'ın çok sayıda kavram üreterek ayrıntılandığı yaklaşımının tümünü kapsamak çalışmanın sınırlarını aşıyor ve eleştirel gerçekçilerin hedefine uygun olarak, Marksist bir çözümleme için

¹Eleştirel gerçekçilik yaklaşımına yönelik merakı uyandıran Dr. Galip Yalman'ın, çalışmada adı geçen düşünürlerle bağlantı kurma çabasını doğuran Prof. Dr. Zeliha Etöz'ün dersleri olmuştur; teşekkür ederim. İlgili bağlantıları kurma 'deneme'sinin taşıdığı eksiklikler ve riskler kuşkusuz bana aittir.

yaratılan yöntemsel olanaklara sınırlı biçimde dikkat çekmekle yetiniliyor.² Çalışma, *toplumsal bir aktivite olarak bilgi*'ye atfedilen role ve bilim-etik-özgürleşme üçgenine dair eleştirel gerçekçiliğin doğurduğu soru(n)lara değinerek sonlanıyor.

I. Kant ve “Kopernik Devrimi”

Altı yüz yıl önce, Kopernik, evrenin insanın etrafında dönmediğini gösterdi. Ve biz felsefede hala, sanki öyleymiş gibi davranıyoruz. Bilim felsefesinde iki Kopernik Devrimi'ne ihtiyacımız var. İlki, bilginin toplumsal olarak üretildiğini, yani ne doğanın bir gölge-olgusu ne de insan uzlaşması olduğunu gösterecek *transitive* bir boyut kurma ihtiyacı. İkincisi, bir felsefi ontolojinin yeniden-inşa edilmesine dayalı olarak, bilimin toplumsal aktivitesi içinde bilgisi edinilen dünyanın, genel olarak insandan bağımsız olduğu bir *intransitive* boyut kurma ihtiyacı (Bhaskar, 1975: 61-62 –vurgu eklendi).

Bilim felsefesi alanında, “Kopernik Devrimi”ne duyulan ihtiyaç daha önce de dile getirilmiştir -Immanuel Kant tarafından. Kant'a göre, Kopernik-öncesi bir “gerçeklik” kurgusu; nesnenin, onun bilgisini edinen öznenin ve öznenin onu algılama koşullarından bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu varsayımına dayanır. Nesnelere, kendi başlarına bir “gerçek şeyler” kümesi olarak algılandığı ölçüde, “nesne-lik” ile “bilinbilir-lik” iki ayrı alana denk düşer. İşte, Kant'ın Kopernik Devrimi ile ifade ettiği şey, bu iki alanı “bilinbilir nesnelere kümesi” olarak birarada düşünmesinde temellenir (Gardner, 1999: 36-40). Bu yeni kümeyle birlikte felsefenin meselesi, nesnenin ne'liğinden çok, onu *özne için bilinbilir kılan koşullara* odaklanır; zira, Kant için “varoluş sorusunu (...) telaffuz edebilmek ya da cevaplandırabilmek için önce bir şeyin ne olduğunu *bilmek* gerekir” (Deleuze, 2007: 16 –vurgu eklendi). Böylece, Kant'ın Kopernik-öncesi dediği gerçekçi yaklaşımda nesnenin bağımsız koşullarına bağımlı olarak öznenin edindiği bilgi, Kant'ın “devrimi” ile birlikte, mümkünlik koşullarını öznenin yetilerinde bulur.

Deleuze'ü izleyerek söylersek, *fenomenin* basitçe gerçekliğin eksik ve/veya çarpık bir uzantısı ya da temsili olduğu varsayılan “görünüş”ten “belirli”e *terfisi*, denilebilir ki, bilinbilir-lik üzerinden yeni bir ontolojiye de denk düşer. Nesnelere, özne tarafından bilinbilir olan ile bilinbilir-olmayan ayrımı üzerinden yeni bir “gerçeklik” konumu kazanırlar ve Kant'ın

²Eleştirel gerçekçiliği tanıtıcı ve açıklayıcı bir çalışma için Ebru Deniz Ozan'ın “Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahtarları” başlıklı makalesine bakılabilir: *Praksis*, 2001(3).

transandantal görüş noktası tam da bilginin “sınırına” yerleşir (Gardner, 1999: 92). Fenomen, koşullarını öznenin kurduğu beliriş ise; fenomenler dünyası da özne tarafından bilinebilir olmakla *daha fazla gerçeklik değeri* kazanacaktır (Gardner, 1999: 95). Hem öznenin bilgisinin nesnesi olan fenomen artık gerçekliktir, hem de özne, fenomenler dünyasına dair edindiği bilginin bizzat kurucusu olduğu bir konum edinmiştir. Öyleyse, fenomenler kadar özne de terfi etmiştir. Belki şöyle söylemek daha doğru olacaktır: Kant’ın felsefesinde merkeze ontoloji değil epistemoloji yerleşmiş, bilginin kendisi temel soru haline gelmiş, bilginin merkezine özne yerleştirilirken, öznenin bilgisine sahip olabildiği fenomenler dünyası da *gerçeğin kendisi* addedilmiştir. Kant için, bilginin öte sınırındaki (ya da, deney nesnelere ötesindeki) *noumenler dünyasının* daha az gerçek olduğu söylenemez; zira, bilinmeyen varolmayan anlamına gelmez.³ Fakat bilinebilir olan, yani *fenomenler dünyası* –başka bir şeye ihtiyaç duymadan, deney ile akıl kategorilerinin biraradalığı ile bilinebilmesi sayesinde- kesin gerçeklik kazanır ve böylesi bir gerçekliğin sınırının, *öznenin bilgisinin sınırından türetildiği* söylenebilir. Açık ki fenomenlerin gerçekliği ile bilginin sınırı; insanın düşünme yetisine, aklına getirilmiş “doğal” sınır ile bir ve aynı değildir –aksi, Kant’ın hem “noumenler dünyasını” hem de tüm bir ahlak felsefesini yok saymak olurdu.⁴ Aslında, aklın düşünme yetisi, tam da ampirik olmayı düşünebilme kapasitesi ile her şeyi

³“(…) çünkü tam olarak kanıtlayabileceğimiz bir şey, bizim için kesinlik açısından, gözümüzün gördüğü şey kadar geçerlidir” (Kant 1999: 159). Diğer taraftan, “gerçeklik” kavramı Kant’ın “on iki *a priori* kategori”sinden biridir ve Bennett’e göre (1974: 49) bu haliyle ampirik dünyaya özgüdür. Kant böylece, sadece Deleuze’un bahsettiği üzere klasik felsefedeki öz-görünüş zıtlığını aşmakla kalmaz; aynı zamanda, Bennett’i izlersek, gerçekliği görünüşe *özgü kılar*. Fakat bu yorum, burada anlatıldığı haliyle Kant’ın Kopernik Devrimi’ni ampirisizme eşitlemeye varabilir; gerçeklik *salt* görünüş ise, öznenin kurucu rolü merkeziliğini yitirebilir. Bhaskar, Bennett’in vurgusuna benzer biçimde, Kant ve ampirisizm arasında ontolojik bir ortaklık tespit eder. Diğer taraftan, Kant’ın “bilinmeyen varolmayandır” yerine “bilinmeyen varolup varolmadığı da bilinemez” yönünde düşündüğünü söyleyebiliriz; fakat epistemolojiden başlayarak ontolojiye gidildiği sürece bu, gerçekliği sadece bilinebilir olan yönüyle sınırlamak anlamına gelecektir. Yine de Kant’ın transandantal vurgusunun, “bilinebilir” olanın sınırını sürekli sorgulamayı içerdiğini vurgulamak önemlidir.

⁴“Deney nesnelere ötesindeki, yani noumenon’lar olarak şeyler üzerine, bir bilginin her pozitif ögesi, teorik akıl için tamamen haklı olarak olanaksız görülmüştür. Bununla birlikte bu akıl *noumenon’lar kavramına*, yani bunları *düşünmenin olanığına* –hatta *zorunluluğuna*- güvence sağlamayı başarmıştır (...)” (Kant, 1999: 49 –vurgu eklendi).

kavrayamama engeli arasındaki gerilimli “sınır” sayesinde, özgürlüğü ve ilerlemeyi mümkün kılan şeydir. İnsanın “ahlak yasasını” düşünebilme yetisi, kendi kendini yasa’landırması, onu doğanın zorunluluklarından özgürleştirir.⁵ Böylece “akıl”, insan-özneyi, bilgi edinebilme ve bilgisinin “sınırları”na dair düşünebilme yetisi sayesinde, bir kez daha *terfi ettirir*; zira, bilginin olduğu gibi “isteme”nin temeli de nesne değil, öznedir.⁶ Eğer Kant’ın Kopernik Devrimi’nin, “özneyi dünyanın merkezine yerleştirmek” (Gardner, 1999: 42) anlamına geldiği söylenebilirse, Roy Bhaskar başka bir Kopernik Devrimi’nden bahsediyor demektir.

1.1. İki Yanlış Kabul: Epistemik ve Ontik Hata

Bhaskar’a göre, felsefe tarihi büyük ölçüde, iki yanlış kabulde maluldür. Bhaskar’ın “Parmenides’e kadar izi sürülebilir” dediği “epistemik hata” [*epistemic fallacy*], ontolojiyi epistemolojiye indirger: Varlığın bilgisi varlığın kendisine eşitlenir. Çünkü bu genel eğilim ‘neyin bilinebileceği’ sorusundan başlayarak, ampirik bilginin nesnesinin, ontolojik alanı tükettiğini varsayar. Aslında, ampirik alanla sınırlı *örtük bir ontoloji*, baştan içkindir, zira, Bhaskar’a göre ontoloji daima epistemolojiyi önceler; “epistemik hata”da söz konusu olan, bilgisi edinilecek nesneyi ve bilgiyi edinecek insan-özneyi verili haliyle -yani salt ampirik düzlemde- varsaymaktır. Bu kurguda, ampirik dünya da tamamen *antropomorfik* biçimde anlamlandırılır; çünkü deney(im) insanın deney(im)lerine denk düştüğü ölçüde, gerçeklik insan-merkezli, insana benzetilerek veya insana özgü olanla sınırlanmış biçimde kavranır (ya da bu kavrayışa indirgenir). Başka şekilde söylersek, evren hala insan

⁵Kant’a göre “Doğanın insana üvey evlat muamelesi yapmış” olması, yani insanın mutlak bir kavrayış gücüne sahip, her şeyi bilebilecek bir durumda olmayışı aslında çatışmayı ve özgür eylemi mümkün kılan, dolayısıyla “ahlaklılığa” da olanak tanıyan şeydir (Kant, 1999: 158-159). Bir başka ifadeyle, doğa, kavrayışımızın ya da bilgiye ulaşmamızın mutlaklığını engellerken, aynı anda “köleleştirici eğilimlerden bağımsızlaşır” (Kant, 1999: 128) “en yüksek iyiyi” isteyebilmemizi, seçme özgürlüğümüzü mümkün kılmıştır. İnsanı kukla olmaktan kurtaran şey, bilgisinin eksikliği ile birlikte düşünebilme ve seçim yapabilme, böylelikle de kendini yasa’layabilme, yetisidir.

⁶“Filozofların, ahlakın en yüksek ilkesiyle ilgili bütün yanıtlarına yol açan neden (...) bir yasanın içeriği ve temeli yapmak üzere istemenin bir nesnesini ara[malarıdır]” (Kant, 1999: 71); oysa, “iyi ya da kötü diye adlandırılabilir olan, bir nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir” (Kant, 1999: 67). Aslında, ahlak yasasının “biçimsel” olma şartı da bu noktayla bağlantılandırılabilir; zira, insanın özerkliği/özgürlüğü, kendini yasa’landırması kadar, içerikten, yani *nesneden*, bağımsız olmasını da imler (Kant, 1999: 38).

deney(im)lerinin etrafında dönmektedir. Bu genel kabulün diğer yüzü, “ontik hata”dır [*ontic fallacy*]. Varlığın salt ‘bilgisi edinebilir olan’a indirgenmesiyle birlikte, bilgi de salt görünür olan varlık ve olaylara dayalı hale gelir. Böylece ontoloji *negativiteyi* tamamen dışlayacak biçimde, pozitif olana, varlığa indirgenir ve edinilecek bilgi salt varlıkla sınırlandırılır. Diğer bir deyişle, eğilim, güç, yapı gibi olgu veya kavramlar mistikleştirilerek “bilgisi edinilemez” farz edilir ve dahası, “varlık-olmayan” [*non-being*] ontolojiden dışlanır –aslında, Parmenides’in asıl mirası da budur (Bhaskar 1975: 16, 40-45, 58; 1986: 23; 1993: 4-5; 1997: 142). Öyleyse, Bhaskar’ın Kopernik Devrimi ile kastı, öncelikle *antropomorfizmden* kurtulma gerekliliğidir. Kant’ın epistemolojisinin merkezine yerleştirdiği ve ontolojisini de bilgisi ile “sınır”ladığı insan-özne, Bhaskar’da her iki alanın da merkezinden uzaklaştırılmaktadır. Bhaskar’ın iki yeni devrim olarak andığı *transitive* ve *intransitive*⁷ alanların kurulması da bilim felsefesinin, sırasıyla yeni bir epistemolojiye ve yeni bir ontolojiye denk düşecek biçimde yeniden ele alınması anlamına gelir. Diğer taraftan, bilgi üretiminin “toplumsal bir aktivite” olduğu vurgusu, Kant dahil olmak üzere bilim felsefesindeki genel yaklaşımın, yani bilgiyi “bireysel bir duyum deneyimi”ne indirgemenin eleştirisidir.⁸ Bilginin bireyselliği kurgusu, bilgi üretimini nötr ve bireysel bir zemin gibi sunmanın yanı sıra, gerçekliği bağımsız ve *atomistik* olaylar gibi algılamakla da maluldür (Bhaskar, 1975: 17-18).

I.2. Gerçekliğin Farklı Düzeyleri

“Örtük ontoloji” vurgusunun haklılığı bir yana bırakılırsa, Bhaskar, Kant’ın aksine ontolojiden başlar; “realizm, epistemolojik yansımaları olmakla birlikte, bilginin veya hakikatin değil, varlığın teorisi” (Bhaskar, 1986: 6). Bhaskar’ın ontolojisi, hakkındaki bilgimizin göreliliğine, yanlışlanabilirliğine (yani, *transitive* boyuta) indirgenemez ve bu bilgiden bağımsız (yani

⁷“Transitive” ve “intransitive” sözcükleri, genelde dilbilgisindeki geçişli ve geçişsiz fiiller için kullanılan tabirlerdir. İlki nesne alabilen, ikincisi nesne alamayan veya *nesnesiz* yüklemelere karşılık gelir. Burada, “nesne” ile ilişkisi açısından paralel bir kullanımları söz konusu olmasına karşın, sözcükleri çevirmeden bırakmak tercih edildi.

⁸Zira, Kant’ın, bilgiyi mümkün kılan *a priori* akıl kategorileri, evrensel *ama* birey-öznenin zihninde kendiliğinden varolan, dolayısıyla bilgiyi bireysel zeminde tanımlayan araçlardır. Bu noktada bilginin diğer zorunlu ögesi olan “deney(im)in” toplumsal olduğu düşünülebilir; fakat bu zorunlu bir toplumsallık olarak düşünülemez. Açık ki bilgi, Kant için temelde bireyseldir ve koşullarının her *bireyde* varlığı ile evrenseldir.

intransitive) olan bir gerçekliğe dayanır. Gerçeklik, “tabakalaşmış ve farklılaşmış”tır; sürekli değişim halindedir. Bhaskar’a göre (1998: xii), gerçekliğin çok katmanlı ve farklılaşmış yapıda olduğu kabulü, ampirisist / rasyonalist / aktüelist olmayan bir ontoloji anlamına gelir: Yapılara ve olaylara yapılan vurgu ile gerçekliğin ampirik veya aktüel (fiili) alanla tüketilemezliği; diğer taraftan, gerçekliğin kapalı bir sisteme indirgenemeyecek dinamizmi ve açıklığı ifade edilir. Önemli bir nokta, gerçekliğin farklı alanlarının “gerçek - gerçek olmayan” gibi bir karşıtlık içerisinde ilişkilendirilmemeleri; gerçekliğin *farklı düzeyleri* olarak düşünölmeleridir (Bhaskar, 1975: 58). Bu çerçevede Bhaskar, gerçekliğin üç alanından söz eder: Ampirik / aktüel / reel.⁹ Ampirik alan, deneye ve gözlemlenebilir nesnelere denk düşer; aktüel alan deney(im)lerin yanı sıra olayları da kapsar; reel alan deneyim ve olayları da içerecek biçimde, yapılara ve üretici mekanizmalara [*generative mechanisms*] karşılık gelir (Bhaskar, 1975: 13). İşte, Bhaskar’ın anti-pozitivist bir bilim felsefesi geliştirme çabası, gerçekliğin bu çok katmanlılığının tek bir düzeye indirgenmediği *ampirisist* geleneğe ve görölemeyen mekanizmaları bilinemez addeden *transandantal idealizme* yönelik temel eleştirisinden hareket eder. Her iki gelenek de -her ne kadar Kant’ın transandantal idealizmi epistemolojik olarak ampirisizme eşitlenemese de- tek katmanlı, yüzeysel bir gerçeklik kavrayışına sahip olmakla aynı (örtük) ontolojik kabule dayanırlar (Bhaskar, 1975: 24-28). Oysa, gerçeklik ne tek-boyutlu ne de homojendir.

II. Eleştirel Gerçekçiliğin İlkeleri

Her şey ontolojinin içinde yer alır (...) her şey gerçektir

[Bhaskar 1997: 142]

Bhaskar (1998: x-xxiv), eleştirel gerçekçi felsefesini, kendi içlerinde yeni ayırım ve kavramlarla açıklanan dört temel ilke ile temellendirir: ***Transandantal realizm, eleştirel naturalizm, açıklayıcı eleştiri ve diyalektik.***

Kant’ın transandantal sorusu, “nesneyi bizim için bilinir kılan koşulları”, yani bilgimizin koşullarını ve sınırlarını soruşturmak üzerine ise, Bhaskar’ın ***transandantal realizmi***, “dünya nasıl olmalıdır ki, bilgisi mümkün olsun”

⁹Burada, Bhaskar’ın gerçekliğin farklı düzeylerine karşılık gelecek biçimde başvurduğu adlandırmalara (*empirical, actual ve real*) en yakın sözcükler kullanıldı; *real* sözcüğünü “gerçek” veya “hakiki” olarak Türkçeleştirmek daha uygun görünse de, Bhaskar her üç kavramı da gerçekliğin birer katmanı olarak düşündüğü için bundan kaçınıldı.

sorusuna dayanır. Buradaki kayma, epistemolojiden ontolojiye doğrudur; Bhaskar’a göre, bilgiye ilişkin her tür teori, dünyanın nasıl olduğuna dair bir ön-varsayım içerir ve epistemolojik soruyu önceleyen yaklaşımların “örtük bir ontoloji”ye dayanıyor oluşları bundandır –bir başka deyişle, “ontoloji kaçınılmazdır” (Bhaskar, 1986: 6; 1997: 140). Bu örtük ontoloji, tek boyutlu bir ampirik gerçeklik varsayar ve aynı anda, insanın bilgisi sorusu ile başladıkları için antropomorfiktir; yani, gerçekliği insan merkezli kılar ve insan atıflarıyla özdeşleştirir. Oysa, gerçeklik ne ampirik alanda ne de aktüel alanda tükenir; insandan bağımsız bir *intransitive* boyut, olayları doğuran *üretken mekanizmalar* ve yapılar hesaba katılmalıdır (Bhaskar, 1975: 17; 46-47). Dünyanın bu çok katmanlılığı [*stratification*], dünyanın bilgisinin de çoğulluğunu, farklılaşmasını doğurur. Aynı zamanda, dünyanın işleyişini veya sürekli dönüşümünü, tek bir ilkeyle ya da nedensel ilişkiyle açıklama eğilimi aşılır. Bhaskar, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurma çabasına net bir eleştiri yöneltir: Neden-sonuç ilişkisi, birbirinden bağımsız atomistik unsurlar arasında kurgulanır. Dahası, neden ve sonuç olduğu düşünülen bağımsız unsurlar, *kapalı bir sistemin* içinde varsayılır. Bhaskar, buna karşılık, açık bir sistem ile *nedensellik yasalarını* birarada düşünmeye çalışır. Buna göre, nedensellik ilişkisi ile olayları birebir düşünmek -her x olduğunda y’nin gerçekleşeceğini düşünmek- kapalı bir sistem varsaymaktır. Oysa, nedenselliğin veya üretici mekanizmaların varlığı, olay ile sonuçlanma zorunluluğu taşımaz. Bu nedenle, gerçekliği basitçe neden-sonuç arası belirlenimle ve buna dayalı olarak, salt somut olaylara dayalı olarak kavramak, gerçekliğin aktüel alanda tüketilmesi anlamına gelecektir. Benzer biçimde, yine aktüel alanla sınırlanıp nedensel ilişkilerin tümüyle reddedilmesi de kabul edilemez. Bhaskar, “gerçekliğin farklılaşmışlığı” kavramı [*differentiation*] ile kapalı bir sistem kurgusunun aşılabileceğini; gerçekliğin aktüel alanda tüketilemezliği vurgusu ile açık bir sistemin de nedensellik yasalarına sahip olabileceğini vurgular [*transfactuality*¹⁰]. Burada nedensellik yasaları, “yasa”dan çok “eğilim” olarak düşünülmelidir (Bhaskar, 1975: 49-50; 1998: xii-xiii).

“Yasalar ve doğanın işleyişi, temeldeki üretici mekanizmaların güçleri - veya daha açık olarak- eğilimleri olarak analiz edilmelidir. [Üretici

¹⁰Bhaskar’ın “transfactuality” kavramı, Althusser’in “overdetermination” kavramı ile paralel düşünülebilir. Joseph (2001: 156) Althusser’in “düşünce nesnesi” ile “gerçek nesne” arasındaki ayrımı yaptığı vurgu ile Bhaskar’ın transitive-intransitive alanları ayırıştırma çabasındaki paralelliğe de dikkat çeker. Fakat, Sprinker’in (1992: 128-129) aktardığı üzere, Bhaskar, Althusser’i, bu ayrımı yeterince kavramsallaştıramamakla ve “intransitive” boyutu nötralize etmekle eleştirir.

mekanizmalar] bir taraftan (yatay ekseninde) var olup uygulamaya geçmemiş, uygulamaya geçmiş ama olaya dönüşmemiş, olaya dönüşmüş ama fark edilmemiş veya algılanmamış olabilir. Diğer taraftan (dikey ekseninde), ampirik olana indirgenemez, açık-uçlu ve sürekli olan bilimsel gelişme içinde fark edilebilirler” (Bhaskar, 1998: xii).

Dolayısıyla, *bilimsel aktivite üretici mekanizmaları araştırma nesnesi yapmalıdır*; zira, “ontolojik derinlik” bunu gerektirir ve “eğilimleri” keşfetmek mümkündür. Bir başka ifadeyle, eğilimler olarak nedensellik yasaları mistik, bilinemez değildir; bilgisine ulaşılabilir ama bilgisine ulaşılmamış olması varolmadığı anlamına gelmez. Bu noktada Bhaskar’ın, ontoloji ile epistemoloji arasında bir mesafe koyduğu açıktır: Gerçekliğe dair bilgimiz, tıpkı gerçekliğin kendisi gibi farklılaşmıştır –sadece yanlışlanabilir olmakla kalmaz, aynı zamanda, görecelidir. Bir başka ifadeyle, *ontolojik realizm* ile *epistemolojik görecelilik*, eleştirel gerçekçilikte birarada düşünülmektedir. Eleştirel gerçekçiliğin bir diğer önemli figürü olan Andrew Sayer (1997: 5-6), bu ikilinin birarada oluşunu şu ilkelere özetler: Eleştirel gerçekçi ontolojiye göre, bilgimizden bağımsız bir dünya vardır; bu dünya farklılaşmış ve çok katmanlı olarak şeyler, olaylar, yapı ve mekanizmalardan oluşur; nedensel güçlerin varlığı anlamında zorunluluk bu dünyanın bir unsurudur. Eleştirel gerçekçi epistemoloji ise, dünyaya dair bilgimizin teori-yüklü ve yanlışlanabilir olduğu kabulüne dayanır. Diğer bir ifadeyle, toplumsal yaşam kavram-bağımlı yapıdadır ve bilgi, zorunlu olarak dilsel alana içkin bir toplumsal aktivitedir. Buna göre, gerçeklik toplumsal olarak kurulmaz; ama gerçekliğin tanımlanışı yani anlamın kuruluşu toplumsallığa içkindir (Sayer, 1997: 26-29). Başka türlü söylersek, epistemoloji gerçekliği belirlemez, anlamlandırır ve bu nedenle, ontoloji gerçekliğin çeşitli biçimlerde anlamlandırılışına indirgenemez.¹¹

Eleştirel gerçekçilerin, “gerçekliğin aktüel alanda tüketilmesi” eleştirisinin bir hedefi pozitivism ise diğeri, Hume’cu “düzenlilik modeli”dir. Hume’a göre, iki olayın birbirini izlemesi zorunlu bir nedeni gerektirmez; “zorunluluk” doğada *gözlemlenemez* ve mantıksal-olmayan bir zorunluluk yoktur (Keat ve Urry, 1994: 36). Tekrarlamak gerekirse, Bhaskar’ın temel eleştirisi “gözlemlenemez” olanın, “bilinemez” olmadığı ve varolmadığı anlamına gelmediğidir. Bu noktada, Andrew Sayer’in katkısı yine önemlidir. Sayer’in (1997: 103-105) açıkça belirttiği üzere, nedensellik, “olasılık/olabilirlik/eğilim” olarak anlaşıldığı sürece, nedensel ilişkinin ayrıksı olaylar arasındaki “düzenlilik” olarak değil, nesnenin ve nesnenin ilişkilerinin

¹¹Bu noktanın, eleştirel gerçekçiliğin hem gücünün hem de sorunlarının kaynağı olduğu fikri ilerleyen bölümlerde tartışılmaya çalışılacaktır.

“nedensel gücü” [*casual power*] olarak düşünülmesi gerekir. Buna göre, nesne ile nesnenin nedensel gücü arasındaki ilişki, *içsel bir ilişki*dir. Dikkat edilmesi gereken nokta, içsel ilişkinin sabit, *değişmez bir özü* değil, “bir nesnenin yapabilecekleri ve yapamayacakları”nı imlediğidir –bir başka deyişle, nesnenin doğası değiştikçe nedensel güçleri de değişir. Dahası, nesnenin nedensel gücünün nesnedeki varlığı *zorunlu* iken aktive olması zorunlu değil, *olumsaldır*; dolayısıyla nedensel güç aynı zamanda, “yapılmak zorunda olmayan”dır. Diğer taraftan, nedensel güç aktive olduğunda sonuçlarıyla ve etkileriyle olan ilişkisi de *olumsaldır*¹² (Sayer, 1997: 106-107). Bu noktada, Bhaskar’ın “açık sistem” vurgusunu hatırlamak gerekir; gerçekliğin çok katmanlılığı ve çoklu dinamikleri, Sayer’in de belirttiği üzere (1997: 2-3), nedensel güçlerin “düzenlilik” yaratmasını olumsal kılar. Bir başka ifadeyle, olaylar düzlemi, tıpkı bilgisini edinebilmenin “mümkünlüğü” gibi, olumsaldır¹³ (Bhaskar 1975: 46-47).

Roy Bhaskar’ın yaklaşımının belki de tartışmaya en açık unsurlarından birisi *eleştirel naturalizm* ilkesindeki ısrarıdır. Ontolojik duruşunu temellendirirken kullandığı *intransitive* boyut, yani insanın müdahalesinden ve kurgusundan bağımsız bir gerçeklik kabulü, analiz sosyal dünyaya odaklandığında sorunlarla karşılaşır: Toplumsallığın insan müdahalesinden ve kurgusundan bağımsız bir gerçekliğinden söz etmek mümkün müdür?

¹²Burada Andrew Sayer’in, Spinozacı bir “güç” veya *kudret* analizi yaptığını düşünmek mümkündür. Spinoza için birey, ilişkileri ve kudreti/nedensel gücü ile tanımlanır (Deleuze 2000: 175-176); Sayer için de nesnenin (ki toplumsal *şeyleri* ifade eder ve bu bir birey de olabilir) aynı tanıma dayandığını görüyoruz. Spinoza’ya göre “mümkün” olan “zorunlu” demektir (Deleuze, 2000: 172); Sayer’e göre de nesne ile nedensel ilişkinin ilişkisi zorunludur. Yani, nedensel gücün yarattığı “imkan”, nesnenin zorunlu bir uzantısıdır; fakat sonuçlar daima “kudret”in zorunlu sonucu olmayabilir. Nitekim, Spinoza’da olduğu gibi, alt edilemez bir olumsallık taşıyan bir “olaylar” düzeyi söz konusudur [örneğin, “biz birçok biçimlerde dış nedenlerin etkisi altında bulunuyoruz (...) karşıt rüzgarlarda sürükleniyoruz” (Spinoza 2004: 179)]. Dahası, her iki düşünürde de *bilgi* ile olumsallıkların alt edilemez etkilerinin yarattığı tâbiyetten özgürleşme arasındaki ilişki temel önemdedir. Spinoza ile Sayer arasındaki paralellik, “içsel ilişkiler felsefesi”nin yarattığı ortak zemine dayandırılabilir. Fakat Sayer için “dışsal ilişkileri” hesaba katmak da “içsel ilişkileri” düşünmek kadar önemlidir.

¹³Gerçekliğin düzeyleri, nedensellik yasalarının “potansiyel” olarak tanımlanışı ve “olay”da tükenmeyen gerçeklik kavramsallaştırmaları; deneyime yani, *edimsele dönüşmeyen potansiyelin gerçekliğinin* başka türlü söylenmesidir -ki bu, eleştirel gerçekçilik ile, Aristoteles’in potansiyel-edimsel ilişkisini yorumlayan ve potansiyeli olumsallıkla birlikte düşünen Giorgio Agamben arasında beklenmedik bir paralellik kurar (örn. Agamben, 1999: 179-180).

Denilebilir ki, Bhaskar'ın naturalizmdeki ısrarı, "hiper-naturalist" (pozitivizm) ile "anti-naturalist" (hermönitik) kutuplaşması arasında, (nesnesi üretici mekanizmalar olan bir) sosyal bilimin mümkünlüğüne alan açma çabasına denk düşer. Bhaskar'a göre bilim felsefesi, Sayer'in ([1984] 1997: 23) "ikinci bir doğa" yarattıklarını söylediği, kurgulanmış "ikiliklerin" hakimiyeti altındadır.¹⁴ Bireycilik-kolektivizm, yapı-aktör, olgu-değer, zihin-beden gibi ikilikler, doğa ve toplum ikiliğinde yeniden üretilir ve bu alanlara denk düşen bilimsel aktivitelerin temelden farklı olduğu varsayılır. Bu farklılaşmanın bir uzantısı, sosyal biliminin yapılamayacağı iddiasıdır. Bhaskar'ın eleştirel naturalizm kavramı ile öne sürdüğü temel argüman, burada kast edilen "bilim" in, doğa bilimlerinin pozitivist algısına dayandığıdır. Eleştirel gerçekçiliğin, dünyanın çok-katmanlı ve farklılaşmış olduğu yönündeki vurgusu (yani anti-pozitivizmi), naturalizmi "mümkün kılar"; fakat "naturalizmin mümkünlüğü", doğa ve sosyal bilimlerin araştırma nesnelerinin aynı olduğu gibi bir "indirgemeciliği" ve araştırma metotlarındaki farklılıkları reddetmeye varan bir "bilimciliği" imlemez. Diğer taraftan, bilim felsefesi olarak eleştirel gerçekçiliğin vurguladığı bu imkanın, Bhaskar'a göre, bilimsel pratik içinde doğrulanması zorunlu değil, olumsaldır ([1979] 2000: 2-3; 1998: xiii).¹⁵ İlginç olan nokta, Bhaskar'ın metinlerinde naturalizme dair vurguların daha çok sözü edilen imkanın "sınırlılıklarına" odaklanmasıdır.¹⁶ Toplumsal olanın doğal olandan ontolojik farklarının indirgenemezliği, dolayısıyla naturalizmin ontolojik sınırlılıkları, epistemolojik sınırlılığı da beraberinde getirir. Buna rağmen Bhaskar, özellikle aktör-yapı ikiliğine dair çözümlerinde açığa çıktığı üzere, toplumsallığın *intransitive* boyutunu temellendirme çabasıyla, sosyal bilimlerde de bir Kopernik Devrimi tasarlıyor gibidir.

Bhaskar'ın bireycilik-kolektivizm, yapı-aktör, olgu-değer ikiliklerine yönelttiği eleştiriler "toplumsal ilişkilere" dayanan ontolojisini temellendirmesi

¹⁴Jacques Derrida'nın da temel argümanlarından biri, Batı felsefesinin "ikilikler"le malul olduğu üzerinedir. Derrida'nın altını çizdiği ikilikler (mevcudiyet-yokluk, Birçokluk, ruh-beden, özdeşlik-farklılık, söz-yazı vd) her ne kadar Bhaskar'ın bilim felsefesine dair önemsediklerinden farklılaşsa da, Derrida ile Bhaskar arasındaki - temel farklar saklı kalmak üzere- paralellik dikkat çekicidir.

¹⁵Bhaskar'a yöneltilen eleştirilerden biri, "teori ile meta-teori" ayrıştırmasına dairdir; buna göre Bhaskar, "nesne"sinden bağımsız saf bir teorik konum ve teori ile pratik arasında "dışsal bir ilişki" varsaymaktadır (Gunn, 1992: 3; 33). Buradaki eleştiri aslında, Bhaskar'da da izi görülebilen Althusser çizgisine yöneliktir.

¹⁶Örneğin Ted Benton'a (1998: 298) göre, tam da bu nedenle Bhaskar naturalizmi değil, *anti*-naturalizmi temellendirmektedir.

bakımından açıklayıcıdır. Aslında bu tür ikilikler birbirinin uzantısı olarak düşünülebilir. Bireyin davranışlarından hareketle toplumsallığı açıklayan “yöntemsel bireycilik” ile toplumdan hareket eden ve toplumu bir grup gibi kurgulayan “kolektivist” anlayış, aktör ile yapı arasında da -hareket noktalarına paralel- bir belirleme ilişkisi varsayarlar (Bhaskar, [1979] 2000: 30-32).¹⁷ Bhaskar, ne bireylerden oluşan bir toplamın ne de bir bütün olarak düşünülen toplumun açıklayıcı olduğunu kabul eder; bunların yerine toplumu, “toplumsal ilişkiler” olarak düşünmeyi önerir. Bir başka deyişle, eleştirel gerçekçi bakışa göre, sosyal bilimlerin nesnesi, *ilişkisellik* temelinde karakterize olur – Bhaskar’ın belirttiği üzere, Marx’ın yaptığı tam da budur.

İlişkisel bir yaklaşım, Bhaskar’ın felsefesinde, toplumsal dönüşümü açıklamak için yapı-aktör ikiliği yerine “dönüşümsel toplumsal etkinlik modeli”ni koyar. Modele göre, insanlar toplumu yaratmazlar; toplum daima bireylerden önce varolur ve bireylerin aktivitelerinin zorunlu koşuludur. Fakat toplumu oluşturan yapıların, pratiklerin, anlaşmaların insanlar tarafından sürekli yeniden üretimi ve dönüştürülmesi gerçekleşmeden toplumdan da bahsedilemez –öyleyse, toplum insan aktivitelerinin koşulu olduğu kadar, ürünüdür de. Buradaki karşılıklık, toplumdan bireye doğru “toplumsallaşma”, bireylerden topluma doğru “yeniden üretim ve dönüştürme” ilişkisidir.¹⁸ Bu noktada, toplumsal yapıların doğal dünyadan farkı da belirginleşir: Toplumsal yapılar, koşulu oldukları insan aktivitelerinden bağımsız veya aktörlerin aktiviteleri kavrayışlarından bağımsız varolamazlar. Toplumsal yapılar ile aktörler arasındaki karşılıklı bağımlılık, yapıları, doğal mekanizmalara kıyasla daha fazla zaman ve mekan bağımlı kılar (Bhaskar, [1979] 2000: 36-38; 1986: 130-136). Toplumsal gerçekliğin bu özellikleri, aynı zamanda, naturalizmin ontolojik sınırlılıklarına denk düşer. Sosyal bilim, toplumsal ontolojinin gerektirdiği üzere, kendi araştırma nesnesinin bir parçasıdır; bilgi üretilirken bilginin nesnesi de yeniden-üretilir veya dönüştürülür. Sosyal bilimin ayırt edici diğer bir özelliği, *kavram-bağımlı* olmasıdır; bu sosyal bilimin hem *transitive* boyutu ile, dolayısıyla üretilen bilginin yanlışlanabilirliği ile ilgilidir hem de konusu “toplumsal ilişkiler” olan bir bilimsel aktivitenin nesnesinin ve kendisinin *değer-yüklü* olduğu anlamına gelir. Bu nokta, Bhaskar’ın olgu-değer

¹⁷Örneklenen yaklaşımlar, sırasıyla Max Weber ve Emile Durkheim ile özdeşleştirilir.

¹⁸Bu modelin Anthony Giddens’in “structuration” teorisinden farkı, Archer’e göre (1998: 202-203), Giddens’in yaklaşımında yapı ile aktörün ayrıştırılmaz oluşudur; oysa, Bhaskar’ın modelinde yapı önce gelir –zira, yapı ile aktörün ağırlıkları ve sorumlulukları eşitlenemez. Joseph (2001: 158) de yapı-aktör arasındaki ilişkinin “asimetrik” oluşuna dikkat çeker. Yapılara verilen ağırlığın Bhaskar’ı Althusser’e yakınlığına düşünülebilir –fakat, Althusser’in yeniden-üretimde ağırlıklı vurgusuna kıyasla, Bhaskar’da dönüştürücü kapasite daha fazla öne çıkar.

ikiliğine yönelik eleştirisiyle ve geliştirdiği bir başka kavramla ilişkilidir: *etik naturalizm*.

Bhaskar'ın pozitivism eleştirisinin kilit unsurlarından biri olan etik naturalizm, olgular ile değerler arasında mantıksal bir uçurumun olmadığını savlar. Pozitivizmin, toplum ile toplumun değerleri arasında varsaydığı ayrım sorunludur; üstelik inançlara dair de soyutlama yoluyla nedensel açıklamalar yapılabilir (1998: xix). Bhaskar'ın vurgusu, değerlerin ve düşüncelerin, *olgular kadar gerçek* olduklarıdır; mevzu, nasıl bir gerçeklik taşıdıklarını (Bhaskar 1997: 142) –aslında, gerçekliğin hangi *düzyine* denk düştüklerini- saptamaktır. Başka türlü söylenirse, “ahlak, nesnel gerçek bir güçtür” (Bhaskar & Norrie 1998: 569). Öyleyse, (ahlaki) değerler sosyal bilimin çalışma nesnesi yapılabilir. Diğer taraftan, bilimsel aktivitenin *kendisi* de değerlerden bağımsız düşünülemez. Değerden bağımsız olma varsayımının tam aksine, bilimsel aktivitenin temeli, “hakikate” verilen *değerle* şekillenegelmiştir (Bhaskar [1979] 2000: 63; 1997: 146). Burada daha önemli olan nokta, sosyal bilimin “toplumsal bir aktivite” olduğu ve toplumsal olan *her* ilişkinin de değer-yüklü olduğudur.¹⁹ Fakat, etik naturalizm ve toplumsallığın değer-yüklü oluşu, teoride ve pratikte her birine eşit mesafede durulması gerektiğini imlemez. Bhaskar tam aksini savunur; hem değerlerin hem de sosyal teorilerin **açıklayıcı eleştirisi**, *yargısal bir rasyonaliteyi* mümkün kılar (Bhaskar ve Norrie 1998: 569; Patomaki ve Wight 2000: 26). Zira, sosyal bilim “toplumsal ilişkileri” açıklama çabası olacaksa ve değerden bağımsız kılınamayacaksa, zorunlu olarak da bir tercihe denk düşecektir. Bhaskar'ın tercihi, gerçeklik düzeylerini kapsayabilen, dolayısıyla her bilgi gibi potansiyel yanlılanabilirlik taşımasına rağmen, açıklayıcı gücü daha geniş olan yaklaşımlardan yanadır; fakat açıklayıcı olabilmek, aynı zamanda, diğer açıklamaların “kategorik hatalarını” serimleyebilmek demektir. Bilimin bir toplumsal aktivite oluşu, aynı zamanda kabullerin, teorilerin ve değerlerin pratik yansımalarını, eylemlilikleri de eleştirmeyi içerir ve/veya gerektirir. İşte, açıklayıcı gücü olan bilimsel aktivitenin “özgürleştiriciliği” buradan gelir.²⁰

¹⁹Bhaskar'ın burada, pozitivism ile hermönitik arasındaki kutuplaşmada, ikincisine daha yakın durduğu söylenebilir (Blaikie 1993: 62); öte yandan, değerlerin gerçekliği, eleştirilemez oldukları veya tercihte bulunulamaz oldukları anlamına gelmez.

²⁰Patomaki ve Wight (2000: 26), olguların değer-yüklü olduğu vurgusu ile Nietzsche arasındaki paralellığe dikkat çekiyor –biz, Foucault'yu da ekleyebiliriz. Ne var ki, sözü edilen paralellik zıt sonuçlara varmaktadır. “Bilginin iktidar ilişkilerinden ve baskıdan, sınırlamadan özgürleştiriciliği”ne inanmak, politik yansımaları bir tarafa bırakılırsa, Bhaskar'ı Nietzsche'den (ve Foucault'dan) çok Spinoza'ya yaklaşıyor denebilir –bu yakınlaşmaya yeniden değinilecektir.

Bhaskar'ın tüm bu sınırlılıklara karşın naturalizmdeki ısrarını “ontolojiyi” merkezileştirmesi ile açıklamak denenebilir. Hem doğal dünya hem toplumsal yaşam, insan zihninden bağımsız varoluşa sahiptir ve değişen, çok-katmanlı, farklılaşmış yapıdadır; her iki alanda da ortak olan, gerçekliğin farklı düzeylere sahip oluşudur. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal gerçekliğin insandan ayrıştırılamazlığı, bu genel ontolojik ifadeye kıyasla, ikincilleşir. Belki de bu naturalizm ısrarı Bhaskar'ın antropomorfizm eleştirisinin, eleştiriyeye açık bir uzantısıdır. Diğer taraftan, Bhaskar'ın naturalizminin, Benton'ın ifade ettiği üzere, baştan sınırlı olduğu düşünülürse, naturalizm ile söylenmeye çalışılan şey, anti-pozitivist bir sosyal bilimin mümkünlüğü olacaktır.

Bhaskar'ın eleştirel gerçekçi felsefeye sonradan eklediği **diyalektik** öge –öyle ki, bundan sonra “diyalektik eleştirel gerçekçilik” olarak anılacaktır– “Hegelci olmadan da diyalektik olarak düşünülebileceğini ve davranılabileceğini” göstermeyi hedefler (Bhaskar, 1993: 3). Bhaskar'ın eleştirisi aslında, Hegel'den de öte, genel olarak felsefeye hakim olan “Parmenides'ten miras” bir *ontolojik tekçiliğe* [*ontological monovalence*] yönelmiştir. Ontolojik tekçilik, felsefi düşüncenin geneline içkin biçimde, “pozitif varlığa” özdeş bir ontoloji kabulüne denk düşer; negativiteyi ve yokluğu/eksikliği [*absence*] dışlayan bir ontoloji -antropomorfik ve aktüel düzeye indirgenmiş gerçeklik kurgusunun da temelinde yatan- bir tür ön-kabuldür. İşte, Bhaskar'ın diyalektiği, bu kez, yokluk/eksiklik temelinden *hareket eder*. Zira, ne tamamlanmış (veya mutlak) pozitiflik mümkündür (Bhaskar, 1993: 47), ne de negatif bir varoluştan *söz etmek* imkansızdır (Bhaskar, 1993: 7, 40). Aksine, varlığı mümkün kılan yokluk iken, yokluktan bahsedilebilmesinin olanağı da varlığın varoluşundadır.

Bhaskar'ın, Hegel'in diyalektiğine getirdiği temel eleştiri, *diyalektik olmayış*ıdır; çünkü, Hegel'de “eksiklik eksiktir” veya “yokluk yoktur”. Bu, Hegel'de gerçek bir olumsuzlamanın [*negation*] da yokluğu anlamına gelir. Bhaskar, olumsuzlamanın farklı türlerinin ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre, “reel olumsuzlama” en genel anlamıyla *oluş* süreci ve varlığı mümkün kılan *ortaya çıkış* [*emergence*] iken, “dönüştürücü olumsuzlama” toplumsal düzeye ve “radikal olumsuzlama” ise bir koşulun veya varlığın kendi kendini olumsuzlayarak dönüştürmesine denk düşer. Hegel'de bunların tümü, tek bir olumsuzlamada birbirine özdeş kılınmıştır (Bhaskar, 1993: 5). Fakat daha kritik olan nokta, bu olumsuzlamanın, eksiklik/yokluk veya genel anlamda negativiteyi içermeyişi nedeniyle *eksik* kalışıdır. Zira, Hegel'in tüm diyalektiği kavrama için olanın açığa çıkmasına ve kavramdaki “yetersizliğin onarılmasına”, bunun için de “bütün”e başvurulmasına dayanır (Bhaskar, 1998: xxi). Dolayısıyla, Hegel'de diyalektik, “özdeşlik”ten başlayan ve kendinin bilincine ererek *tamamlanan*, kapanan bir bütün, yani *diyalektik olmayan* sonlu bir süreçtir. Buradan hareketle denilebilir ki, Bhaskar'a göre diyalektik,

yaşamın *açıklığını* ifade eder; bu açıklık yokluk tarafından mümkün kılınır ve nihayete erdirilerek ‘kapatılamaz’. Bu nedenle de *dönüştürücü praksis*, diyalektiğin indirgenemez bir unsurudur.

Bhaskar, Hegel’in üç aşamalı diyalektik sürecini dönüştürür (veya *içererek aşar*). Buna göre, “özdeşlik –negativite –bütünlük” sürecinin yerine “özdeş-olmayan”dan başlanır. Önemsenmesi gereken vurgu, pozitif varlığın karşısında yokluğun/eksikliğin “ontolojik önceliğidir” –çünkü, eksikliğin olmayışı hareketin, dönüşümün de olmayışı anlamına gelecektir. Harekete geçirici olan, başlangıç anında da süreç boyunca da bir eksikliklerdir. Bhaskar bunu [tam iyileşmenin sağlanamadığı bir] “hastalık” metaforu ile ifade eder - yani sağlığın ‘eksikliği’ ile. Özdeş-olmama ilk momenttir; ikincisi “eksiltme” veya “negativite”; üçüncü düzey “açık bütünlük” ve dördüncü boyut “dönüştürücü praksis”tir. Hans Ehrbar’ın (1998: 4) özlü ifadesiyle söylersek, ilk momentteki eksiklik, yani hastalık, ikinci aşamada “tedavi edilir” –bu, *ilk eksikliği, eksiltme*dir. Üçüncü düzey, tedavi sürecinin engellere takılmasıdır ve dördüncü boyutta olan şey, bu engelleri eksiltme çabasıdır. Bhaskar, bu süreci şöyle özetler:

“Diyalektiği, eksiklikleri (daha genel olarak, engel işlevi gören hastalıkları) eksiltmenin önündeki engelleri eksiltmek biçiminde tanımlıyorum” (Bhaskar, 1993: 305).

Dolayısıyla diyalektik süreç, Hegel’deki gibi kapanan, sonuçlanan değil, sonsuz ve açık bir süreçtir. Eleştirel gerçekçiliğin diyalektiğinde, hiçbir zaman tam olarak *eksiltilemeyen eksiklik*, hareketin sürekliliğinin bir ifadesi/garantisidir olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, ontolojiyi merkeze alan Bhaskar, ontolojisinin merkezine de yokluğu yerleştirmektedir.

Eksiklik, “özne” tarafından engellenme, sınırlanma, doyurulmamış ihtiyaç olarak deneyimlenir ve eksikliği eksiltme *isteğini/arzusunu* [*desire*] beraberinde getirir. Bu süreç, aynı zamanda bir *farkına varma* sürecidir; “her türden” iktidar ilişkilerinin veya efendi-köle ilişkilerinin farkına varılmasıyla bu ilişkilerin yol açtığı eksiklikler, yeniden, eksiklikleri eksiltme arzusu doğuracaktır (Bhaskar ve Norrie, 1998: 570). Bu nokta, eleştirel gerçekçiliği öznenin-kimliğinin sabitlenemezliği, kapanamazlığı (*eksiltilemez eksiklik*) teması üzerinden *post-yapısalcı* pozisyonlara yakınlaştırırken,²¹ aynı zamanda,

²¹Bhaskar’ın ontolojinin salt pozitif varlığa indirgenmesi anlamındaki “ontolojik tekçilik” kavramı ile Derrida’nın Batı metafiziğinin genel karakteri olarak tarifleyip eleştirdiği “mevcudiyet metafiziği” kavramını birbir düşünmek mümkündür. Ne var ki, Derrida dil dışı bir hakikat ve ona ulaşmanın aracı olarak dil ikiliğini çok net

“evrensel özgürleşme” [veya *kurtuluş*] vurgusunun “doğru-ahlaki iyi-özgürlük” üçlüsü ile ilişkilendirilmesi (Bhaskar & Norrie, 1998: 568) üzerinden etiğin alanına taşır. Öte yandan, diyalektik eleştirel gerçekçiliğin, “isteği” diyalektiğin bir anlamda içsel motoru haline getirirken, evrensel özgürleşme ile kurduğu bağlantı, “Hegelci olmayan bir diyalektik” kurgusunu kuşkulu hale getirir.

III. Sorunlar ve Olanaklar

Kimi ilişkiler içsel, kimileri değildir; bu farkı kabul etmek elzemdir.

[Bhaskar (1979) 2000: 42]

Alexandre Kojève (2004: 44), Hegel’in diyalektiğinde isteği, “varlığın yokluğu” olarak tarifler -örneğin “aç olmak besinden *yoksun* olmaktır”. Burada, pozitif bir varlığa yönelebilecek olan isteğin, Bhaskar’ın diyalektiğinde “eksikliği eksiltmek” olarak dönüştürüldüğü görülebilir. Aslında, bir diğer eleştirel gerçekçi düşünür Andrew Collier’in belirttiği üzere (1998a: 689), “her şey, bir şeyin eksikliği olarak tariflenebilir” ve buna somut nesnelere de dahildir.

biçimde reddeder; oysa Bhaskar’da dil-dışı bir *intransitive* boyut indirgenemez bir gerçekliktir. Derrida yeni bir ontoloji arayışını reddederken, Bhaskar “yokluğu” (felsefesinin en temel kategorisi olmayı sürdüren) ontolojisine dahil etmektedir. Aslında Derrida’nın “yokluğun buradallığı”nı ifade eden *différance* kavramında bir “ontoloji”nin de izi sürülebilir. Dahası, dil’in ilişkisel doğası, genel olarak ilişkisel kavrayışa çok açık bir paralellik göstermektedir. Diğer taraftan, Bhaskar’ın kapanamazlık, yokluğun ontolojik önceliği, eksiltilemeyen eksiklik gibi kavramları çerçevesinde, Laclau’daki “dışsal ve kurucu antagonizmanın” Bhaskar’daki karşılığının varlığa bizzat içsel kılınan bir kuruculuk/kurucu yokluk olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Laclau ile Bhaskar arasındaki tartışma, burada tümüyle aktarılamayacak ihtilaf noktalarını da açık etmektedir. Laclau, “intransitive” boyutu, söylem-dışı değil, söylemsel bir unsur olarak düşünerek “transitive” boyuta dahil etmekte; Bhaskar Laclau’yu “söylem”i merkeze alarak ve *intransitive* boyutu yok sayarak antropomorfizme ve epistemik hataya düşmekle eleştirmektedir (Laclau ve Bhaskar, 1998: 10; 11). Diğer taraftan, “diyalektik” boyutun post-yapısalcılıkla olan uyumsuzluğu ayrıca incelenmesi gereken bir noktadır. Curry’e (2002: 129) göre, Bhaskar’ın sınıf mücadelesinin yanı sıra, diğer efendi-köle ilişkilerini de kapsamaya çalışması bir ortak payda yaratabilirken, Laclau’nun yaklaşımının eleştirel gerçekçiliğin “yargısal rasyonellik” unsuru ile uyuşamayacak olan yönü “siyasal mücadelede bir projenin diğerine üstün olduğu yargısına varılamayacağına” dair kabulüdür. Curry’nin vurguladığı bu son noktaya, post-Marksizmin bir yargısal rasyonelitemeye olan ihtiyacı kadar, eleştirel gerçekçiliğin de bir “hegemonya” kuramına ihtiyaç duyduğu eklenmelidir.

Kojeve'in (2004: 43-45) yorumuyla, Hegel'de isteğin nesneye yönelmesi insandaki hayvansal doğadır ve bu hayvansallığın aşılması, ancak "bir başka insan tarafından tanınmayı istemek" ile –yani, varlık-olmayana yönelmekle-mümkündür. Tam da bu nedenle, efendi-köle diyalektiğinin kilit unsurlarından biri olarak *insanlaşabilmek*, hayvansal doğanın veya biyolojik yaşamın riske atılmasını –aşılabilceğinin gösterilmesini- gerektirecektir. İsteğin, tam anlamıyla doyuma ulaşması ise "tümel (evrensel) bir bilinip-tanınmayla gerçekleşebile[cektir]". Her ne kadar, diyalektik eleştirel gerçekçilikte istek, devlette vücut bulmuş bir tanınmaya değil, nihai bir sonu imlemeyen –dolayısıyla tam anlamıyla ulaşılması da imkansız olan- evrensel özgürleşmeye (veya *kurtuluşa*) yönelmiş olsa da, istek ile evrensel hedef arasındaki doğrudan bağlantı veya *kendiliğindenlik* sorunludur. Bu sorun, etik argümanlarda kendisini daha net gösterir.

Açık ki, Hegel'de bu kendiliğindenlik ile de bağlantılı olarak daha kritik bir sorun vardır ve bu sorunu Bhaskar'ı önceleyecek biçimde Kojeve'in saptadığı söylenebilir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, "kendine yoğunlaşmış" veya "kendini açan" ve böylece kendinin bilincine vararak tamamlanan bir varlığın/tinin öyküsünü anlatır. Hegel, öz-bilince varmanın "tefekürle değil, toplumsallıkla" edinileceğini vurgularken (Williams, 1985: 602), varlıksal/düşünsel gerçekliğin tarihini "betimler". Bu tarih, her birinde varlık ile düşüncenin özdeş olduğu ve içsel çelişkisi nedeniyle kendini olumsuzlayıp aştığı momentlerden oluşur; tarihin hareketi diyalektiktir –gerçekliğin kendisi diyalektiktir (Kojeve, 2004: 205). "Fenomenolojik göz" olarak Hegel'in bu tarihi anlatabilmesi için, tarihin kendinin bilincine varıp kendi-için-varlık olması gerekir; aynı şekilde, Hegel'in bu tarihi *bu biçimde, Tinin Fenomenolojisi* olarak anlatabilmesi için de tarihin tamamlanmış olması gerekir. Kojeve'in (2004: 191, 199) belirttiği üzere Hegel, *tamamlanmış* bir *varoluş* sürecini, oluşu içeren ve aşan statik bir varlığı anlatmaktadır. W.T.Stace (1986: 175) bunu, "gerçekte bir 'gelişme' diyalektiği olmayan", sonun başlangıç olduğu ve başlangıcın sonu içerdiği döngüsel bir diyalektik olarak tarifler. Denilebilir ki, süreç tamamlandığına göre, artık "olumsuzlama" olmayacaktır –zira, "açığa vurulmuş-Varlık ya da kendinin bilincinde olan Varlık" (Kojeve, 2004: 209) olarak bütünsel gerçeklik, aslında tarihin başlangıcında varolan potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmiştir. Fakat gerçekleştirmeme gibi bir olasılık olmadığı sürece -olumsallık dışlandığı sürece- potansiyelden değil, öz'den ve erekten bahsetmek gerekir; çünkü potansiyel tanımı gereği *gerçekleşmeyebilir* olandır. Kendinde-şey'in tarihi, bir anlamda, her ne ise o olduğunun bilincine varma tarihidir ve süreç bu nedenle kapanan bir çember gibidir. Zizek'i (1993: 130) izleyerek söylersek, toplumsallık veya öznel-arasılık, "görünüşlerin sürekli değişiminin ötesinde aynı kalan öz'ün" kendi *kavramına* ulaşabilmesi içindir; "öteki"ye duyulan,

özün/özdeşliğin bilince taşınabilmesi sürecindeki zorunlu ihtiyaçtır. Dolayısıyla, farklılık özdeşliğe tâbi kılınır; çünkü farklılık, farklı görünüşler veya biçimler ve ötekiler kendine kapanan Bir'in içindeki oluşlardır.²² Bir'den zorunlu olarak yayılırlar ve Bir'in varlığının bilincine taşınması *işlevi* görürler. Bu işlev, nihai momentte sonlanır ve tarih sona erer. Bir başka deyişle, çember kapanır ve anlatıcının olup biteni tanımlamasının zorunlu koşulu yerine gelmiş olur.²³ Böylece, Hegel'de tarih *doğallaşır*.

Bhaskar, üçe ayırdığı (reel, dönüştürücü, radikal) olumsuzlama ile, Hegel'in doğa ve insanın/toplumun “aynı” diyalektik sürece tâbi olduğu fikrini aşmaya çalışıyor gibidir. Çünkü kişisel düzeyi imleyen radikal olumsuzlamadan başka, toplumsallığa denk düşen ve genel olarak varlığı mümkün kılan -ortaya çıkışını sağlayan- olumsuzlamaları ayırır. Bu “aynı” diyalektik sürecin sonunda Hegel'in kapanan bütünselliğini ise, ucu açık hatta tamamen giderilmesi imkansız bir eksiklik süreci tarif ederek aşar. Kojeve'in Hegel'in “monist anlayışı”ndaki soruna karşı önerdiği “ikinci ontoloji” de aslında bunu önermektedir ve “yokluğun varlığı” vurgusunu çağrıştıran biçimde örneklendirilmektedir:

“...ikinci (*dualiste*) ontoloji yapmaya girişmenin, saçma bir şey olmadığını gösterebileceğini sandığımız bir örnek ileri sürmek için, bir altın yüzüğü ele alalım. Bu yüzüğün ortasında bir delik vardır ve bu delik, yüzüğe, altın kadar gereklidir ve altın olmasa ‘delik’ (bu durumda zaten var olmayacaktır), bir yüzük olmayacaktır; ama delik olmasa, altın (ki yine de var olacaktır) da yüzük olmayacaktır (...) Ve burada, altın ile deliğin bir tek ve aynı tarzda var olduğunu (...) ileri süren hiçbir şey de yoktur. (...) İkinci ontolojinin kendisine gelince, bu ontoloji, felsefenin, gelecekte

²²W.T. Stace (1986: 169-172), “oluşun varlığı belirttik; varlığın oluşu örtük biçimde” içerdiğini belirtirken, oluş'un varlığın önkoşulu olduğu yorumunu yapıyor (ibid: 175). Buna göre, “varlık ile yokluk *oluş* içinde muhafaza olunur, kaybolmazlar” (ibid: 171). Oysa, aynı zamanda, “oluş'un bir çeşit varlık olduğu açıktır”. Denilebilir ki, oluş'un önkoşul olduğu varlık, sürecin sonundaki kendinin kavrayışına ulaşan varlıktır –bu anlamda, oluş varlığın *olmazsa olmazıdır*. Fakat, Hegel'in kapanan ve Stace'in de kabul ettiği üzere “gerçek bir gelişme” barındırmayan diyalektiği, aynı anda, oluş'un “bir çeşit varlık” olarak Varlık'a tâbi kılındığı bir süreçtir.

²³Hegel tüm bu vurguları şöyle özetler: “Gerçek varoluşuna doğru atılımında bilinç öyle bir noktaya erişecektir ki, orada salt onun için olan ve bir ‘başkası’ olarak bulunan yabancı bir şey ile yüklü olma görünüşünü üstünden atacaktır, ya da orada görüngü öze özdeş olacak, açılmıyışı böylece tam bu noktada Tinin asıl Bilimi ile çakışacaktır; ve son olarak, bilincin kendisi bu özünü ele geçirdiği zaman saltık bilginin doğasını simgeleyecektir” ve “Devim kendi içine geri dönen çemberdir ki başlangıcını öngerektirir ve buna ancak sonda erişir” (Hegel, 2004: 76 ve 511).

yerine getirmesi gereken bir ödev gibi görünmektedir” (Kojeve 2004: 223).

Bhaskar için de, tıpkı Hegel için olduğu gibi, gerçeklik diyalektiktir; fakat bu diyalektik ne olumsal ve kazai olanı dışlar ne de kendine özdeş bir momente vararak tamamlanır. Hegel’in “moment”leri, ereğin taşıyıcıları gibi düşünülebilecek iken, Bhaskar’da “pozitif” bir sonu, bir varlıkta tecellisi veya momentlerinin zorunlu içerikleri olmayan, olumsallık barındıran diyalektik, tanım gereği dönüştürücü öznelere varsayar. Bhaskar’ın çizdiği tabloda, diyalektik “tarihi”ne rastlanmaz, zira anlattığını “içerik”lendirmez –diyalektik, daha çok devinimin biçimsel bir eğilimi gibidir. Bu nedenle, Bhaskar’ın diyalektiği en çok, *yokluğun kendini var etme potansiyeli* ile eksikliğini eksilterek gidermeye yönelmiş (toplumsal) eylemin biraradalığı olarak düşünülebilir. Fakat buradan yeni soru(n)lar doğar: Bhaskar’ın diyalektiği anlatımı ile Hegel’in veya “bilge”nin fenomenolojik gözü arasında bir paralellik kurulabilir mi? Daha genel haliyle ifade edilirse, eleştirel gerçekçiliğin bilgi-bilim-bilim insanı ile gerçeklik/hakikat arasında kurduğu ilişkiyi sorgulamak önemlidir. Diğer taraftan, Bhaskar’ın “içeriksiz” diyalektiği her ne kadar bir “tarihsel hakikat” anlatımına dönüşmekten uzak olsa da, “özgürleştirici istek”in bir erek’e dönüşme *potansiyelini* taşıdığı söylenebilir. Ne var ki, eleştirel gerçekçiliğin Hegel ile ilişkisi, sorunlu bir benzerlik kadar, bu benzerliğin aşıldığı noktada olanaklar da yaratıcıdır.

Hegel’in, tarihin momentlerine için *çelişkisi*, parça-bütün ilişkisi üzerinden de düşünülmüştür. Bütün, tarihin sonunda kendini bilen Mutlak Tin olarak, aslında her bir parçada gölgesini hissettirir. Henüz Mutlak Tin’e ulaşmadığı için tarihsel momentler aşılma zorundadır; zira örneğin, “kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilinci” olan Mutsuz Bilinç’in (Hegel, 2004: 147) aşılmasının zorunluluğu “bütün”e referans verilmeden türetilemez. Diğer bir ifadeyle, Hegel “çelişkili ve mutsuz” olarak kalınmayacağına “garantisini”, bütünü veya son noktanın bir’liğinden çıkarır –*gerçek* bir garanti olmamasının nedeni de budur.²⁴ Momentler ile Mutlak Tin, parçalar ile tarihin bütünü veya görünüm/biçim ile öz arasındaki bağlantı, “içsel ilişkili” bir tabloya denk düşer. Hegel’de çelişki, bütünü içinde, bütünü kendine yabancılaştıran ama bütünlüğüne hanel getirmeyen bir

²⁴Zizek’ten (1993: 131-132, 139) yorumlayarak aktarırsak, Hegel’deki *çelişki*, “kendini bütünlüğü gibi sunan parça” ile “parçanın kendisi” arasında düşünülebilir; bir başka deyişle, çelişki kendini bütüne özdeş kılan parça ile parçanın parça oluşu “gerçeği”ndedir, yani, çelişki içseldir. Zizek, bu içsel çelişkinin “yabancılaşma” anlamına geldiğine dikkat çekiyor.

çelişkidir –zira, her şey bütünü *içindedir*. Marx’ın Hegel eleştirisi, tam bu noktadan, “bütün”ün kendisinin bir *yanılsama* olduğu vurgusundan ilerler.²⁵ Fakat, Hegel’deki “bütün”ü, deyim yerindeyse, içeriden parçalayan bir eleştiri geliştirmekle birlikte, Marx’ın Hegel ile ilişkisi bundan ibaret değildir. Marksizmi *içsel ilişkiler felsefesi* olarak yorumlayan Bertell Ollman’a göre, Marx’ın Hegel’de eleştirmedeği *tek şey*, içsel ilişkiler nosyonudur ve eleştirel gerçekçiliğin de –“soyutlama”nın önemszenmesi gereğinin yanı sıra– bu nosyona ihtiyacı vardır.²⁶

Ollman’ın haklı olarak belirttiği üzere, Marx’ın yaklaşımının ayırt edici özelliği “gerçekliğin en temel birimi bir şey değil, bir ilişkidir” ontolojik kabulünü, kapitalizm çözümlemesinde kullanmış olmasıdır. ‘Şey’in kendisi bir ilişki olarak ve gerçeklik bir “ilişkiler yumağı” olarak kavrandığı sürece, bir şeyin görünümü veya ortaya çıkış biçimi, o şeyin ne olduğunun bir parçasıdır (Ollman, 2006: 89, 63, 126, 182) –tıpkı, Hegel’de bütün ile bütünü her bir momentte aldığı farklı görünüşler/biçimler gibi. İşte, Marx kapitalizmin “bütününe” bakarken, soyutlama yönteminin özgünlüklerini kullanarak ve farklı “konumlanma noktalarından” *bakarak*, ilişkilerin aldığı farklı biçimleri analiz eder; birbirine indirgenemez olan bu farklı biçimler de ilişkilerin bütününe kavramayı sağlar.²⁷ Diğer taraftan, Ollman’a göre bir ilişkinin aldığı ve alabileceği tüm biçimler de, soyutlamanın kapsamı geniş tutulduğu sürece, incelenebilir. Öyleyse, “gelecekte ortaya çıkacak her şey bir *potansiyel* olarak bugünde, bugünün tüm mevcut biçimlerinde var olur” (2006: 146 –vurgu eklendi). Bu noktada, içsel ilişkiler felsefesi daimi bir “potansiyel” fikrine yaslanmaktan geri duramaz; potansiyel, bir *ilişki biçimi* olarak *öz’e dönüşür*. Aslında, eleştirel gerçekçiliğin içsel ilişkilere ihtiyacından çok –ki bu zaten ontolojisine içkindir- içsel ilişkiler felsefesinin bir “dışsal ilişki” nosyonuna ihtiyacı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Hans Ehrbar’ın (1998: 5)

²⁵Hegel’de sivil toplumun çelişkilerini aşan devletteki birlik, Marx’ta devleti sivil toplumun “özeti” olarak gören, sivil toplumun çelişkileri ve çatışmalarını temel alan bir anlayışa, yani “tersine” dönüşür.

²⁶Ollman’a göre (2003: 43), içsel ilişkiler felsefesinin Hegel’in ve Marx’ın felsefesinin temelini oluşturduğu düşünülürse, Althusser’in varsaydığı kopuş da aslında hiç gerçekleşmemiştir –ama bu, Marx’ın Hegel’den bambaşka amaçlarla farklı sonuçlara varmasına engel değildir (Ollman, 2006: 232).

²⁷Örneğin, rant, faiz ve kâr “artı-değer”in, değer, meta, sermaye ve para “emeğin” biçimleridir. Açık ki, hem artı-değer hem emek hem de aldıkları biçimler, birer şey değil; ilişkilerdir. Aslında, Marx’ın “ideoloji eleştirisi” bu ilişkilerin “şeyleştirilmesi”ne dayanır –hem somut ilişkilerde, hem de bu ilişkilere dair deneyimleri/algıyı/düşünüşü içerir bu şeyleşme. Dolayısıyla, örneğin ideoloji olarak “meta fetişizmi” basitçe bir bilinçteki yanlışlık değil, somut *gerçekliktir*.

ifade ettiği üzere, “Marx’a Hegel’den kalan miras” olarak içsel ilişkilere “fazla” vurgu, “ilişkisiz başkalığın”, bir anlamda bertaraf edilmesi, yok sayılması veya evcilleştirilmesi, anlamına gelecektir. Bu aynı zamanda, içsel ilişkili olduğu için, analizin tüm şeyleri –tüm gerçekliği- kapsadığı ve açıkladığı iddiasını da beraberinde getirecektir. Bunun bir uzantısı da, tıpkı Hegel’in tarihin sonuna konumlanan ve hakikati tüm açıklığı ile betimleyen “bilim” varsayımında (ve bu bilimin “fenomenolojik gözü”nde) olduğu gibi,²⁸ bilimsel bilginin gerçekliğe “tam olarak hakim” olmasıyla birlikte, *neredeysse* kendiliğinden bir dönüşümün olacağı beklentisidir. Yine, Hegel’in mirası olarak, her olumsuzlamanın “daha yüksek [iyi] bir momenti” doğuracağına duyulan inanç da buradan kaynaklanır.²⁹

Bhaskar’ın ([1979] 2000: 42-43) “ilişkisellik” yaklaşımında ise, dışsal ilişkilerin varlığı hayatidir ve toplumsal ilişkilerin bir çoğu, doğal ilişkilerin daha azı, dışsal ilişkilidir. İçsel ilişkiler içinde de bir ayrıştırma yapılması gerekir: İki şey/olay/ilişki arasındaki bağlantı *birinin, diğeri olmadan aynı biçimde olamayacağı* biçiminde ise bu ilişki içseldir; eğer her iki unsur için de bu tarif karşılıklı olarak geçerli ise ilişki *simetrik olarak içsel* bir ilişkidir. Diğer her durum, dışsal bir ilişkiyi imler –ki, bu ilişkisizlik anlamına gelmez. Andrew Sayer’in ([1984] 1997: 89-91) belirttiği üzere, dışsal ilişkinin ortaya çıkışı olumsaldır; buna karşılık içsel bir ilişki zorunluluk taşır –ama bu, dışsal ilişkilerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Diğer taraftan, içsel ilişkili iki “şey” aynı anda dışsal olan ilişkilerin de tarafı olabilirler. Simetrik içsel ilişkinin bir örneği, kapitalist-proletarya ikilisidir; biri olmadan diğerinin aynı biçimde varolması olanaksızdır; aynı zamanda, kapitalist ile proleter arasında inançları, davranışları vb. açılardan dışsal ve olumsal ilişkiler söz konusu olabilir. Dışsal ilişkilere Sayer’in verdiği açıklayıcı örnek, “her ne kadar birbirini destekler olsalar da” kapitalizm ile patriarki arasındaki ilişkidir. Zira, ne patriarki kapitalizm ile birlikte doğmuştur ne de kapitalizm patriarki olmadan varlığını sürdüremez demek doğrudur.

Dolayısıyla, Ollman’ın (2006: 220-221) eleştirdiği noktalar, yani Bhaskar’ın gerçekliği “hem içsel hem dışsal ilişkileri” içerir olarak kavraması ve somut ilişkilerin içsel veya dışsal oluşunu “ucu açık bir soru” olarak düşünmesi, bir sınırlılıktan çok *açıklığı* imler. Fakat eleştirel gerçekçiliğin

²⁸“...tamamlanmış nesnel beliriyş aynı zamanda Tözün yansıması ya da Tözün ‘kendi’ oluş sürecidir (...) yalnızca Bilim onun kendine ilişkin gerçek bilgisidir” (Hegel, 2004: 511).

²⁹Aslında, Ehrbar (1998: 3), Marx’ın Hegel’in mirasını (sadece) bir *eğilim* olarak taşıdığını düşünür; Marx Hegel’den çok eleştirel gerçekçiliğe yakındır: “Eleştirel gerçekçilik doğmadan çok önce, Marx bir eleştirel gerçekçiydi”.

“daha *iyi* moment” konusunda, Hegel’den kalan miras ile aynı “umudu” taşımadığını söylemek pek de kolay değildir.

Eleştirel gerçekçiliğin, açıklık, gerçekliğin farklılaşmışlığı ve çok-boyutluluğu vurguları bir yana, somut kategori eleştirisi anlamında Marksizme belki de en önemli katkısı,³⁰ “altyapı-üstyapı” ikiliğini net olarak reddetmesidir: Toplumsal fenomenler, toplumsal “üretim”ler olarak ve böylece tüm toplumsal ilişkiler “üretim ilişkileri” olarak anlaşılmalıdır (Bhaskar, [1979] 2000: 51; 66). Diğer bir deyişle, eleştirel gerçekçiler, Marx’ın da başvurduğu fakat Kapital’de “üretim toplumsal ilişkileri” vurgusuyla aştığı ve buna karşın uzun süre bizzat yandaşları tarafından Marksizmi ekonomik indirgemeciliğe sürükleyen “belirleyici ekonomik altyapı” kavrayışını, toplumsal ilişkilerin bütünü lehine terk etmektedirler. Böylece, hem Marx’ın ilişkisel analizi sahiplenilmekte hem de genişletilerek radikalleştirilmektedir. Her toplumsal fenomen ve/veya “biçim” bir ilişkidir. Her toplumsal ilişkinin, her zaman bir “ürün” ile sonuçlanması zorunlu değildir ve bu sınıfsal ilişkilere, “ampirik” kanıtlar sunulmadığı anlarda sınıf çatışmasının “yok” olmadığı biçiminde uyarlanabilir –dahası, böylesi bir *yokluk* da ilişkinin aldığı bir “biçim” olarak düşünülebilir. Eleştirel gerçekçiliğin, gerçekliğin atomize edilmesi, böylece kendinden menkul, bağımsız nesnelere/olaylar gibi anlaşılıp “şeyleştirilmesi” eleştirisi; ampirist, Weberyan “yöntemsel bireycilik” veya kurumsalcı yaklaşımlara olduğu kadar, Marksizm içi “araçsal” pozisyonlara da yönelir. Bunun bir örneği, “devlet”i kavramsallaştırma çabalarında görülebilir. Marksizm içinde “devlet teorisi”nin *eksikliği*, son birkaç on yıldır *eksiltilmeye* çalışılmıştır. Gelinek noktada devleti veya kapitalist devleti, araçsalci yaklaşımlarda olduğu gibi bir “nesne” olarak düşünmektense, bir “ilişki” olarak kavramsallaştırma yönündeki eğilim güçlenmiştir. Buna göre, devletin kendisi toplumdan ayrı, gücü kendinden menkul bir “varlık” değil, toplumsal ilişkilerin aldığı bir formdur. Eleştirel gerçekçiliğin, öz ile görünüş arasındaki ikiliği içsel (ve dışsal) ilişkiler yoluyla aşma çabasının bu alandaki katkısından söz edilebilir.³¹ Çünkü “gerçekliğin farklı düzeyleri” ile söylenen

³⁰“Detaylı bir sosyal bilim çalışması ve tarihsel analiz olmadan Marksizm boş, Marksizm olmadan böylesi bir çalışma ise kördür.” (Bhaskar, [1979] 2000: 44).

³¹Belirtmeli ki, kapitalizme yönelik “form analizini” daha çok, Bhaskar’ı *Kantian Marksist* olarak eleştiren (Bonfeld vd., 1992: xviii) *Açık Marksizm* yaklaşımı geliştirmiştir. Bu çalışma, “Kopernik Devrimi” kavramı temelinde, daha çok farklılara odaklanmış olsa da, Bhaskar’daki Kantçı damarın saptanmasında Açık Marksistler yalnız değildir. Alex Callinicos da Bhaskar’ın özellikle ilk dönem çalışmalarının, “Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki argümanlarını genişletmek ve realizm için geliştirmek” olarak düşünülebileceğini ileri sürmektedir (Bhaskar ve Callinicos, 2003: 92-93).

şey, görünüşün gerçekliği tüketmediğine ek olarak, görünüşün bir “çarpıtma” değil, gerçekliğin bir düzeyi olduğudur. Diğer taraftan eleştirel gerçekçilik, diyalektiği dönüştürerek yeniden formüle etmekte ve “özdeşlik” fikrini kökten sarsmaktadır. Marx’ın ilişkisel analizinin sahiplenilerek genişletilmesi, toplumsal iktidar ilişkilerinin daha kapsamlı kavranması gereği vurgusuyla, Marx’a eleştirel yaklaşmayı da gerektirir. Bhaskar’a göre (1993: 333), toplumsal yaşamda, kapitalist ile proletarya ilişkisi gibi pek çok “köle-efendi ilişkisi” vardır. Marx analizini, “efendi-köle ilişkilerinin (en açık olanları ulusallık, etnisite, toplumsal cinsiyet, din [...] olmak üzere) bütünü *pahasına* ücretli emek/sermaye ilişkisiyle sınırladığı” için eleştirilmeli, baskıcı toplumsal ilişkilerinin bütününe yönelik bir kavrayış geliştirilmelidir.

Bhaskar’ın çerçevesinde, toplumdaki “efendi-köle ilişkilerini” saptamak ve işleyiş mekanizmalarının bilgisini edinmek, açıklayıcı eleştirinin –aynı anlama gelmek üzere “bilimsel aktivitenin” üzerine düşer ve “bilim”in özgürleştirici gücü buradan kaynaklanır ([1979] 2000: 26). Bu noktada, eleştirel gerçekçilik için bir sınırlılıktan söz etmek kaçınılmazdır; zira, doğru bilgi ile özgürleşme arasında varsayılan *doğrudanlık* başlı başına problemlidir ve Bhaskar analizine “ideoloji”yi dahil ettiğinde mesele biraz daha karışır. Bhaskar, bir taraftan, bilimin değerden bağımsızlığını reddederek, aslında genel “bilim” yargısını dönüştürmekte; ontolojik derinliği kapsamayı bir ilke veya hedef, eleştirel olmayı da sosyal bilimin vazgeçilmez bir “değer”i olarak belirtmektedir. Bilimi “özerk” ve toplumun “üstünde” ayrı bir alan olarak tanımlamayı da reddetmekte ve bilimin “toplumsal aktivite” olduğunun altını çizmektedir. Böylece, Althusser ile özdeşleşen bilim-ideoloji ikiliğini aştığı veya aşmaya çalıştığı söylenebilir. Fakat, diğer taraftan, “ideoloji”, gerçekliğin ampirik/yüzeysel düzeyinde kalıp “kategorik yanlış” yapmakla, ve/veya “sosyal bilimin daima alıcıları için yapıldığı” vurgusuyla kasıtlı dez-enformasyonla özdeşleştirilir ([1979] 2000: 59; 69). Böylece, “gerçeğin” ontolojik derinlikle analiz edildiği bilimsel aktivite, ideolojiden *bağımsızlaştırılmış* olur. Dahası, “doğru bilgi” toplumdaki efendi-köle ilişkilerini açığa çıkaracağından, *zorunlu olarak* “özgürleştirici” olacaktır. Oysa, Bhaskar’ın “özgürleştirici” addettiğinin değerden bağımsız olması, kendi tanımı gereği olanaksızdır; öyleyse ideoloji nesnel bir hata ve buna karşılık özgürleşme nesnel bir doğru/değer gibi düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, “özgürleşme”, *nesnel bir kategori ve evrensel bir değer gibi*, “gerçekliğin bilimsel keşfinin” hem hedefi hem sonucu haline gelmektedir. Bhaskar, yüzeysel bir gerçeklik sunması nedeniyle pozitivist “felsefi ideoloji” olarak nitelendirirken, buna karşılık “özgürleşmenin, açıklayıcı sosyal teori tarafından kaçınılmaz olarak *bilgilendirildiğini*” [veya, *mutlaka* bilgilendirilmesi gerektiğini] söyler (aktaran Sprinker, 1998: 132; 128). Denilebilir ki, bu noktada Bhaskar (eleştirerek sahiplendiği) Marksizmi, açıklayıcı eleştiri

sunması temelinde bilimsel doğruya ve “herkes için” özgürleşmeyi hedeflemesi temelinde de “doğru” değere, aynı anda özdeş kılmakta ve eleştirdiği Althusser ile aynı noktaya varmaktadır. Diğer taraftan, kitlelere “bilgisi” ulaştırıldığı sürece özgürleştirici doğruya herkesin sahip çıkacağı gibi naif bir kabule yaslanmaktadır. Bhaskar, *bildikleri* sürece herkesin *özgürleşeceğini* varsayıyor gibidir ve ancak bir dilek olarak düşünülebilecek olan bu varsayım, *hegemonik mücadeleyi* yok sayarak, ironik biçimde, *gerçekçilikten* uzaklaşmaktadır.

Noel Castree (1996: 356) Marx’ın Hegel’den farklılaştığı temel noktalardan birinin, “bilen özne”nin konumuna dair tutumunda açığa çıktığını ifade eder. Buna göre, Hegel’de dünyanın üzerine çıkıp gözleyen *bilen-özne* figürünün merkeziliği, Marx’ta “merkezden kovulur” ve entelektüel emek diğer emek türlerinin üzerinde değil, diğerlerinden yalnız biri olarak konumlandırılır. Castree’nin vurgusunu izlersek, Bhaskar’da özgürleştirici pratiğin *zorunlu* bilgisini üreten açıklayıcı eleştirinin/bilimin öznesi, Hegel’in sadece gözleyen ve gerçeğe “ayna tutan” bilen-öznesine daha yakındır. Çünkü, ilki pratiğe ve özgürleştirici praksise odaklanmış olmakla küçümsenmeyecek biçimde ikincisinden farklılaşsa da, iki bilen-özne de *gerçeğe hakim* olmakla *merkezileşir*. Elbette, Bhaskar’da ne özgürleşme kapanan çemberin son noktasıdır ne de bilimsel düşünce praksis olmadan bir şey ifade eder. Fakat sorun, tam da bilimsel düşünce ile praksis arasında varsayılan doğrudanlıktadır. Öyle ki, doğru bilgiye ulaşmak olumsal iken; açıklayıcı eleştiri yoluyla doğru bilgiye ulaşma süreci ile evrensel özgürleşme praksisi arasındaki ilişki zorunlu gibidir.

Eleştirel gerçekçiliğin “doğru bilgi” veya “bilimsel gerçek” kavramsallaştırması,³² hem gücünü hem sorunlarını özetler niteliktedir. Bilgi, bir “şey”e, bir “ürün”e veya bireysel bir duyum deneyimini indirgenmez; bilgi, hem oluşum süreci hem sonuçları hem de ürettiği “eleştirel sorumluluk” açısından toplumsaldır. Foucault’nun bilme isteği, bilim ve iktidar ilişkileri arasında kurduğu “içsel” bağlantı düşünüldüğünde, Bhaskar’ın vurgusu ters yönde işler ve “köleleştirici” iktidar ilişkilerinden “özgürleştirilen” bir doğru bilgi-bilim pratiğinin mümkünliğüne alan açma çabasına denk düşer. *Her* bilgi, her bilme isteği ve bilimsel pratik, varolan iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye yönelik değildir; Bhaskar için iktidarı besleyen bir bilgi türü olduğu kadar, iktidardan özgürleşmeyi sağlayacak bir bilgi de mümkündür. Eleştirel

³²Belirtmek gerekir ki, Andrew Sayer bilime “en yüksek bilgi” gibi bir atfı, entelektüel hata addederek eleştirir ve “mutlak hakikate” erişildiği iddiasının gerçekçiliğe zit karakterini vurgular (1997: 13-14, 67). Aslında Sayer için “hakikat” tutarsız bir kavramdır ve toplumsal “gerçek”, Bhaskar’dakinden daha belirgin biçimde, anlam üzerindeki uzlaşmayı imler. Fakat uzlaşmanın “pratik” *mümkünlük* sınırları vardır.

gerçekçiliğin bilgi düzeylerini farklılaştırarak, her tür bilginin yanlışlanabilir ama aynı derecede “kırılgan” olmadığı saptaması önemsenmesi gereken bir vurgudur. Böylece toplumsal yaşama/sosyal bilime yönelik *eleştirelilik* bir değer olarak korunabilir ve her tür *gerçeklik iddiasına* “eşit mesafede” duruş gibi, eleştirelilikten ve “tavır”dan yoksun bir tutuma karşı “açıklayıcılık” üzerinden “yargısal rasyonalite” öne çıkarılır. Fakat diğer taraftan, “açıklayıcı eleştiri”nin kendisine karşı da eleştirel olmak, “genelin özgürleşmesi” adına yapıldığı söylenen tüm bilgi üretme pratiklerini nötr varsaymamak, bir başka deyişle, “açıklayıcı eleştiri” Foucault’nun gözünden de okumak gerekir. Bu noktayı göz ardı etmeden denilebilir ki, eleştirel gerçekçiliğin bilim ve ideoloji arasında kurduğu ilişki, sosyal bilimlerin olanaklılığına alan açan bir nitelik taşımaktadır. Ne var ki, doğru bilginin özgürleştirici gücüne duyulan güven sorunludur; “bilgi” her zaman dönüştürücü bir güç edinmez. Bu noktada da, Zizek’i hatırlamak gerekecektir: İnsanlar, içinde buldukları “efendi-köle ilişkilerinin” farkında olabilirler, baskı mekanizmalarının bilgisine bilimsel veya kendi deneyimleri temelinde sahip olabilirler ve *yine de* bu ilişkilerin içinde olmaya devam edebilirler.

Sonuç Yerine

Eleştirel gerçekçiliğin, son dönemde ve yine özellikle Bhaskar’ın çalışmalarıyla, “etik” tonu ağır basan bir dönüştürücü “politik” eylemi “bilgilendirme” yöneliminde olduğu söylenebilir. Hatta etik vurgunun, “özgürleşme istencini” bilgiden de öte/önce, insanların varoluşlarına içkin biçimde kurgulayarak, “doğru bilgi-özgürleşme” arasındaki doğrudanlık varsayımının zayıflığını aşmaya yönelik bir işlev gördüğü düşünülebilir. Bu çalışmayı, ‘sonuç yerine’, etik yönelimle ilgili soru(n)lara değinerek bitirmek de bu açıdan anlamlı olacaktır.

Açık ki, Bhaskar’ın genel yaklaşımı “mutlak hakikate” ulaşılmıyorsa, gerçekliğe ulaşma *çabasının*, nihai bir sonucu olmayan, özgürleştirici devinimini savunur ki, bu noktanın Spinoza’daki “bilgi türleri” ayrımı ile paralelliği dikkat çekicidir. Spinoza da zorunlu ilişkilerin bilgisini, özgürleştirici bulmakta ve salt görünürde olanın bilgisinin “özgürlük sanısı” yarattığını belirtmektedir.³³ Bhaskar’ın gerçekliğin ampirik, aktüel ve reel düzeyleri ayrımını, Spinoza’nın (2004: 114) “sanı, akıl ve sezgili bilim” olarak farklılaştırdığı bilgi türlerine denk düşecek biçimde düşünmek mümkündür.

³³“İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: Bu sanı *yalnız* hareketlerinin (aksiyonlarının) şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren (belirten) *nedenleri bilmemelerinden* ileri geliyor” (Spinoza, 2004: 109-vurgu eklendi).

Buna göre, ampirik olanın bilgisi olarak sanı “yanlışığın biricik sebebi” iken, olayların nedenselliğinin farkındalığına denk düşen akıl bilgisi ile üretici mekanizmaların (Spinoza’da *özlerin*) “upuygun fikrine” denk düşen *sezgili* (Bhaskar’da *transandantal* olan) bilgi “zorunlu olarak” doğrudur. Bu noktada, Deleuze’ün (2000: 243) “Spinoza’nın üçüncü tür bilgisinin yok edilemez mistikliği” saptaması, Bhaskar’ın kısmen ontolojik derinliğine ama özellikle de bu türden bilginin *toplumsal olarak* özgürleştiriciliği kehanetine uyarlanabilir. Nitekim, Spinoza’nın daha çok “tekiller” düzleminde her tekilin *kendine has* özüne dair söyledikleri, Bhaskar’da evrensel bir özgürleşme eğilimi olarak toplumsallaştırılır. Fakat deyim yerindeyse toplumsal *conatus*’un, “meylettigi sınırın”³⁴ özgürleştiriciliği birden fazla anlamda sorunludur.

Marksist amacı, “her birinin [kişinin] özgür gelişimi, herkesin özgür gelişiminin koşuludur” olarak tarifleyen Bhaskar (1993: 335), daha önce de belirtildiği üzere Marx’ın analizini genişletme ve radikalleştirmenin “efendiköle ilişkilerinin bütününden” özgürleşmek için gerekli olduğunu düşünür. Fakat bu defa, sözü edilen özgürleşme hedefi, “evrensel insan özerkliği olarak moral amaç” şeklinde tariflenmekte ve insan varoluşunun “en temel isteğine” içkin addedilmektedir. Öyleyse, gerçekçiliğin transandantal boyutunun, şimdiye dek “içeriklendirilmemiş” eğilimleri/güçleri/potansiyelleri, bu noktada “ahlaki bir amaç” kazanmaktadır; “özgürleştirici *istek*” olarak *evrensel insan özgürleşmesi* “çocuğun ilk çılgılığında içkindir” (Bhaskar’dan aktaran Collier, 1998b: 698). Bu noktada, “özgürleştirici *istek*”i, Hegel’in erek’inden ayırt eden tek şey, özgürlüğün nihai bir noktasının olmayışındaki açıklıktır. Sürekli devinim, “tam” bir özgürleşmeyi daima *eksik* kılacaktır ve aynı zamanda eksik özgürlük, bu *eksikliği eksiltme* devinimini ebedileştirecektir. Fakat, özgürlük istencinin, insana doğuştan *içkin* olduğu ön-kabulünün ahlaki, transandantal argüman olarak öne sürülüp tartışmadan “kaçırılması” bir yana, “özgürlük istenci”nin ve özgürleşme sürecinin etkileri veya sonuçları bakımından “evrenselliği” ayrı bir problem olarak kendini göstermektedir. Collier’in (1998b: 699) belirttiği üzere Bhaskar, “özgürleşme”yi kendiliğinden iyi ve tüm diğer iyi şeyleri barındıracak biçimde tariflerken, her bir tekilin isteğinde “evrensellik” ögesinin bulunuşunu da veri kabul etmektedir. Böylece, Bhaskar, özgürlük isteklerinin “içeriklerinin” birbirleriyle olan potansiyel çelişkilerini bir kenara koymakta, Kantçı “biçimsel ahlak yasasını” sorunlarıyla birlikte yeniden üretmektedir. Diyebiliriz ki, Bhaskar’ın geldiği noktada *çelişkiler*,

³⁴“Her şey varlığında direnmeye meyleder. Her şey çaba gösterir. (...) İşte böylece sınır bir çabanın işlevi olarak tanımlanır, kudret ise bir sınıra yaklaşıyor, meylediyor olsa bile, bu temayülün veya çabanın bizzat kendisidir. Bir sınıra meyletmek, kudret denen şey işte budur” (Deleuze, 2000: 182).

ahlaki düzeyde yerini *uyuma* bırakmaktadır. Ahlaktan güdülenen özgürleşme süreci, “doğru ve evrensel bir değer” gibi kurgulandığı ölçüde, ahlaki değerlerin çelişkilerinin de üzerinde yükselir. Önce, doğru bilginin açıklayıcılığından *doğrudan* türetilen iktidar ilişkilerinden özgürleşme itkisi, şimdi evrensel bir isteğin insana içkinliği ile ahlaklaştırılmaktadır. Öyleyse, Bhaskar, toplumsalın *ontolojisi*ne ahlaki da dahil etmektedir -şimdi sorulması gereken soru, eleştirel gerçekçi bir *siyasetten* söz edilip edilemeyeceğidir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (1999), “On Potentiality”, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (G. Agamben), (California: Stanford University Press).
- Archer, Margeret (1998), “Realism in the Social Sciences” M. Archer, R. Bhaskar, A.Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).
- Bennett, Jonathan (1974), “Substances and Reality”, *Kant’s Dialectic* (J.Bennett), (Cambridge University Press).
- Benton, Ted (1998), “Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar’s ‘The Possibility of Naturalism’”, M. Archer, R. Bhaskar, A.Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).
- Bhaskar, Roy ve Alan Norrie (1998), “Introduction: Dialectic and Dialectical Critical Realism”, M. Archer, R. Bhaskar, A.Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).
- Bhaskar, Roy ve Alex Callinicos (2003), “A Debate: Marxism and Critical Realism”, *Journal of Critical Realism* 1:2.
- Bhaskar, Roy (1975), *A Realist Theory of Science*, (Essex: The Harvester Press).
- Bhaskar, Roy ([1979] 2000), *The Possibility of Naturalism* (London: Routledge).
- Bhaskar, Roy (1986), *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso).
- Bhaskar, Roy (1993), “Introduction: Critical Realism, Hegelian Dialectic and the Problems of Philosophy”, *Dialectic: The Pulse of Freedom* (R. Bhaskar) (London: Verso).
- Bhaskar, Roy (1997), “On the Ontological Status of Ideas”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27: 2/3.
- Bhaskar, Roy (1998), “General Introduction”, M. Archer, R. Bhaskar, A.Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).

- Blakie, Norman (1993), *Approaches to Social Enquiry* (Cambridge: Polity Press).
- Bonefeld, W., Gunn, R., Psychopedis, K. (1992), "Introduction", W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism I: Dialectics and History* (Colorado: Pluto Press).
- Castree, Noel (1996), "Birds, Mice and Geography: Marxism and Dialectics", *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, Vol. 21, No. 2.
- Collier, Andrew (1998a), "The Power of Negative Thinking", M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).
- Collier, Andrew (1998b), "Realism and Formalism in Ethics", M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie (eds.), *Critical Realism: Essential Readings* (London: Centre for Critical Realism & Routledge).
- Curry, Neil (2002), "Critical Realism: Beyond the Marxism/post-Marxism Divide" A. Brown, S. Fleetwood, J.M. Roberts (eds.), *Critical Realism and Marxism* (London: Routledge).
- Deleuze, Gilles (2000), *Spinoza Üzerine On Bir Ders* (Ankara: Öteki Yayınevi ve Körotonomedy) (çev. U. Baker).
- Deleuze, Gilles (2007), *Kant Üzerine Dört Ders* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi) (çev. U. Baker).
- Ehrbar, Hans G. (1998), "Marxism and Critical Realism", *Presentation for the Heterodox Economics Students Association*, www.econ.utah.edu/~ehrbarmarxre.pdf
- Foucault, Michel (1980), "Truth and Power" *Power/Knowledge* (M. Foucault) (New York: Harvester Press).
- Gardner, Sebastian (1999), *Kant and the Critique of Pure Reason* (London: Routledge).
- Gunn, Richard (1992), "Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse", W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism II: Theory and Practice* (Colorado: Pluto Press).
- Hegel, Friedrich G.W. (2004), *Tinin Görüngübilimi* (İstanbul: İdea Yayınları) (çev. A. Yardımlı).
- Joseph, Jonathan (2001), "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta" *Praxis*, s.1.
- Kant, Immanuel (1999), *Pratik Aklın Eleştirisi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu) (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı).
- Keat, Russel John Urry (1994), *Bilim Olarak Sosyal Teori* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları) (çev. N. Çelebi).
- Kojeve, Alexandre (2004), *Hegel Felsefesine Giriş*, (İstanbul: YKY) (çev. S. Hilav)
- Laclau, Ernesto ve Roy Bhaskar (1998), "Debate: Discourse Theory vs Critical Realism" *Alethia* 1,2.

- Ollman, Bertell (2003), "The Philosophy of Internal Relations" *Dance of Dialectic: Steps in Marx's Method* (B.Ollman) (Chicago: University of Illinois Press).
- Ollman, Bertell (2006), *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar* (İstanbul: Yordam Kitap) (çev. C.Saraçoğlu).
- Patomaki, Heikki ve Colin Wight (2000), "After Postpositivism? The Promises of Critical Realism", *International Studies Quarterly* vol.44, no.2.
- Sayer, Andrew ([1984] 1997), *Method in Social Science: A Realist Approach* (London: Routledge).
- Spinoza, Benedictus (2004), *Etika* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları) (çev. H.Z.Ülken).
- Sprinker, Michael (1992), "The Royal Road: Marxism and the Philosophy of Science" *New Left Review*, 191.
- Stace, W.T. (1986), *Hegel Üzerine* (Ankara: V Yayınları) (çev. M.Belge).
- Williams, Robert R. (1985), "Hegel and Transcendental Philosophy" *The Journal of Philosophy*, vol.82, no.11.
- Zizek, Slavoj (1993), "Hegel's 'Logic of Essence' as a Theory of Ideology" *Tarrying with the Negative* (S.Zizek) (Durham: Duke University Press).