

بسم الله الرحمن الرحيم

ارایه درس استاد سوزنچی / فلسفه علم رئالیسم انتقادی /

برای ورود به بحث ابتدا می‌بایست مقدمه‌ای کوتاه در مبانی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی بیان شود تا جایگاه روشن‌تری از بحث خود به دست آوریم. البته به خاطر ارتباط انکار ناپذیری که بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد (به ویژه که در نظریه رئالیسم انتقادی هم چنین است) گزاره‌ها و قضایایی هم در معرفت‌شناسی رئالیسم انتقادی آورده می‌شود.

این مکتب از دهه‌ی هفتاد میلادی (۱۹۷۰)، در واکنش به طبیعت‌گرایی و عینیت‌گرایی خام به خصوص در علوم اجتماعی تشکیل شد. که همچنین سعی داشت از افتادن در دام مکتب‌های نسبی‌گرایانه نیز پرهیز کند و راه حل بدیلی را جایگزین آن‌ها کند. زیرا که اکثر مکتب‌های نسبی‌گرا نیز در مخالفت و اعتراض به طبیعت‌گرایی، اثبات‌گرایی و عینیت‌گرایی خام (که در کل می‌توان از آنها به پوزیتیویسم تعبیر کرد) آمده بودند. این مکتب‌های نسبی‌گرا در ادامه‌ی حیات تاریخی خود، بسته به زمینه‌ای که از دل آن برآمده بودند و به مخالفت و اعتراض به آن زمینه پرداخته بودند، به مکتب‌های پساگرای مختلفی تبدیل شدند مانند؛ پسامدرنیسم، پسا اثبات‌گرایی، پساساختارگرایی و ... اما این مکتب‌ها به خاطر تناقضاتی که مدرن‌ها و ساختارگراها و اثبات‌گراها و عینیت‌گرایان خام و پوزیتیویسم‌ها و ... ، با آن مواجه شده بودند و نتایج و استلزامات ناگواری که از ایشان دیده بودند، به کل به طرد و انکار غالب احکام و قضایای آنها همت گذاشتند تا به انکار اصل واقعیت و حقیقت انجامید. و این خود در آینده مشکلی شد، علاوه بر مشکلاتی که اثبات‌گرایی تجربی و پوزیتیویسم ایجاد کرده بودند.

اما رئالیسم انتقادی که در پی راه دیگری بود، همان‌طور که در عنوان این مکتب پیداست، سعی در حفظ مبانی رئال خود کرد. هر چند که در مخالفت با عینیت‌گرایی پوزیتیویستی شکل گرفته بود.

این مکتب به طور مشخص با انتشار دو کتاب از نظریه پرداز اصلی آن روی بسکار، شروع به کار کرد که نام آنها عبارتند از؛ - نظریه‌ی رئالیستی علم و امکان طبیعت‌گرایی این دو کتاب بیشتر در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم و فلسفه علوم اجتماعی می‌باشند.

توجه به تغییرات در نامگذاری این مکتب که از رئالیسم استعلایی شروع شد و با طبیعت‌گرایی انتقادی و رئالیسم انتقادی دیالکتیکی ادامه پیدا کرد، ما را به مواضع این مکتب و سیر تکمیل شدن آن راهنمایی می‌کند. مخالفت اصلی و ابتدایی این مکتب همان‌طور که از نامگذاری‌های آن مشخص است، با طبیعت‌گرایی خام رئالیسم تجربی و پوزیتیویسم است. این مکاتب به طور کلی و در ابتدای شکل‌گیری، بر چند اصل محوری بنا شده‌اند که محل اشتراک آنها محسوب می‌شدند و کمابیش در آثار دانشمندان مختلف و نظریه‌پردازان آن، به طور متفاوت بروز و ظهور داشته‌اند. ابتدایی‌ترین این اصول، ماتریالیسم و ماده‌گرایی است. این اصل بنای خود را بر اصالت ماده قرار داده است و هرگونه تلقی از ماورای ماده و متافیزیک را انکار و رد می‌کند. اگر اصالت در معرفت و به دست آوردن هر نوع گزاره و قضیه‌ای از ماهیت واقعی جهان را تنها در ماده بیابیم، پس ابزار کسب این نوع معرفت و معیار سنجش آن نیز، تنها به ابزار حسی و مشاهده‌پذیر این مواد تقلیل پیدا می‌کند. علم درباره‌ی واقعیت جهان، فقط حاصل مشاهده و تجربه است و نتایجی که از این مشاهدات به دست می‌آید. در این فرض تجربه‌گرایی، امور واقعی تجربی و عینی قابل مشاهده، و وسیله‌ی سنجش نظریه‌ها و گزاره‌های علمی هستند زیرا تجربه

گرایی، فهم انسان را تنها در چارچوب تجربه و محدود به تجربه می‌داند این مطلب بر این پیش فرض استوار است که امور واقعی و تجربی مشاهده پذیر، مستقل از ایده‌ها و مفاهیم و نظریه‌ها فهم می‌شوند. پس آنچه از جهان مشاهده پذیر درک می‌شود، برای همه یکسان است. زیرا اختلاف افراد در نظریه‌ها و ایده‌هایشان است اما ابزارهای حسی برای همه یکسان است. عناوینی همچون علم‌عاری از ارزش، هنجار، اخلاق، علمی‌فارغ از نیروهای سیاسی و اجتماعی و بدون پذیرش تأثیری از آنها، دانشمند بی‌طرف (حذف نقش فعال عالم) و ... از همین جا وارد مباحث علمی آکادمیک شده‌اند. اصل دیگری که از همین اصول استنتاج می‌شود، استقرارگرایی در روش‌شناسی است. با ابزار حسی و مشاهده از روش استقرا و مشاهدات جزئی و مورد به مورد است که می‌توان به معرفت و آگاهی جدیدی از جهان واقعی دست یافت. ابزار حسی و مشاهده، بررسی موردی جزئی را برای ما ممکن می‌سازد. در روش استقرایی، با مشاهده‌ی موارد جزئی متعدد و جزء به جزء و تعمیم آنها به تمام موارد، یک حکم و گزاره درباره‌ی جهان به دست می‌آوریم.

استقرارگرایی، جستجوی منطق کشف قوانین علمی است. در تجربه‌گرایی، تأکید منطق از روی قیاس برداشته شد زیرا در قیاس، نتیجه تابعِ اخص از دو مقدمه‌ی قیاس است. نتیجه در قیاس منطقی شامل حکم اخص و جزئی‌تر، نسبت به آن چیزی است که در دو مقدمه‌ی قیاس یافت می‌شود. در نتیجه قیاس کمکی به رشد علم نمی‌کند. در این جا منطق ارسطویی که اساس آن قیاس شکل اول است و وظیفه‌ی صیانت از فکر و داوری را برعهده دارد، به حاشیه رفت و بجای آن منطق استقرایی برای کشف قوانین و گزاره‌های علمی جدید جایگزین شد. و تلاش برای ساختن ماشین منطقی در تولید و کشف علم آغاز شد اما برای آنکه استقراء یک حکم درباره‌ی جهان به ما بدهد، لزوماً یک قیاس درون خود دارد. زیرا زمانی می‌توان از موارد جزئی متعدد به حکمی درباره‌ی جهان رسید که این موارد جزئی را به تمام موارد تعمیم داد و حکمی درباره‌ی تمام موارد به دست داد. و این مبتنی بر یک قیاس است که اگر خصوصیتی در چند مورد با ویژگی‌های مشابه یافت شد، این خصوصیت شامل تمام موارد دیگر می‌شود و تمام موارد با ویژگی‌های مشابه، دارای همان خصوصیت می‌باشند هر چند آنها مورد مشاهده و بررسی حسی ما قرار ننگرفته باشند.

حرکت از مشاهده‌ها و تجربه‌ها به سوی قوانین، توسط یک قیاس انجام می‌شود. به وسیله‌ی استقرا، شواهد متعدد جمع‌آوری می‌شود، سپس از این تجمع شواهد و تجربیات، قانونی استنتاج می‌شود که قابل تعمیم به تمام موارد می‌باشد و توسط آن می‌توان در سایر موارد دست به پیش‌بینی زد. بر همین اساس تبیین‌گرایی با تأکید بر پیش‌بینی، نقش اساسی در این تفکر بازی می‌کند. زیرا اگر حکم شما در مورد واقعیت درست باشد، پس تعمیم مبتنی بر قیاس هم باید درست باشد و هر مورد جدیدی که یافت شد، با حکم نظریه مطابقت داشته باشد. در واقع این پیش‌بینی به نوعی آزمون نظریه و معیار سنجش درست یا خطا بودن نظریه در این تفکر است. نظریه‌ای درست است که پیش‌بینی‌های بیشتری از واقعیت انجام دهد و این پیش‌بینی‌ها دارای تطابق بیشتری با واقعیت بیرونی و مشاهده پذیر باشند. به تعبیر دیگر نظریه‌ای که قابلیت آزمون پذیری بیشتری داشته باشد و موفقیت بیشتری در آزمون‌ها کسب کند، دارای میزان بیشتری از صدق و درستی است.

این‌ها در واقع حکایت از نوعی تفکر حس‌گرایانه است که بر واقعیت بیرونی و مشاهده پذیر محسوس تأکید دارد. در نتیجه داده‌ها و ورودی‌های این نوع تفکر نیز، می‌بایست داده‌هایی کمی و قابل مشاهده

و آزمایش باشند تا بتوانند به فهم محسوس درآیند. این تفکر حس گرایانه (با خصوصیات اجمالی که از آن ذکر شد) به خاطر موفقیت هایی که در عرصه ی بهبود ابزار های زندگی و رفاه کسب کرده بود، محدود به علم و طبیعی و تجربی نماند و به زودی شیوه ی تفکری خود را به دیگر حیطه های علوم گسترش داد که مهم ترین آن علوم اجتماعی و انسانی بودند. علوم طبیعی پیشرفت محسوس و گاه خیره کننده ای داشتند. پس این تلقی از آنها شد که حتما روش درستی هم اخذ کرده اند که حاصل اش این پیشرفت شده است. لذا می بایست علوم اجتماعی و انسانی هم از آنها تبعیت کنند تا به این پیشرفت برسند.

مدل سازی علوم اجتماعی و انسانی از علوم طبیعی اثبات گرا، باعث رواج هرچه بیشتر حس گرایی، مشاهده گرایی و آزمون پذیری عینی گرایانه و دیگر خصوصیات تجربه گرایی از جمله تبیین مبتنی بر مشاهده و فلسفه نمود گرایی هستی شناختی در این علوم شد. که در نتیجه دانشمندان و متفکران اجتماعی، به پالایش و تغییر بسیاری از مفاهیم در حوزه ی تفکرات اجتماعی دست بردند. به نوعی می توان گفت ریشه ی مهم تر فردگرایی و جز انگاری در علوم اجتماعی، از تعمیم همین خصوصیات تجربه گرایی در علوم طبیعی، به حوزه های انسانی و اجتماعی است. از آن جهت که تفکر تجربی، حس گرا و مشاهده گراست و تنها موارد جزئی هستند که مورد حس و مشاهده قرار می گیرند و استقرا هم از همین جا و موارد جزئی محسوس آغاز می شود. طبیعتا فردگرایی و جزء انگاری، بر طبق مدل سازی علوم طبیعی و کاربرد روش استقرایی موارد جزئی، می بایست به تعمیم هم منجر شود. این تعمیم در علوم اجتماعی، رفتارهای الگوداری را از انسان به دست می آورد که این الگوها از مشاهده ی نمودها و بروزهای ظاهری رفتار افرادی خاص نتیجه گیری شده است که به سایر افراد تعمیم داده می شود و به صورت الگو در می آید. بر همین مبنا واقعیت اجتماعی؛ عینی، الگو یافته و منظم است که بنا به آن بتوان بر طبق قواعد ثابت و تکرار پذیر، پیش بینی کرد. الگوهای واقعیت اجتماعی و رفتار افراد، الگوهایی ثابت و تعمیم پذیر هستند، لذا دانش برخاسته از آنها نیز، افزایشی و تکمیلی می باشد.

به طور کلی اثبات گرایی و پوزیتیویسم، ریشه در آرای فلسفی تجربه گرایان اولیه ای همچون بیکن، هابز، برکلی، لاک و هیوم دارد. در این میان نقش هیوم پررنگ تر می باشد و پس از آن، به علاوه ی برداشت خاص رئالیسم تجربی در برابر ایده آلیسم استعلایی که از فلسفه ی کانت برداشت شده است، مبانی مهم این تفکر را تشکیل می دهند.

بیکن را پدر علم جدید که همان علم تجربه گراست می نامند. در نظر او مهم ترین کار بشر ارائه ی کشفیات مهم است و همین محل تفاوت زندگی انسان متمدن و وحشی است این که به تکنولوژی مبتنی بر این کشفیات دست پیدا کند. ضرورت انجام تحقیقات علمی تجربی نیز برای تسلط بر طبیعت است که حاصل آن تکنولوژی می باشد. جمله ی معروف او، "دانایی، توانایی ست" از همین جا نشات گرفت. بیکن تاکید بر روش استقرا به جای قیاس را بنا گذاشت. در این روش، علم از مشاهده آغاز و به تعمیم ها قوانین و پیش بینی ها می رسد. او بر اساس این روش جدید در منطق و تاکید بر مشاهده و استقرا، کتاب ارغنون جدید را نوشت و بنیان گذار علم تجربی شد. او تنها راه فهم کامل نتایج آزمایشگاهی و مشاهدات تجربی را علم مبتنی بر کمیت می دانست و با علم مبتنی بر کیفیت مخالفت می کرد.

تجربه گرایی که فهم انسان را درون حدود تجربه ی انسانی محدود می دانست، خود را در مواجهه و مقابله با عقل گرایان دید. عقل گراها می بایست مسلم می گرفتند که نوع بشر دارای تصوراتی است که معنا و اهمیت آنها، فراتر از حدود هر نوع تجربه ای است و تجربه نمی تواند مضمون آنها را تعیین کند

تصوراتی مانند جوهر، علت، نفس، خدا و ... که از پایه های تفکر عقلانی محسوب می شوند. در این تقابل و رویارویی، تجربه گرایان به سمت نظریه ای در زبان روی آوردند که مشخص می کرد که با توجه به اصول تجربی، سخن گفتن از چه چیزی ممکن و درباره ی چه چیزی غیر ممکن است. هابز اولین تجربه گرایی بود که متوجه این مطلب شد. هابز به دنبال نظریه ای بود که به او بگوید چگونه کلمات واجد معنا می شوند. تا ثابت کند بعضی از نظریه های ما بعد الطبیعی بی معنا هستند.

او به دنبال این بود که کل مابعد الطبیعه را به عنوان علمی که ما را و ما می دارد تا کلمات را فراتر از حدود معنایی خاصشان به کار ببریم رد کند. در نظر او کلمات از راه نمایاندن افکار، واجد معنا می شوند و منشا هر فکری ادراک حسی است. زیرا هیچ تصویری در ذهن انسان نیست که در ابتدا (کلا یا جزئاً) از اندام های حسی برنیامده باشد. پس بنابراین چون تجربه ی حسی موجب علم ما به جزئیات می شود، از این رو باید کلماتی را که بیانگر افکار ما هستند، نهایتاً به جزئیات ارجاع داد. یک اصطلاح عام نمی تواند دال بر "مفهومی کلی" باشد بلکه به طور مبهم بر افراد یک نوع خاص دلالت دارد. در نظر مختار هابز، علم و فلسفه با جسم سرو کار دارد. خواه جسم طبیعی باشد (مانند جمادات، نبات، بدن های انسانی و حیوانی)، خواه اجسام اجتماعی و مدنی باشند (یعنی مردم، اقوام و ملل) این علوم بر مدار تجربه و حسی اند. حتی نفس و روان نیز امری غیر جسمانی نیست. در نظر او تفاوت میان انسان و حیوان، در شدت و ضعف مدرکات است. هابز از این حکم ود به سوی نظریه اش راجع به نوع انسان هدایت می شود. او تعقل و هر حالت دیگری در انسان و حتی محرک او در اعمال، رفتار و امیدش را بر اساس همین نفس در اصالت حیوانی می داند و در نتیجه به مخالفت با این که طبیعت انسان، مدنی و اجتماعی باشد برمی خیزد، او طبیعت انسان را مانند حیوانات؛ دشمن نوع خود (انسان) می پندارد که به جمله ی مشهور خودش "انسان برای انسان گری است" می رسد. لذا این که او بنیاد اخلاق را نیز سود و زیان بداند، امر مورد توقعی است. در ادامه لاک، نظریه ی هابز را درباره ی معنا کامل تر کرد. لاک می گفت؛ کلمات از آنجا دارای معنا می شوند که نماینده ی تصورات اند. کلمات به عنوان واسطه ای عمل می کنند که تصورات از طریق آنها منتقل شوند و از طرفی هم ذهن، تنها از راه تجربه است که به تصورات مجهز می شود. پس تا زمانی که نتوان کلمه را به تجربه ای مرتبط کرد که باعث استفاده از آن می شود، آن کلمه فاقد معنا است. زیرا مضمون هر تصویری تنها با برگردان آن به تجربه آشکار می شود. و هیچ تصویری وجود ندارد که از طریق تجربه وارد ذهن نشده باشد. بنابراین لاک با نظریه ای تجربه گرایانه درباره ی فهم، با تصورات فطری و معنای کلماتی که مابعد الطبیعه ی عقل گرا از آنها استفاده می کرد، به مخالفت برخاست. در نظر او برهان (از جمله کل ریاضیات) هیچ شناخت جدیدی درباره ی جهان ارائه نمی دهد بلکه فقط از روابط میان تصورات سخن می گوید. بنابر اصلی تجربه گرایانه، حقایق ضروری، "همان گویانه" یا لفظی هستند و ارزش شناختی ندارند لاک در مخالفت با مفاهیم عقل گراها توضیح می دهد که معلومات و تصورات ذهنی انسان فطری نیستند بلکه اکتسابی و نتیجه ی تجربه ای است که انسان از جهان کسب می کند. چون معانی و تصورات فطری نشدند، پس تصدیق ها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته می شوند، به طریق اولی فطری نیستند. ذهن انسان مانند لوح سفیدی است که در آغاز هیچ چیزی روی آن نیست ولی کم کم تجربه، معلومات را در آن نقش می کند. تجربه نیز به دو صورت است؛ - احساساتی که از اشیای خارجی دریافت می شود. - و دیگری مشاهدات درونی که به تفکر و تعقل برای انسان به دست می آید. این فکر و تعقل، پس از آن پیش می آید که محسوساتی در ذهن انسان وارد شده باشند. زیرا ذهن در امر علم منفعل است اما مانند آینه ای که در

او عکس می افتد. تعقل هر اندازه هم عالی باشد، جز حس و مشاهده منشاء دیگری ندارد. هیچ چیزی در عقل نیست مگر این که قبلا در حواس ما بوده و به حس ما درآمده باشد. این نشان از امپرسیونیسم است که منشا معلومات عقلی را معلومات حسی و تجربی می داند و به این وسیله، بنیان معرفت و حدود و مرزهای آن را برای ما مشخص می کند. لاک اینگونه توضیح می دهد، مجموعه معلوماتی که داریم از ذهن ما فراهم آمده. اما ذهن یک بعد "انفعال" و یک بعد "فعال" دارد. ذهن دارای دو قوه است، قوه منفعله و قوه فعاله که مجموعه معلومات ما از دست به دست دادن این دو قوه پدید می آید. ولی از لحاظ ترتیب، قوه منفعله مقدم است بر قوه فعاله. کار قوه فعاله روی مواد خامی است که از قوه منفعله دریافت کرده است. وقتی با جهان طبیعت روبرو می شویم اولین رویارویی با جهان طبیعت، فقط انفعالی است و هیچ گونه مواجهه ای با عالم طبیعت به صورت فعال نداریم. به تدریج از کودکی (حدود سه سالگی) حالت فعالیت ذهن ما هم آغاز می شود و روی مواد خامی که از عالم خارج دریافت کرده، تاملات و دخل و تصرف انجام می دهد. از این جا لاک به دو مفهوم اصلی خود می رسد؛ تصورات بسیطه و تصورات مرکبه. لاک می دانست که تجربه جزئی است اما ما در ذهن و تفکرات خود از مفاهیم کلی استفاده می کنیم. او این مطلب را چنین توضیح می دهد که تصور، معنا یا مفهوم؛ یا بسیط است که به وسیله ی حس به دست می آید و ذهن نسبت به آن منفعل و پذیرنده است. تصورات بسیط منشا تفکر است و ذهن توان ایجاد و ابداع آن را ندارد و تجربه ی ما را تشکیل می دهد. و یا تصورات مرکب است که به کارگیری ذهن و قوه ی فاعلی در تصورات حسی است که تفکر ما را تشکیل می دهد. این طور می توان خلاصه کرد که از تجربه، تصورات بسیط و جزئی به دست می آید و سپس از آنها تصورات مرکب که حالت فعالیت ذهن است.

تصورات مرکب یا با گرد آوردن تصورات جداگانه در کلی ای حاصل می شوند (مانند تصور ما از نسبت ها، تصدیق ها ...) و یا از تجزیه ی تصورات به نحوی که وجه مشترک آنها به دست آید که به این فعالیت ذهنی تجرید می گویند. تجرید؛ گرفتن قدر مشترک از برخی تصورات بسیط است که تصورات کلی و تفکر را تشکیل می دهد. او تصورات مرکب را به حالات، جواهر و نسب تقسیم می کند که به ترتیب متناظر با مسندالیه، مسند و رابطه در ارکان جمله هستند .

قدم بعدی لاک، تمایز بین تصورات و کیفیات بود. به نظر لاک آنچه در عقل وارد می شود و ذهن درک می کند تصور یا مفهوم است. اما قوه ای هم در چیزها هست که تصور را در ذهن ما ایجاد می کند و خاصیتی در اشیا می باشد که آن را کیفیات می گوید برای مثال سفیدی در ذهن تصور و مفهوم است و در برف، خاصیت و کیفیت. کیفیات؛ توانایی اشیا برای ایجاد تصوراتی در ما هستند. کیفیات نیز دو نوع اند؛ کیفیات اولیه ذاتی جسم و خاصیت نخستین آن می باشند و از اشیایی که به آنها تعلق دارند، غیرقابل انفکاک اند. کیفیات اولیه، تصورات بسیط را برای ما می سازند مانند امتداد، جرم، حرکت و ... کیفیات ثانویه توانایی های خاصی برای ایجاد تصورات در ما هستند که نیازمند وجود مُدرک اند. کیفیات ثانویه عرضی اند و احساساتی می باشند که به واسطه ی خاصیت های نخستین در ذهن ایجاد می شوند از قبیل رنگ، بو، مزه ... مانند توانایی شکر در ایجاد طعم شیرین برای ما. کیفیات اولیه شبیه تصوراتی هستند که ایجاد می کنند اما کیفیات ثانوی چنین نیستند. در نظر لاک و بر طبق اصول خودش، باید ارائه ی تبیینی از تجربه که مفهوم علیت مضمون و محتوایش را از آن می گیرد، امکان پذیر باشد. او تصور می کرد اعمال اراده ما را با تجربه ای از علیت آشنا می کند که بی واسطه و غیرقابل تردید بوده و به هیچ چیز اساسی تری قابل تحویل نیست .

برکلی نیز که مانند لاک یک تجربه گرا بود، در مورد علیت از او پیروی کرد. برکلی معتقد بود هر چیزی که ما می‌گوییم، معنایش را از تجربه می‌گیرد. چون تجربه‌ی ما از روابط میان اشیای موجود در "جهان خارج" صرفاً حاکی از وجود توالی منظم می‌باشد نه وجود روح یا اراده‌ای که به آن حیات می‌بخشد. بنابراین وقتی به قوانین علی متوسل می‌شویم، نمی‌توانیم چیزی بیش از اشاره به نظم و ترتیب آنها را مد نظر داشته باشیم. وقتی به طبیعت نگاه می‌کنیم، با توالی منظم وقایع مواجه می‌شویم ولی هیچ اراده‌ای را در پس آن مشاهده نمی‌کنیم. از این رو برکلی با نیوتن به خاطر سخن گفتن از مفاهیمی همچون "جاذبه" و "نیرو" مخالفت داشت. او در بیان مخالفت خود و ارائه‌ی تبیینی از تجربه که مفهوم علیت مضمون‌اش را از آن می‌گیرد توضیح می‌دهد؛ اعمال اراده ما را با تجربه‌ای از علیت آشنا می‌کند که بی‌واسطه و غیر قابل تردید بوده و به هیچ چیز اساسی‌تر و بنیادی‌تری از آن قابل تحویل نیست. تا آنجا که ما تصویری از علیت حقیقی داریم، تنها می‌تواند تصویری مربوط به اراده باشد. که اعمال آن را، هم به عنوان نوعی فعالیت و هم به عنوان چیزی متأثر تجربه می‌کنیم. با این حال وقتی به طبیعت نگاه می‌کنیم، با توالی منظم وقایع مواجه می‌شویم ولی هیچ اراده‌ای را مشاهده نمی‌کنیم. این سخن که برای جذب کردن، اراده‌ای وجود دارد که توده‌های بی‌شکل را هماهنگ می‌کند. سخنی گمراه کننده و توجیه ناپذیر است. زیرا همه‌ی آنچه می‌توانیم مشاهده کنیم، اجتماع توده‌ها و کیه هاست. قانون طبیعت، چیزی بیش از بیان نحوه‌ی روی دادن منظم و ظاهراً تغییر ناپذیر این اجتماع نخواهد بود.

این نظر برکلی، پیش درآمد حمله‌ی شکاکانه‌ی هیوم به کل مفهوم علیت بود. اما مخالفت برکلی با لاک در نظریه‌ی تصورات او بود. به نظر برکلی، تصورات، امور جزئی ذهنی هستند. یعنی موضوعات بی‌واسطه‌ی ادراکی که به وسیله‌ی آنها آنچه در ذهنمان است برای ما آشکار می‌شود و همه‌ی محتویات ذهنی بالفعل ما را شامل می‌شود. و چون هر موجودی جزئی است، چیزی به عنوان تجرید یا تصور انتزاعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. برکلی تجارب و تصورات را چیز واحدی تلقی می‌کند. مدلول یک کلمه، در معنا، یک تجربه (یا تصور) است. بنابراین لزومی ندارد کسی در ذهن خود نسبت به معنای کلماتی که به زبان می‌آورد، شک و تردید داشته باشد. تنها لازم است توجه‌اش را به تجربه‌ای بازگرداند که کلمه دال بر آنست. در نظر برکلی، وجود داشتن یعنی مدرک شدن. اگر هر چیزی که با آن مواجه می‌شویم تصور باشد، در این صورت باید اصل وجود مبتنی بر طبیعت تصورات باشد. برکلی فقط وجود چیزهایی را تصدیق می‌کند که تصویری از آنها دارد. یعنی وجود چیزهایی که آنها را تجربه می‌کند. بر همین اساس تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه را رد می‌کند. زیرا دلیل بر غیر واقعی بودن در هر دو یکسان است و همچنین نظریه‌ی جوهر لاک را کنار می‌گذارد چون ما نمی‌توانیم هیچ تصویری از "زیرنهاد" محض که صفاتش جدا است داشته باشیم.

اندیشمند مهم بعدی در این جریان که تاثیر گذارترین تجربه گرای انگلیسی بود، هیوم است. هیوم را می‌توان از مهم ترین فیلسوفان تجربه گرایی برشمرد چرا که تاثیر او از دو جهت در تاریخ فلسفه بسیار مهم بوده؛ اول اینکه تجربه گرایی، تا زمانی که به هیوم رسید، از سنت فلسفی برخوردار شده بود و هیوم با تکیه بر آن، سنت فلسفی تجربه گرایی را تا آن زمان به اوج و تکامل خود رساند. و دیگر، تاثیر عمیقی است که بر کانت گذاشت. تاثیری که به اعتراف خود کانت، او را از خواب جزم اندیشی بیدار کرد.

هیوم به واسطه ی مواضع شکاکانه ای که داشت ، تجربه گرایی را از محدودیت ها و قیود بیشتری رها کرد. او نیز مانند دیگر تجربه گرایان ، شناخت را منحصر در تجربه میدانند اما بر خلاف دکارت ، هم نظر گاه سوپژکتیو در شناخت و هم قطعیت برای شناخت را کنار می گذارد. هیوم در معرفت شناسی و نظریه ی معنای خود ، همه ی مفاهیم را تجربی می داند، لذا با مفاهیم مابعد الطبیعی ، خدا ، دین و نیز حقیقت اخلاقی به مخالفت می پردازد . او ادراکات ذهن بشری را به دو دسته تقسیم می کند؛ "انطباعات" و "تصورات یا ایده ها" . انطباع ، در واقع اتصال و ادراک حسی و تجربه ی حسی ما هنگام مواجهه با عالم خارج است. اما تصورات یا ایده ها ، آنچه در ذهن پس از قطع این رابطه ی حسی با عالم خارج باقی می ماند را شامل می شود ، یعنی همان تصورات کم رنگ شده و ضعیف شده ای که ما از تجربه ی حسی مان از عالم خارج بدست آورده بودیم که نقش رونوشت را از عالم خارج برای ما دارند .

تعبیری که هیوم در باره ی اختلاف این دو بکار برده ؛ نیرو ، قوت ، نشاط یا سرزندگی انطباعات برای ما از تصورات و ایده ها بیشتر است وگرنه که تمایز اساسی بین این دو وجود ندارد . همین عدم تمایز اساسی ، به این معنی است که بین حیطه های حسی و عقلی نیز برای او تمایزی وجود ندارد زیرا که او احکام صرف عقلی را دارای معنایی که واقعیتی را به ما نشان بدهند ، نمی داند و هر معنایی باید یا بصورت مستقیم و یا به واسطه ، به انطباعی حسی ختم شود. استدلال هیوم در این زمینه به این شرح است؛ ادراکات انسان چه انطباع باشند و چه تصورات ، به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می شوند. وقتی که ما تنها یک حس خاص را که از یک نوع و یک سنخ خاص است ، تجربه میکنیم ، برای ما انطباعی بسیط حاصل می شود مانند سردی یک لیوان آب. هنگامی هم که از این لیوان آب فاصله گرفتیم و آنرا به خاطر می آوریم ، تصویری که از این انطباع برای ما حاصل می شود نیز بسیط است. حال اگر به شکل این لیوان، طرح روی آن و یا آبی که داخل آن بود نیز توجه می کردیم ، و یا مانند توجهی که به یک سیب داریم ، انطباع ، و پس از آن تصویری مرکب را برای ما می سازد. مرکب بودن آن از این جهت است که می توان آنرا به انطباع ها یا تصوراتی بسیط ، تقسیم کرد مانند رنگ، بُعد و اندازه، مزه و... حال در نظر هیوم، تصورات بسیط ، لزوما می بایست از انطباعی بسیط باشند. تصورات مرکب نیز ، چه ناشی از حافظه باشند و چه از دخل و تصرفی که تخیل در تصورات دارد، می بایست بصورتی مستقیم یا غیر مستقیم، به انطباعی حسی و تجربی بازگردند. بنابر این بدون انطباع، هیچ نوع ادراکی هم برای ما به دست نخواهد آمد. از این حکم می توان نتیجه گرفت که اگر برای احکام و قضایای عقلی، منطبع و مابه ازایی در خارج برایشان موجود نباشد، و یا نتوان آنها را تبدیل به گزاره های بسیطی کرد که از منطبع و حس تجربی خارجی بدست آمده باشند، هیچ معنایی هم برای آنها متصور نیست. از جمله مفاهیمی فلسفی مثل جوهر، عرض، علت و... که هیچ منطبع خارجی و هیچ تصویری که به منطبع خارجی بازگردد، ندارند، کلمات و مفاهیمی بی معنا هستند .

هیوم به سه نکته اساسی اشاره می کند که از مشخصه های تجربه گرایی به شمار می روند. اول اینکه ، احکام عقلی هرچند ضرورت دارند و درمورد آنها یقین حاصل می شود، اما واقعیتی را نشان نمی دهند و میان تهی هستند. حتی ریاضیات، چیزی جز روابط میان تصورات نیستند و صدق آنها تنها بواسطه ی معانی تصورات و اصطلاحاتی است که از پیش در آنها بیان شده است . دوم اینکه، قضایای تجربی هم درست است که واقع نمایی دارند، اما یقین و ضرورتی از آنها بدست نمی آید. شیوه ی تجربی مربوط به امور واقع، تنها آنچه که به حسب اتفاق درست است و یا ممکن است نادرست بوده باشد را جمع بندی می کند. یعنی قضایای ممکنه هستند و ما را به یقین نمی رسانند. سوم اینکه، تنها منشا شناخت از امور واقع،

تجربه است. همه ی تصوراتی که بیانی از واقعیت دارند، در نهایت محتوایشان را از انطباعی می گیرند که منشا آنها بوده است. برای مثال ما هیچ حکم پیشینی درباره ی اثبات وجود خدا و یا اینکه جهان از خدا نشأت گرفته، نداریم و همینطور بسیاری از احکام عقلی صرف دیگر مانند تصور موجودی با صفت کلیت، که امری محال می باشد. آنچه از کلیت می فهمیم، انباشتی از تصورات جزئی است که ممکن است چنان انباشته شوند که مفهوم کلیت را وارد تفکر ما سازند. هیوم با حذف ضرورت، به راحتی علیت و استقرار را نیز مورد خدشه قرار می دهد. علیت نوعی ارتباط ضروری و همیشگی است اما در نظر او علیت، فقط اقتران غیر ضروری وقایع است که بخاطر مشابهتی (مانند مجاورت، تعاقب زمانی...)، بصورت عادت ذهنی برای ما نمایان می شود و بین دو پدیده ارتباطی برقرار می کنیم زیرا درست است که هیوم مفاهیم فطری را قبول ندارد، اما برای ذهن، گرایش فطری قائل است که عادت به نظم بخشیدن و فرار از آشفتگی دارد. از همین رو هم هست که شروع به قیاس و استدلال می کند. با برداشتن ضرورت، محلی برای استقرار هم باقی نمی ماند زیرا هیچ دلیلی برای ارتباط ضروری بین دو شیء یا پدیده نداریم که بتوانیم حکم به وقوع آن در آینده نیز بدهیم. ادراکات تجربی و انطباع حسی هم که برای ما یقین و ضرورتی حاصل نمی کنند، پس نمی توان از یک یا چند واقعه ی تجرب در گذشته، برای وقوع آن در آینده، دلیلی آورد.

اصول و مبانی رئالیسم انتقادی

تا این جا به اختصار، اصول تجربه گرایی در نظر برخی اندیشمندان مهم آن مطرح شد. حال باید دید موضع رئالیسم انتقادی در مقابل ایشان چیست.

پیتر منیکاس مواضع رئالیسم انتقادی را برابر تجربه گرایی در چند اصل بیان می کند.

پیش فرض های علوم طبیعی اثبات گرا:

- 1- اگر علم بخواهد تجربی باشد باید آزمون پذیر باشد.
 - 2- وظیفه اصلی علم پیش بینی است
 - 3- علوم موفق می توانند حوادث (شامل افعال افراد) را تبیین و پیش بینی کنند.
 - 4- طبیعت یکپارچه است به این معنا که قوانین علمی متعاقب های شکل " $p > q$ " هر گاه این، آنگاه آن " می باشند.
 - 5- نظریه ها نظام های قیاسی اند.
 - 6- مشاهده ی علمی به لحاظ نظری خنثی است.
- در مقابل، اصول بدیل رئالیسم انتقادی چنین هستند؛

- 1- علوم غیر آزمونی و موفق بسیاری وجود دارند. این اصل اشاره به تقلیلی دارد که تجربه گرایی، علم تجربی و علم معتبر را به علمی آزمون پذیر محدود می داند. این اصل تجربه گرایی، بر پیش فرض های دیگری استوار است. این که آزمون گر و آزمون تجربی که انجام می گیرد، بر پایه ی ذهنیتی خالی از مفاهیم و نظریه ها و عاری از هرگونه ارزش داوری و پیش فرض های ارزش، علمی و اجتماعی

است. آزمون گر تجربی، نه ضرورتی در پدیده ها تشخیص می دهد و نه به قابلیت های درونی اشیا پی می برد. بلکه صرفاً به تعاقب های قابل تکراری در مشاهدات تجربی خویش بسنده می کند و شرایط مصنوعی و بسته ی آزمایشگاهی را، به شرایط طبیعی و باز غیر آزمایشگاهی تسری می دهد.

2- یک وظیفه ی اصلی هر علمی توصیف و فهم است و پیش بینی نقش فرعی ایفا می کند. تجربه گرایی، تبیین و پیش بینی را مرتبط به هم می داند. یعنی با تبیین یک پدیده، قاعدتاً می بایست به پیش بینی درستی از پدیده که در آینده رخ می دهد، دست یافت. اما این در صورتی می تواند درست باشد که نظام عالم را نظامی بسته در نظر بگیریم و هر گونه تغییر را در نظام عالم نفی کنیم تا بتوانیم با کمک از استقرا به این نتیجه برسیم که آنچه در گذشته اتفاق افتاده است، در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد. همچنین می بایست مفهوم "غیاب" و "ناوجود" (در بحث دیالکتیک تفصیل این دو مفهوم بررسی می شود) و وجه ساختاری و لایه ای بودن عالم را مد نظر نداشت و تبیینی از علیت ارائه داد که علیت فرآیندی، علیت کل گرا و عامل علی بر پایه ی قابلیت های درونی و نیز شرایط اعدادی به مثابه شرایط تاثیر گذار در وقوع حادثه را نادیده بگیرد.

3- تبیین حوادث انضمامی، نه در مورد دغدغه و نه غالباً در صلاحیت یک علم است. تجربه گرایی پیش بینی حوادث انضمامی را ملاک پیشرفت و موفقیت علوم می داند. و این ناشی از تقلیل علیت، ضرورت، قابلیت ها و ویژگی ها و سازو کارهای درونی اشیا، به نظم قابل مشاهده است. و غفلتی است که از فرآیندی بودن حوادث قابل مشاهده، وجود فعلیت یافته، ساخت یافتگی و تمایز یافتگی اشیا در عالم، به وجود آمده.

4- طبیعت یکپارچه است اما نه به این معنا که، روابط نا متغییر شباهت و توالی، و نوعی تعیین انتظام گرا در عالم وجود دارد. بلکه به این معنا که اشیا واجد نیروهای علی هستند که ما را مجاز می نمایند تعمیم ببخشیم و انتظاراتی داشته باشیم. تجربه گرایی به یک رابطه ی صوری و قیاسی صرف بسنده می کند و همان طور که گفته شد بر اساس غفلت از سازوکارهای علی و توان درونی اشیا در ایجاد اثر می باشد. منطق این رابطه صوری بر پایه ی همان تعاقب گرایی هیومی بنا شده است که به آن قیاس "p" آنگاه "q" با علامت اختصاری $(p > q)$ می گویند. این قیاس شامل سه عنصر: قوانین، شرایط و حادثه ها می باشد و نتیجه آن هم قرار است یک پیش بینی باشد. برای مثال:

قانون: هر گاه باران ببارد، زمین خیس می شود.

شرط: باران بارید.

نتیجه: پس زمین خیس می باشد. (که این نتیجه همان پیش بینی است).

شکل صوری این قیاس نیز به این صورت است؛

- قانون ها از جنس؛ هرگاه p، آنگاه q

- شرایط "p": "یا" q

- نتیجه حادثه ها (پیش بینی و تبیین)

بر اساس منطق اثبات گرایی، این قوانین که خود از یک تجربه گرایی و پیش فرض " معرفت از حس و ادراک به دست می آید" حاصل می شوند، مبنای پیش بینی و تبیین ما از حوادث می باشند. هرگاه "P" را مشاهده کردیم، خواه ناخواه حادثه ی "q" رخ می دهد. پس می توان آن را پیش بینی کرد. و اگر "q" را مشاهده کردیم، می توانیم متوجه وقوع "P" قبل از آن شویم. این الگو در تبیین و پیش بینی کاری به عامل علی و عوامل اعدادی برخاسته از توان علی سایر پدیده ها ندارد و صرفاً به یک صورت قیاسی بسنده می کند. (باید توجه داشت ما در این جا با دو امر مواجه هستیم؛ یکی صورت قیاسی و دیگری ماده ی قیاسی.) استدلالی معتبر است که هم صورت قیاس در آن درست باشد و هم ماده ی قیاس درست باشد. فارغ از این که نتیجه ی قیاس درست است یا نه و قبل از آن، می بایست هم صورت قیاس را بررسی کرد و هم ماده ی آن را تا به استدلال معتبری دست یافت. زیرا گاهی ممکن است قیاسی دارای صورت درستی باشد، اما مواد آن غلط باشند، مانند این مثال؛ همه فلزات رسانای الکتریسیته اند. / آلومینیوم یک فلز است/ آلومینیوم رسانای الکتریسیته است.

نتیجه این قیاس به خاطر ماده غلطی که در مقدمه ی اول آن به کار رفته، اشتباه است. در این مثال اگر به سازوکارهای درونی اشیا به عنوان عامل علی به وجود آورنده ی حادثه ی مورد نظر توجه می شد، باید به جای عبارت " همه ی فلزات رسانای الکتریسیته هستند" این عبارت را جایگزین می کردیم که " هر فلزی با گردش یون آزاد، رسانای الکتریسیته است".

اما گاهی صورت استدلال درست است. اتفاقاً استدلال به نتیجه درستی هم رسیده است اما از راه موادی نامعتبر که کل استدلال را مخدوش می کند. مانند این؛ همه فلزات رسانای الکتریسیته اند/ آهن یک فلز است/ پس آهن رسانای الکتریسیته است. در این مثال صورت استدلال درست است. نتیجه آن هم اتفاقاً درست است. اما ماده آن در مقدمه اول اشتباه است و این نتیجه ی درست که بر اساس آن می توان پیش بینی درستی هم کرد، بر اساس مواد اشتباهی به دست آمده است. زیرا تمام فلزات رسانای الکتریسیته نیستند (مانند آلومینیوم). بلکه تنها فلزاتی رسانای الکتریسیته هستند که دارای گردش یون آزاد باشند. این مثال باز هم ضرورت توجه به مکانیزم ها و قابلیت های درونی اشیا را بیشتر به ما نشان می دهد.

5- نظریه ها تقریباً هیچ گاه نظام های قیاسی نیستند بلکه عرضه کننده ی نمایی از سازوکارها و فرآیندهای علی، قابل مشاهده و غیر قابل مشاهده هستند.

6- کاملاً ناممکن است که چیزی را مستقل از گونه ای چارچوب مفهومی ارجاعی "مشاهده" کنیم. اما این مطلب جستجو برای یک بازنمایی درست از یک واقعیت را کم رنگ نمی کند. دیدگاه خنثی بودن نظری مشاهدات علمی که با ورود بحث پیش فرض ها، مقولات کانتی (مثل زمان مند و مکان مند دیدن واقعیت خارج از ما)، تئوری ها، قضایای این همانی و توگویی ها، هرمنوتیک و ... حتی میان تجربه گرایی متاخر (مانند ابطال گرایی پوپر) قابل خدشه است. تاکید تجربه گرایی بر بی طرفی و منفعل بودن مشاهده و مشاهده گر از واقعیت بیرونی است و می گوید بین فهم ما و واقعیت بیرونی، یک رابطه متناظر و تطابقی برقرار است. غافل از تأثیری که واقعیات مفهومی علمی و ارتباطی بر فهم ما می گذارند. درست است که این نظر باعث می شود که واقعیت، به فهم ما و مفاهیم ما تقلیل پیدا نکند. اما نمی توان تأثیر شبکه های مفهومی را در شناخت نادیده گرفت. در این باره رئالیسم انتقادی، نسبت معرفت شناختی و نه نسبیت داوری را مطرح می کند. شبکه های مفهومی بدلیل ارتباطی که با واقعیت

قابل مشاهده دارد، در نشان دادن واقعیت مورد نظر می تواند خوب یا بد عمل کند. اما قدرت کفایت مفهومی در نشان دادن واقعیت یا بی کفایتی آن، در نهایت با واقعیت و سازوکارهای درونی واقعیت ارزیابی می شود. این توجه به خود واقعیت و هستی است که ملاک داورى مفهومی ما می باشد .

رنالیسم انتقادی نگاه معرفت شناسی صرف و بی توجه به هستی شناسی را مغالطه ی معرفت شناختی می نامد، به این معنا که آن چه درباره ی عالم می دانیم را به آن چه هست تسری دهیم. در حالی که جهان و اشیا، وجودی مستقل از ما دارند، چه ما باشیم و چه نباشیم. چه بشناسیم و چه نشناسیم. این مغالطه معرفت شناختی، هم گریبان اثبات گرایان، بدلیل نفی ضرورت از عالم و هم گریبان ضد طبیعت گرایان و پست مدرن ها را بدلیل نفی واقعیت و تقلیل هستی به معرفت اجتماعی، گرفته است. .

رنالیسم انتقادی مغالطه و سوء برداشت هایی که درباره معرفت شده را در این موارد ادامه می دهد؛

- این که معرفت صرفا با تامل در عالم یا مشاهده ی آن به دست نمی آید. بلکه معرفت، عمدتا با تلاش برای تغییر محیط خود(با کار و عمل)، از طریق تعامل با افراد دیگر، استفاده از منابع مشترک مانند فرهنگ و تاریخ جامعه و به طور خاص زبان مشترک به دست می آید. افراد نمی توانند مستقل از جامعه ای که در آن می توانند بیاموزند، ببینند و عمل کنند و معرفت را توسعه دهند. در جامعه زبانی هست که در آن و با آن می اندیشیم

رابطه ی معرفت با عمل، مضمونی تعاملی دارد. نه بازتابی صرف و منفعلانه. این نکته به لحاظ شهودی و در مورد تفکر درباره "خود" روشن است که می توانیم موضوع تفکر (خود) را تغییر دهیم. مثلا به خودمان نهیب بزنیم. از خودمان بازخواست کنیم و خود را که همان موضوع تفکر است، به واسطه ی آن تغییر دهیم. این مطلب در جایی که مردم و ایده های آن ها موضوع معرفت ما باشد، روشن تر است. علوم اجتماعی، درشرایطی خاص می تواند بر موضوع خود تاثیر بگذارد مشابه تأثیری که تفکر در مورد خودمان گذاشت. جستجوی حقیقت و تلاش برای رهایی معرفت اجتماعی از تصورات غلط، معرفت بازتابی و روشمند را وارد رابطه ای انتقادی با عقاید غلط و تاثیر آن ها در جامعه می کند که نقش درمانی و رهایی بخشی را به علوم اجتماعی می دهد

این نظر که ذهن ما در برابر جهان خارجی، بازتابی صرف و منفعلانه دارد، پیش فرضی تجربه گرایانه است. اما این پیش فرض این گونه مورد سوال قرار گرفت که اساسا تجربه چیست و به چه چیزی تجربه می گویند؟ دیدگاه تجربه گرایی (که راجع به آن بحث شد) انسان را در برابر جهان خارج و امر واقعی منفعل فرض کرد و تصور کرد جهان خارجی به صورتی بازتابی در ذهن انسان انعکاس پیدا می کند، درست به همان صورتی که در جهان خارج است. لذا بنا را بر آنچه تجربه می شود گذاشت. اما دیدگاه های سوال کننده، انسان را در تجربه، موجودی فعال در نظر گرفتند و حکم به فعل تجربه دادند. این که فقط خودت را در معرض شی قرار بدهی، به آن علم پیدا نمی کنی، بلکه باید نسبتی با شی برقرار کرد تا بتوان به آن آگاهی پیدا کرد و این نسبت، همان فعال بودن ذهن و فعل تجربه کردن است. زیرا ما با ذهنی خالی به سراغ عالم خارج نمی رویم و سوژه ی انسانی تنها به صورتی منفعل با واقعیت مواجه نمی شود.

مخالفت دیگر رنالیسم انتقادی، با این پیش فرض است که تنها کارکرد معرفت و زبان، "گزاره ای بودن" (ارائه ی گزاره هایی در مورد عالم) یا "ارجاعی بودن" آن است. اما معرفت نه تنها دل مشغولی

"چیستی" یا "آگاهی"، بلکه دلمشغول "چگونگی" نیز هست. (منظور، آگاهی از چگونگی انجام دادن چیزی است. چه این چیز رفتاری فیزیکی باشد و چه برقراری ارتباط موفقیت آمیز با دیگران). سوء برداشت دیگر، گرایش به این مطلب است که اشکال نوشتاری یا گفتاری، تنها شیوه‌هایی هستند که در آن‌ها معنا قابل ارتباط و معرفت قابل انتقال و کاربرد خواهد بود. این گرایش به سمت بی‌اهمیت جلوه دادن اشکالی از معرفت عملی است که چندان نیازمند قابلیت‌های زبانی نیستند. اما متضمن مهارت‌های عملی هستند. در حالی که در بسیاری معرفت‌های روزمره، این شکل عملی وجود دارد. مانند مهارت‌هایی که کودک قبل از یادگیری زبان می‌آموزد. یا مهارت‌هایی که کسب کرده ایم اما از شرح کلامی آن عاجز هستیم. یا مهارت‌های عمیق و جا افتاده‌ای که به آن‌ها بی‌توجه هستیم مانند مهارت چگونگی راه رفتن در مسیر تردد دیگر افراد یا چگونگی نگاه کردن در این مسیرها. بسیاری از دانسته‌های ما برپایه‌ی الگوی انتخاب عقلانی پیش نمی‌رود بلکه متضمن انطباق اکتسابی با شرایط آشناست.

سوء برداشت بعدی این است که معرفت را می‌توان به مثابه یک "چیز" یا یک "محصول" تلقی کرد و آن را مستقل از هرگونه ملاحظه‌ای از ایجاد و کاربردش در فعالیت اجتماعی، ارزیابی کرد. گرایش به این که معرفت به صورت شی‌ای خارج از ما وجود دارد و می‌توانیم آن را در اختیار بگیریم. معمولاً تمایل داریم که به معرفت نه برپایه‌ی شناسنده‌ی آگاه که در فرآیند شدن است، به دنبال راه حل است و موجودی آگاه است بیندیشیم. بلکه مایل هستیم به معرفت به مثابه شی‌ای بنگریم که از پیش قابل پیش بینی است. در این گرایش، روابط و فرآیندهای اجتماعی فعال و خودآگاه، به‌اشیایی تبدیل می‌شوند که مستقل از ما وجود دارند. به گونه‌ای که ما به آن‌ها از زاویه‌ی تملک نگاه می‌کنیم نه "موجود" هستند.

برای مقابله با این نگاه، لازم است که تولید معرفت را به مثابه نوعی فعالیت اجتماعی لحاظ کنیم. برای توسعه معرفت نیز به مواد خام و ابزاری نیازمندیم که بر آن و با آن بتوانیم کار کنیم که عبارتند از؛ ابزار زبان شناختی، مفهومی، فرهنگی و مادی. ما برای فهم عالم، از معرفت و ابزار موجود که از منابع فرهنگی مختلف اخذ می‌شوند، استفاده می‌کنیم تا مواد معرفتی دیگر (مثل داده‌ها، مناقشات علمی و اطلاعات...) تنها در این فعالیت و فرآیند است که معرفت بازتولید می‌شود یا تغییر شکل می‌دهد. معرفت هرگز از هیچ‌به‌وجود نمی‌آید بلکه به مثابه یک محصول، یک منبع، یک مهارت در همه اشکال متنوع‌اش، شرط همیشگی و بازده‌ی پیوسته بازتولید شده‌ی عامل انسانی است. علم شی نیست بلکه یک فعالیت اجتماعی است.

سوء برداشت دیگر درباره معرفت، مرتبط با علم‌گرایی است. این که علم را می‌توان به راحتی به مثابه بالاترین شکل معرفت قلمداد کرد و سایر اشکال معرفت را با علم جبران یا جایگزین کرد. در این گرایش، دیگر حوزه‌ها و اشکال معرفتی در حالی طرد و انکار می‌شوند که ارتباط علم با این حوزه‌ها نادیده انگاشته می‌شود. برای مثال بسیاری از علم‌گرایان با تصمیمات اخلاقی به مثابه امری ضد عقلانی و عاطفی برخورد می‌کنند و نه جزئی از علم. در این تقابل، صرفاً به واقعیت و پرسش‌های عقلانی و عینی در مورد چیستی واقعیت رجوع می‌کنند. اما همین علم بدون اصول اخلاقی (مثل اصول مربوط به صداقت‌گزارش و امتناع از مباحث غیر منطقی نمی‌تواند به وجود آید. و نیز ارتباط مستقیمی که علم در ارزش‌گذاری‌ها و انتخاب‌های خود، با حوزه معرفتی فرهنگ دارد و... معرفت علمی در مبانی خود، نوعی از معرفت را مفروض می‌گیرد که در علم‌گرایی، انکار یا کوچک‌شمره می‌شود.

با توجه به این سوء برداشت ها می توان چنین نتیجه گرفت که در نظر رئالیسم انتقادی اساساً معرفت در دو زمینه کار (یا عمل) و تعامل ارتباطی بسط می یابد. این دو ارتباط زیادی با یکدیگر دارند. اما هیچ یک قابل تقلیل به دیگری نیست. کار یا عمل، هر نوع فعالیت انسانی است که برای تبدیل، اصلاح، حرکت یا دست کاری در هر بخشی از طبیعت انجام می گیرد (چه طبیعت بکر باشد و چه طبیعتی که به صورت گسترده اصلاح شده است). عمل انسانی، به خلاف رفتار حیوانات، آگاهانه است. کارگر و عامل انسانی، برداشتی از هدف و محصول نهایی کار خود دارد ما نه تنها می توانیم پیشرفت کارهای مادی خود را کنترل کنیم، بلکه می توانیم کنترل های خود را ثبت کنیم، درباره ی آن ها بیندیشیم، با دیگران به بحث بگذاریم و روش ها، اهداف یا طرح های جدیدی را برای کار کردن به وجود بیاوریم. فرآیند "خودآگاهی" در این زمینه نوع خاصی از بازبینی را از طریق بازخورد نتایج کار به وجود می آورد. و این نه صرفاً با مشاهده ی منفعل عالم و با فرض خارج از ما بودن عالم، بلکه بازخوردی از نتایج عمل مادی به مثابه یکی از نیروهای طبیعت که درون طبیعت، عمل می کند است. حتی علوم طبیعی، صرفاً به مشاهده و مفهوم سازی بر نمی گردد. بلکه دانشمندان آن بسیاری از اوقات خود را صرف مداخله در طبیعت می کنند. کارهایی در آن انجام می دهند و می کوشند تا آزمون هایشان عملی شوند. ما به دنبال موفقیت در تغییر و دگرگونی، اثبات حقیقت در عمل و عینی شدن فعال معرفت هستیم. نه بازتاب منفعلانه یا باز نمود صرف عالم. کار، متحول ترین رابطه میان مردم و طبیعت به شمار می رود. کار هم یک فرآیند مادی و هم یک فرآیند آگانه است و نمی توان آن را به یک رفتار محض فیزیکی یا تامل منفعلانه تقلیل داد. کار پیوند مفقودی است که شکاف بین معرفت و جهان را پر می کند. کار (یا عمل) درباره فهم توسعه انسانی یا تغییر خود نیز محوری است.

ما در تغییر محیط اجتماعی و طبیعی خود، نیروها و شرایطی را تغییر می دهیم که به ماهیت جامعه و افراد آن شکل می دهند. انسان ها به موازات ایجاد انواع جدید کار و روابط اجتماعی، نیازهای جدید را توسعه می دهند. به عبارت دیگر انسان ها قابلیت "تغییر خود" برای ساختن تاریخ خود را دارند و کار نقش مهم و اساسی را در این زمینه به عهده دارد.

زمینه ی اساسی دیگر معرفت "تعامل ارتباطی" است و آن هر نوع تعامل بین مردم است که متضمن توزیع یا انتقال معناست. تعامل ارتباطی به هیچ وجه به ارتباطات گفتاری یا نوشتاری محدود نیست. بلکه انواع بی شماری از فعالیت را شامل می شود که در آن ها فهم معنای علائم، قراردادهای، تصاویر و ... قواعد و کنش ها مفروض گرفته می شود. حتی ابعاد غیرکلامی در ارتباطات زبان شناختی بسیار اهمیت دارند. نه تنها انواع معرفتی که در قالب زبان عرضه نمی شود، نادیده گرفته شده است. بلکه خود منش زبان شناختی معرفت نیز مورد غفلت قرار گرفته است. درست مثل این که زبان، چیزی بیش از یک ابزار روشن و بی مسئله نیست. روش شناسی بخصوص در مکتب تجربه گرایی آن، با قدرت به کارگیری مؤثر زبان به گونه ای برخورد کرده است که گویی با قدرت فهم و تبیین عالم نامرتب است. تأثیرات زبان فراتر از تأثیرات مورد نظر استفاده کنندگانش است. زبان تنها چیزی نیست که از طریق آن صحبت می کنیم. بلکه ساختارها، شکل های روایی متعدد و معانی احتمالی دارد که از تعامل بین نقش پیوندهای موجود میان عناصر زبان ناشی می شود. به علاوه ی زمینه های کاربرد زبان که تفسیر های جدیدی را برای آن امکان پذیر می سازد.

زبان کارکردی اظهار می‌دارد. بیان احساسات اگرچه ممکن است شخصی یا فردی به نظر برسد، در قالب اصطلاحات قابل دسترس در زبان فرد صورت می‌گیرد و طبعاً دارای بعد اجتماعی است. زبان هم وسیله و هم بازدهی تعامل اجتماعی است. معرفت گزاره‌ای بر پایه مفاهیم قابل دسترس در یک زبان ساخته و بیان می‌شوند ولی ما در پی تثبیت بینادذهنیت گزاره‌ها از طریق تعامل ارتباطی هستیم و این تعامل نوعی بازبینی است که گاهی تلاش برای دقت در تفکر هم می‌باشد. برخی استفاده‌های ما از زبان، نه به ساخت گزاره‌هایی در مورد عالم مربوط است و نه بیان‌کننده‌ی احساسات ما است. بلکه دارای کارکردی اجتماعی هستند بوسیله تأمین ابزاری که برای کارکرد اجتماعی لازم است. مانند شیوه‌ای که سوال می‌کنیم، فرمان می‌دهیم، بحث می‌کنیم، احترام یا بی‌احترامی می‌کنیم، روابطی را تثبیت می‌کنیم و یا حرفه‌ی خود را در جامعه دنبال می‌کنیم. توجه به این نکته بسیار ضروری است که احیاناً داورهای ما درباره‌ی صدق یا کذب، متضمن ارزشیابی بینادذهنیت است. نظام‌های معنا توسط مردم در جریان تعامل اجتماعی به مذاکره گذاشته می‌شوند. به همین دلیل این نظام‌ها ماهیتی قراردادی دارند و میثاق‌هایی هستند که کنش‌های افراد می‌تواند با آن‌ها مرتبط باشد (مانند نظام‌های معنایی مرتبط با پول). اما همه این‌ها یکسان نیستند. میثاق‌هایی از اولویت برخوردارند که بتوانند کار و تعامل موفقیت‌آمیز در بر داشته باشند و ما برای بقا به آن‌ها نیازمندیم. میثاق‌هایی که نتوانند به طرح‌های موفقیت‌آمیز منجر شوند، کنارزده می‌شوند. چون طبیعت و فرآیندهای مادی آن (شامل فعالیت‌های انسانی)، ساختارها و صفاتی دارند که خارج از فهم ما از آن‌ها وجود دارند به گونه‌ای که هر فهمی، نمی‌تواند به مثابه پایه‌ای برای فعالیت عمل کند.

به طور اجمال مقدمه‌ای در معرفت‌شناسی رئالیسم انتقادی و موضع‌گیری آن در مقابل تجربه‌گرایی گذشت. اما به دلیل اهمیت، می‌بایست به دو نکته به صورت مستقل اشاره‌ی بیشتری شود؛

نکته‌ی اول مربوط به مشاهده و ادراک نظری است. سوالاتی از قبیل رابطه‌ی بین نظریه و مشاهده‌ی عملی و چگونگی مفهوم‌سازی ما از پدیده‌ها، ما را به مسائل اساسی تری درباره‌ی عینیت یا اعتبار معرفت رهنمون می‌سازد. بعد از یک دوره اطمینان و قطعیت نسبی که تجربه‌گرایی درباره‌ی اعتبار معرفت علمی ایجاد کرده بود (به خاطر فاصله‌ای که از پایه‌ها و مبانی معرفتی خود مانند شکاکیت هیوم گرفته بود) و در آن علم به طور عمده به مثابه تراکم‌پایدار معرفت عینی، با واسطه‌ی مشخصی بنام مشاهده یا تجربه تعریف می‌شد و دیدگاه "مشاهده‌گرایی خام" که در آن واقعیات برای خود حرف می‌زنند و تنها نیازمند جمع‌آوری داده‌ها هستند، تردیدهایی به طور گسترده مطرح شد. این موضع جایگزین هر روز فراگیرتر شد که نظریه بر مشاهده تاثیر می‌گذارد و مشاهده سرشار از نظریه است. اما باز این سوال اساسی مطرح شد که اگر مشاهده‌ی تجربی سرشار از نظریه است، آیا آزمونی مستقل برای نظریه وجود دارد؟ اگر عالم را تنها می‌توان با شیوه‌های خاص از نگاه به عالم درک کرد، پس آیا می‌توان هنوز از صدق یا عینیت سخن گفت؟ در جواب این سوال و در مقابل تفکر تجربی، برخی دانشمندان به "نسبی‌گرایی رادیکال" سوق پیدا کردند که در آن صدق؛ مربوط به پارادایم، پرسمان یا جهان‌بینی فرد است. و هیچ آزمون مستقلی برای آن وجود ندارد. عده‌ای هم به فایده‌ی نظریه برای افراد توجه نمودند. برای رسیدن به پاسخ رئالیسم انتقادی، لازم است به تمایز بین "واقعیت" به مثابه حالات یا صفات خود عالم، و "واقعیت" به مثابه عبارات واقعی توجه شود. عبارات واقعی، همانند شی‌ای که عبارت راجع به آن است (خود واقعیت) نیستند. یکی موضوع ذهنی است و دیگری موضوع واقعی که قطع نظر از آگاهی ما وجود دارد. به طور قطع، تنها بر پایه‌ی موضوع ذهنی است که درباره‌ی موضوع واقعی می‌اندیشیم.

توهم ارجاع به واقعیت، در گفتمان عمومی، متضمن فروکاهیدن عبارات به مرجوعات آن ها، یعنی موضوعات ذهنی به موضوعات واقعی است. اما چنین نیست که جهان به گونه ای غیرواسط برای ما وجود داشته باشد. چه عبارات نظری و چه تجربی یا مشاهداتی، در حیطه موضوعات ذهنی قرار دارند

تفاوتی اساسی بین رابطه ی فکر و موضوعاتی که فکر راجع به آن هاست وجود دارد. همین تفاوت در رابطه ی بین عمل و موضوعات آن وجود دارد. اما عمل را می توان به مثابه رابطه و پیوندی بین معرفت و جهان در نظر گرفت. در این جا معرفت، نه چندان به مثابه باز نمود عالم، بلکه به منزله ابزاری برای انجام کارهای مختلف است. بنابراین علم، هم شناختی و هم عملی است. بسیاری از فعالیت هایی که معمولاً به طور کامل شناختی قلمداد می شوند، اغلب متضمن فرآیندهای مادی هستند. فرآیندهایی مانند جستجو، برقراری ارتباط، جداسازی، تقسیم و ترکیب بندی، فعال کردن و دستکاری و ... اگرچه فرآیندهای شناختی را نمی توان به ساختارهای مادی تقلیل داد، اما این فرآیندهای شناختی، داخل در ساختارهای مادی قرار دارند و به آن ها مقید، محدود و نیز توانمند می شوند. مانند فرآیندهای مادی بدن. این که معرفت به میزان زیادی شناختی است، به معنای آن نیست که وجه و جنبه ی فیزیکی ندارد. پیگیری این مطالب و احکام قضایا در موضوعات اجتماعی این طور می شود که؛ ماهیت موضوعات مورد مطالعه در علوم اجتماعی، علاوه بر ساختارهای مادی، شامل پدیده های مفهومی و مفهوم محور می باشد. در این جا موضوعات واقعی تحقیق، موضوعات ذهنی را نیز در برمی گیرد. یعنی برخی پدیده های اجتماعی، جنس ذهنی دارند که در نتیجه موضوع معرفت هم در این جا از جنس خود معرفت می شود. و نیاز به تفسیر متقابل چارچوب های مفهومی مشاهده کننده (محقق) و مشاهده شونده (موضوع تحقیق) برای میانجی گری در فهم متقابل هر دو طرف از هم پیدا می شود. اگرچه پدیده های اجتماعی نمی توانند مستقل از کنشگران یا فاعلان شناسا وجود داشته باشند، معمولاً مستقل از فردی خاص که به مطالعه ی آن ها مشغول است وجود دارند. تفسیرهای دانشمندان اجتماعی درباره موضوعات اجتماعی، روی آن ها موضوعات تأثیر گذار است. اما این تفسیرها در کل، آن موضوعات را ایجاد نمی کنند. لذا تمایز موضوع ذهنی و موضوع واقعی همچنان در علوم اجتماعی پابرجاست.

اما این تفسیرهای دانشمندان یا مشاهدات یا هر نوع داده ی حسی دیگری، به لحاظ مفهومی اشباع هستند و به واسطه مفهومی ادراک می شوند. هرگونه بیانی از تجربه ی دیداری و دیگر حواس انسان، هر قدر هم که ابتدایی و مبهم باشد، آمیخته به مفاهیم است. این نکته در تحقیقات تجربی و علوم اجتماعی به این صورت مورد غفلت واقع شده که داده ها (مثل نتایج پیمایش و آمار)، با مفاهیم یا نظریه ها خدشه دار نمی شوند و تنها در مراحل بعدی است که با استفاده از چارچوب نظری یا مفهومی خاص، تفسیر و تبیین می شوند. در صورتی که داده هایی که ما در علم جمع می کنیم، پیشاپیش مفهوم سازی شده اند. ممکن است احساساتی بدون مفاهیم داشته باشیم، اما هیچ ادراکی بدون مفهوم نداریم. دانشمندانی که با داده ها به مثابه "چیزهای مفروض" برخورد می کنند، در واقع تفاسیر موجود در داده ها را باز تولید می کنند. آن ها با این مفاهیم پنهانی فکر می کنند (نه این که درباره آن ها فکر کنند). دقیقاً به این دلیل که عادت کرده ایم برپایه ی مجموعه ای خاص از مفاهیم فکر کنیم، نفوذ آن ها را به ندرت تشخیص می دهیم. با توجه به ویژگی اشباع مفهومی مشاهده، مشکل بتوان بین آن چه قابل مشاهده است و آن چه غیرقابل مشاهده است، تمایز قائل شد. برای مثال آیا واقعا می توان مفهوم انرژی را مشاهده کرد یا دید که منظره ای منجمد شده است؟ آن چه یک شاعر و یک زیست شناس زیر یک میکروسکوپ می بینند، به طور قابل

ملاحظه ای متفاوت است. نه تنها از این نظر که تفسیر هر دو از منظره ای یکسان متفاوت است بلکه به این دلیل که آن ها آموخته اند از همان ابتدا الگوهای متفاوتی را مشاهده کنند و تمییز قائل شوند. بنابراین تمایز بین امر قابل مشاهده و غیر قابل مشاهده صرفا کارکرد دریافت فیزیکی اندام حسی ما نیست. این تمایز قویا تحت تاثیر مفاهیم هستند و مفروض در ادراک ما است که از آن ها غافل هستیم. پس تمایز مرسوم بین امر واقعی و عینی و امر نظری قابل خدشه است .

مفاهیم به جای آنکه بصورتی غیر قطعی تفسیر شوند به مثابه شیوه های منحصر فهم ما از موضوعات، و به مثابه توصیفاتی از ویژگی های قابل مشاهده ی موضوعات لحاظ می شوند. در نظریات جدید هم معمولا به این نتیجه می رسیم که مفاهیم جدید ما را قادر می سازند، موضوعاتی جدید و یا جوهی از موضوعات را ببینیم که تا به حال ندیده بودیم. نکته ی اساسی در این جا این است که معیارهای پذیرفته شده برای تمایز قابل مشاهده از غیر قابل مشاهده و در نتیجه عبارات مشاهدهتی از عبارات نظری فاقد اساس اند و هر دو در وجه وساطت مفهومی مشترک اند. این مطالب با الگوی دومرحله ای در نظریه هم مخالفت می کند. بنابراین معنی؛ این طور نیست که ابتدا فرضیاتی ارائه شوند و سپس چارچوب های نظم بخشی برای آن ها طراحی شوند و بعد با داده هایی که معنایشان قطعی فرض شده است، بارور و یا آزمون شوند. بلکه از همان ابتدا این داده ها، بار نظری دارند. مشاهدات سرشار از نظریه هستند. البته برای یادآوری نباید این نکته را هم فراموش کرد که طرح های ما با عمل در دنیای تمایز یافته و لایه بندی شده که در آن واکنش برابر کنش های مختلف خنثی نیست، به طور قابل ملاحظه ای توسعه می یابند. مفهوم و ارجاع به یکدیگر وابستگی متقابل دارند و قابل تفکیک نیستند. اگر ارجاع با اشاره امکان پذیر باشد، باید علاوه بر معنای اشاره، به قسمتی از موضوع که به آن ارجاع می شود و این که چگونه قرار است آن را مشاهده کنیم، آگاه باشیم. لذا برای نتیجه بخش بودن، عمل ارجاع باید به طور همزمان به روابط مفهومی کمک و یا آن را ایجاد کند. بدلیل وابستگی متقابل مفهوم و ارجاع، و همچنین مفهومی و تجربی، نمی توان آن ها را کاملا جدا فرض کرد. موفقیت تجربی یک نظریه، به چگونگی شکل گیری شبکه های روابط مفهومی و چگونگی ارتباط انتظارات منجر به نتیجه و اعمال وابسته با آن ساختار واقعی عالم بستگی دارد. اگر چه داوری های ما درباره ی ساختار واقعی عالم، همواره از مجرای روابط عملی و مفهوم سازی صورت می گیرد، همخوانی هر نظامی از مفاهیم که در آن کوشش می شود ارجاع به عالم و اعمال درون آن میسر شود، نمی تواند مستقل از ارجاع تجربی اش و نتایج عمل اجتماعی داوری شود. برای مثال این که از نظر مفهومی تناقض دارد فردی را هم سرمایه دار و هم کارگر صنعتی دانست، بستگی به این دارد که ماهیت شخص و ابزار تولید را چگونه معنا کنیم و این تفسیر در نظام اجتماعی سرمایه داری چگونه زیست و تجربه شود و چه پیامدها و طبعاتی را بدنبال بیاورد .

البته وقتی می گوئیم مشاهده مفهوم محور است و برای رسیدن به پدیده ها از دلانی از مفاهیم عبور می کنیم، این را بایستی مدنظر قرار داد که بین مفهوم و مرجع آن رابطه است. نه به این معنا که هر مفهومی به یک اندازه حکایت گر از مرجع خود است (مرجع همان موضوعی است که معرفت به آن ارجاع می دهد) پس برخی مفاهیم بهتر و برخی دیگر بدتراند که ارزیابی انتقادی مفاهیم را به ما گوش زد می کند. ارزیابی انتقادی مفاهیم، هم نسبت به اُبژه و موضوع مورد شناسایی است و هم نسبت به سوژه و فاعل شناسایی است. دانشمند وقتی می خواهد واقعیاتی را شکار کند باید مفهوم خودش را مورد بازخورد و ارزیابی قرار دهد و با توجه به کفایت عملی بیشتر، مفاهیم بدتر را کنار بزند زیرا هر چند که واقعیت به صورت و به واسطه مفهوم ادراک می شود، اما این واقعیت، ساخت یافته و متمایز از ما وجود دارد و

درباره برخی مفاهیم از خود مقاومت نشان می دهد. هر مفهومی را نمی توان به هر واقعیت دلخواهی بار کرد. در اُبژه های غیراجتماعی و طبیعی، اگرچه فاعل شناسا دارای مفاهیم و زبان است، اما خود موضوع مورد شناسایی، اجتماعی نیست (پدیده ای مادی و طبیعی است و از خودش مفهومی ندارد). پدیده های غیر اجتماعی در برابر معانی و مفاهیمی که ما به آن ها نسبت می دهیم مقاوم اند (برای مثال وقتی نظریه ی زمین مسطح، به نفع نظریه ی زمین کروی است کنار رفت، خود زمین تغییر شکل و ماهیت نداد.) با این که موضوعات طبیعی به لحاظ اجتماعی تعریف شده اند، اما به لحاظ اجتماعی تولید نشده اند. موضوعات غیراجتماعی بر اساس فهم مشترک ما عمل نمی کنند و نظام معنایی ما (مفاهیم ما) قابلیت تغییر در آن ها را ندارند. اما در مورد پدیده های اجتماعی، مفهوم محوری آن ها مضاعف می شود. هم فاعل های شناسا و هم موضوع های مورد شناسایی بر اساس فهم مشترکی که می تواند تغییر کند، تعامل می کنند. همچنان که برخی گفته اند؛ در این جا رابطه ی فاعل شناسا و موضوع شناسایی نیست. بلکه رابطه فاعل شناسا با فاعل های شناسایی دیگری است. پدیده های اجتماعی، به خلاف پدیده های طبیعی، در برابر معانی منسوب به آن ها نفوذ ناپذیر نیستند. پدیده های اجتماعی اساساً ممکن است با یادگیری فهم فاعل شناسا و انطباق با آن، ذاتاً تغییر کنند. زیرا هر اُبژه و موضوع شناسایی، خودش مانند فاعل شناسا است. به این معنی که خودآگاهی و درک دارد. در ماهیت ذاتاً معنایی یا مفهوم محور بودن پدیده های اجتماعی باید به این نکته نیز توجه داشت که این معانی خود خصلتی اجتماعی دارند و برای یک فرد خاص یا افراد جداگانه به کار نمی روند. خصلت اجتماعی داشتن معنا باعث می شود معانی پدیده های اجتماعی، به مثابه بخشی از معرفت درک شوند. پس این ایده ها و معانی نه تنها در جامعه، بلکه درباره ی جامعه نیز هستند .

تا این جا بحث را می توان در ۸ گزاره ای که سایر به عنوان ادعاهای عمده ی رئالیسم انتقادی آورده است خلاصه کرد؛

- 1- جهان مستقل از معرفت ما درباره آن وجود دارد.
- 2- معرفت ما از جهان همراه با خطا و سرشار از نظریه است. مفاهیم صدق و کذب از ارائه دیدگاهی منسجم درباره رابطه بین معرفت و موضوع آن ناتوان اند. با این وصف، معرفت مصون از واریسی تجربی نیست و کارایی آن در آگاهی بخشی و تبیین عمل مادی موفقیت آمیز صرفاً از روی تصادف نیست.
- 3- معرفت نه کاملاً متصل و مستمر، به مثابه انباشت واقعیات درون یک چارچوب مفهومی پایدار، و نه کاملاً منفصل، با تحولات عام و همزمان در مفاهیم، توسعه می یابد.
- 4- در جهان ضرورتی وجود دارد؛ و موضوعات- چه طبیعی و چه اجتماعی- الزاماً برخوردار از نیروهای علی یا شیوه های عمل و قابلیت های خاص اند.
- 5- جهان، تمایز یافته و لایه بندی شده است. دنیا نه تنها از حوادث، که از موضوعات و از جمله ساختارها، تشکیل شده است که دارای نیروهایی هستند که توان ایجاد حوادث را دارند. این ساختارها حتی اگر الگوهای قاعده مند حوادث را به وجود نیاورند، وجود دارند، همان گونه که این امر در جهان اجتماعی و جهان طبیعی مشهود است .

6- پدیده های اجتماعی از قبیل کنش ها، متن ها و نهادها، مفهوم محوراند. بنابراین، نه تنها تولید و آثارمادی آن ها باید تبیین شود، بلکه فهم، مطالعه و تفسیر معانی آن ها نیز باید بررسی، درک و تفسیر شود. تفسیر این پدیده ها نیز اگرچه باید به چارچوب معانی محقق عطف شود، باید توجه داشت که این پدیده ها کمابیش مستقل از تفسیرهای محقق از آن ها وجود دارند. در مورد علوم اجتماعی، طبعاً تفسیر جامعی از مفروض اول هم کاربرد دارد؛ و روش های علوم اجتماعی و علوم طبیعی (با توجه به فرض های چهارم تا ششم) برخوردار از وجوه اشتراک و افتراق اند.

7- علم یا تولید هر معرفت دیگر، یک عمل اجتماعی است. شرایط و روابط اجتماعی تولید معرفت، محتوای آن را متأثر می سازد. معرفت به میزان زیادی- اگرچه نه منحصرأ- زبان شناختی است؛ و ماهیت زبان و شیوه ی برقراری ارتباطات ما درباره ی متعلق آگاهی و ارتباطات، بیگانه و بی تفاوت نیست. آگاهی از این روابط در ارزیابی معرفت، امری حیاتی است.

8- علوم اجتماعی باید در برابر موضوع خود انتقادی باشد. برای ایجاد توانایی در امر تبیین و فهم پدیده های اجتماعی باید آن ها را ارزیابی انتقادی کرد.

نکته دوم در مسئله استقرا و علیت است. این نکته به عنوان مقدمه ای است تا ما را به مسئله دیالکتیک نزد روی بسکار ورنالیسم انتقادی راهنمایی کند.

در ابتدای فصل به مشکلات استقرا اشاره ی کوتاهی شد. اما به دلیل نقش اساسی و تعیین کننده ای که استقرا در تفکر تجربی دارد، می بایست اندکی بیشتر بررسی شود. مسئله استقرا به طور کلی ناظر به این واقعیت است که هیچ دلیل و توجیه منطقی بر این فرض وجود ندارد که چون توالی خاصی از حوادثی که درگذشته اتفاق افتاده، همیشه و به دفعات بسیار مشاهده شده است، در همه ی موارد نیز اتفاق خواهد افتاد و به همین صورت نیز تداوم خواهد داشت. استنتاجات معتبر درباره ی مجموعه های بی نهایی از حوادث را نمی توان برپایه ی مجموعه های محدودی از حوادث مشاهده شده بنا نهاد. در این صورت؛ ما هیچ جایگاه محکمی برای اعتماد به تجربه ی گذشته در اعمال خود نخواهیم داشت. زیرا هیچ ضرورتی برای وقوع همین منوال در آینده نیست. قرائت تجربه گرایی از "علیت" نیز به مسئله استقرا نزدیک است. در تفکر تجربه گرایی، علیت؛ به مثابه توالی منظم یا پیوستگی ثابت حوادثی که اتفاق می افتد مشاهده شده است. در این جا ما با توالی حادثه ای که بعد از حادثه ی دیگر اتفاق افتاده مواجه هستیم، که مشاهده می شود همیشه بدنبال هم ظاهر می شوند. اما در این که حادثه ی اول و دوم به شیوه ای علی به هم مرتبط باشند، توجیهی وجود ندارد. تمامی آن چه می توانیم مشاهده کنیم، و طبعاً تمامی آن چه درباره این موقعیت می توانیم بگوییم این است که؛ حادثه دوم بدنبال حادثه اول آمده است. حتی اگر برخی از این تعاقب ها و پیوستگی ها ثابت شوند، اما همچنان مشروط خواهند بود. این مطلب دلالت بر این دارد که هیچ اتفاق واقعی بین یک فرآیند علی مورد ادعا و یک توالی یا پیوند تصادفی وجود ندارد. زیرا در این دیدگاه علیت، چیزی بیش از یک توالی منظم نیست.

اما مسئله استقراء بر یک سری پیش فرض هایی بنا شده است که مورد خدشه اند. مسئله ی استقراء، تصویری از مشاهده کنندگانی به دست می دهد که سعی می کنند درباره ی حوادث مشاهده نشده، برپایه ی حوادث مشاهده شده، استنباطی داشته باشند. در حالی که بیان شد، مشاهده سبقه ی مفهومی دارد و موضوعات را فقط ذیل توصیف و مفهوم خاص می بیند. به علاوه این که در مسئله استقراء اصل تجربه

گرایی جزء نگری و اتمیسم مفروض گرفته شده است. برپایه ی این باور که عالم از عناصر متمیزه ی منفصل و مجزا تشکیل شده است که در مقاطع منفصل و مجزا در زمان یا فضا وجود دارند. این عناصر اصلی با توجه به متمیزه بودن، از هیچ ساختار درونی یا تمایز یافتگی و نیروهای علی برخوردار نیستند. موضوعات متنوعی که ما می شناسیم، چیزی جز ترکیب های مختلفی از این اتم ها نیستند. تمامی روابط بین موضوعات، بیرونی و مشروط اند. به گونه ای که همه ی توالی ها تصادفی هستند. این دو پیش فرض متقابلاً یکدیگر را تقویت می کنند؛ اگر موضوعات یا حوادث به شکل نقطه ای باشند، مشاهده ی آن ها نیز به این شکل موجه تر خواهد بود و برعکس. پس مشاهده نیز به شکل نقطه ای است و نه پیوسته، که این قضیه در درک تغییر و دگرگونی بسیار ناتوان است. پیش فرض اتمیسم دلالت دارد بر این که تمام روابط، بیرونی و مشروط هستند و این یعنی هیچ قطعیت و اطمینانی درباره ی توالی ها و الگوها وجود ندارد .

اتمیسیم مشکلات دیگری را نیز برای فهم تغییر به وجود می آورد مانند پارادوکس مشهور "زنون" که نشان داد حرکت برپایه ی مفهومی جزء نگر از زمان به مثابه این که از نقاط مجزای منفصل تشکیل یافته است، قابل فهم نمی باشد. زیرا اگر شی ای تنها بتواند در یک نقطه ی مجزا در فضا وجود داشته باشد و در هر نقطه ی منفصل دیگری در زمان وجود نداشته باشد، طبعاً نمی تواند حرکت کند. همان گونه که "جنورجسکوروروگن" می گوید؛ چیزی که در یک نقطه وجود داشته باشد، نمی تواند در حرکت یا تحول باشد. آن چه حرکت می کند و تحول می یابد، نمی تواند در هیچ نقطه ای باشد. مفهوم "لحظه ی" زمان بی معناست. حرکت و سکون هر دو برای قابل تشخیص بودن باید زمان را به مثابه مدت اشغال کنند. بنابراین اگر به عادت جزء به جزء کردن توصیف تن دهیم، به سختی می توان انتظار داشت که از چگونگی اتفاق افتادن آن، چیزی یاد بگیریم. برای مثال در پیش فرض زمان غیر پیوسته، اگر رشد یک گیاه را به مراحل مجزایی که در زمان های مجزای منفصل رخ می دهد قسمت کنیم، چیزی از رشد آن نمی فهمیم. تنها نوع قابل فهم تغییر، طبعاً حرکت و تغییر با جایگزینی است. به علاوه که در این تفکر امکان تغییر از طریق تحولات کیفی که درونی موضوعات است، امکان دیده شدن ندارد. زیرا همه موضوعات به اتم های فاقد ساخت، فاقد نیرو و بدون حرکت و علیت تقلیل می یابند که نمی توانند تغییر کنند. برخی تغییرات، تغییرات در اشیا هستند (تا بین اشیا) و در ماهیت اشیا اتفاق می افتند. اما بنابر فرض اتمیسم، امکان پیوندهای واقعی، بین اشیا و درون اشیا حذف می شود .

اگر هستی شناسی (مربوط به آن چه وجود دارد) را به معرفت شناسی (میزان دسترسی و درستی شناخت ما) تقلیل دهیم، پس در جهان فقط روابط مشروط خواهیم داشت. به دنبال تفکر جزئی نگر، موضوعات دیگر فاقد ساختار، نیروها و قابلیت های علی خواهند بود و همیشه با یکدیگر نامرتب می شوند. طبعاً هر چیزی ممکن است اتفاق بیفتد و دیگر محلی برای اعتبار شناخت ما وجود نخواهد داشت. در مثالی گفته می شود، دیگر دلیلی بر توقف شتر برای عبور از سوراخ سوزنی نداریم. اما در نظر رئالیسم انتقادی؛ فقط با قیاسی که در آن هم روابط بیرونی و هم روبات درونی تایید می شوند، موضوعات به لحاظ درونی ساخت یافته اند و از نیروها و قابلیت های علی برخوردار اند. و تنها در این صورت تمایز بین تغییر کیفی و توالی های صرف حوادث و طبعاً بین تغییرات ضروری یا علی و روابط و تغییرات تصادفی، امکان پذیر می شود. از دیدگاه رئالیستی، یکپارچگی طبیعت ناشی از نظم های "تصادفی" توالی های اشیا مرتب مشروط نیست. بلکه ناشی از روابط درونی، ساختارها و شیوه های عمل اشیا است .

تنها دغدغه‌ی ما در استقراء، شیوه‌ی کشف و پیش‌بینی توالی‌های قاعده‌مند حوادث نیست. بلکه بسیاری هستند که در سرشت و طبیعت موضوعات، نیروها و قابلیت‌های آن‌ها و تبیین آن‌چه اتفاق می‌افتد می‌اندیشند تا صرفاً پیش‌بینی آن‌چه اتفاق خواهد افتاد. اصل موضوع نیروهای علی متضمن تحلیل فرآیندی است و نه استقراء. هنگامی که در تحلیل متوجه علل فرآیندی شویم، طبعاً نیازی نداریم که بر استنتاج از توالی‌های گذشته اتکا کنیم. به علاوه این که ما از تداوم استنتاج استقرایی هیچ اطمینانی نداریم. زیرا ضمانتی وجود ندارد رابطه‌ای که بین دو شی‌ی برقرار شده، رابطه‌ای علی و تثبیت شده باشد، و یا رابطه‌ای کاذب و موقتی که فقط در شرایط خاصی همزمان شده‌اند. مانند رابطه‌ی بین اسهال خونی اسکاتلندی و افزایش نرخ تورم در جهان. این دو حادثه با این که همزمان بوده‌اند، اما هیچ رابطه‌ی علی بینشان وجود ندارد. پس استنتاجی هم نمی‌توان از دو حادثه داشت که در مواقع دیگر هم تکرار شود و تداوم داشته باشد.

رنالیسم انتقادی برای درامان ماندن از این مشکل، قانون را وصف مکانیزم‌هایی می‌داند که در اشیا و حوادث وجود دارند. و علیت را (به خلاف تجربه‌گرایی) در قابلیت‌های درونی اشیا و موجودات می‌بیند. این قابلیت‌ها و مکانیزم‌ها درون اشیا وجود دارند و جدا از این که به حادثه تبدیل بشوند یا نه، واقعی هستند. قوانین علی لزوماً بالفعل و قابل ادراک تجربی نیستند. زیرا برای تبدیل شدن قانونی به حادثه، می‌بایست شرایط متعدد دیگری هم موافق و فراهم باشند. اما وقتی به مکانیزم‌ها و قابلیت‌های درونی اشیا و موضوعات پی بردیم، می‌توانیم رابطه‌ی علی را در موضوعات واقعی کشف و توصیف کنیم و دیگر منتظر حادثه نمانیم. و یا اگر حادثه‌ای را مشاهده کردیم، در پی تعاقب‌های منظم احتمالی بین موضوعات نباشیم و قانون علی را فراتر از الگوی تعاقبی حوادث و رخ دادها و شرایط مختلف بدانیم. در تجربه‌گرایی قوانین علی لزوماً بالفعل تصور می‌شوند. در این تصور، نظام و سیستم عالم بسته فرض می‌شود و درباره‌ی شرایط متعددی که در وقوع حادثه دخیل هستند، بحثی نمی‌شود. این تفکر تجربه‌گرایی اساساً دلیل و اتکایی برای تشخیص درست علت و معلول در موضوعات و حوادث به وقوع پیوسته نیز ندارد. زیرا ممکن است دو موضوع و حادثه، به طور متعاقب و باهم واقع شوند و گمان کنیم که یکی علت و دیگری معلول است. اما در واقع، هر دو معلول علت‌سومی باشند. مانند این مثال که بین شنا کردن در دریا و آتش‌سوزی در جنگل، تعاقب و پیوستگی معناداری برقرار است. اما غافل از این که هر دو، معلول علت‌سومی بنام گرمای هوا هستند.

تجربه‌گرایی از آن جهت که تنها قائل به سطح بالفعل و تجربی حادثه‌ها است، نمی‌تواند قائل به ضرورت در اشیا و موضوعات شود. لذا ماده‌ی قیاسی در تجربه‌گرایی ضروری نیست و احکامی هم که از این مواد به دست می‌آیند، محتمل هستند. پس فرق گذاشتن بین حوادث ضروری علی و حوادث تصادفی و موقتی، برای تجربه‌گرایی مشکل می‌شود. در این صورت؛ بزرگترین دستاورد تجربه‌گرایی که پیش‌بینی حوادث است نیز محل تردید واقع می‌شود. زیرا هنگامی که نتوانستیم بین حوادث ضروری و تصادفی، ماهیتاً فرق بگذاریم، دیگر ضمانتی هم برای وقوع آن‌ها در آینده بر ایمان وجود نخواهد داشت. بخصوص که حوادث مورد تشخیص ما، تصادفی بوده باشند. اما اتفاقاً امکان پیش‌بینی حوادث، در نگاه رنالیسم انتقادی، محتمل‌تر است. زیرا هنگامی که مکانیزم‌ها و قابلیت‌های درونی اشیا که ضروری هستند کشف شد، این کشف، قدم محکم‌اولی برای به دست آوردن و فهم عملکرد اشیا و موضوعات است. حال درباره‌ی حوادث انضمامی، شرایط متعدد دیگری هم دخیل هستند که به اندازه‌ی اطلاع از این شرایط، و اطلاع از مکانیزم‌های درونی دیگر اشیا و موضوعات که در حادثه دخالت

دارند و نیز اطلاع از ساختارهایی که در آن‌ها عمل می‌کنند، درصد احتمال وقوع این حوادث در آینده برای ما روشن‌تر می‌شود. هرچند رئالیسم انتقادی این پیش‌بینی را دغدغه اصلی علم نمی‌داند، زیرا پیش‌بینی مستلزم این است که نظام جهان را بسته فرض کنیم. نه نظامی باز و در حال تغییر، زیرا حتی در جایی که مکانیزم‌ها و قابلیت‌های اشیا در حال عملکرد و تحقق هستند، باز هم اگر نظام جهان را نظامی بسته مفروض نگیریم، تضمینی برای این عملکرد در آینده نیست. پس بنابراین قدرت پیش‌بینی، معیاری برای دآوری درباره نظریه‌ها و قوانین، نیست.

تجربه‌گرایی تنها می‌تواند به ضرورت در صورت قیاس و شکل قیاسی که به کار می‌برد بسنده کند. که آن هم بنابر بحثی که در استقراء گذشت مورد خدشه واقع شد. استقراء اساساً مبتنی بر پیش‌فرض هستی‌شناسی جزئی‌نگر تجربی و نظام بسته عالم است و بنابراین پیش‌فرض، قیاسی را درون خود مخفی کرده که از مشاهده تجربی موارد جزئی متعدد، می‌توان حکمی کلی درباره تمام موارد داد. یا از این هم پافراتر گذاشته‌اند که با مشاهده‌ی یک مورد جزئی نقض‌کننده، می‌توان احکام کلی راجع به سایر اشیا را باطل کرد. بدون توجهی به مفهوم محوری مشاهده و سرشار از نظریه بودن مشاهده و مطالب دیگری که راجع به آن گذشت.

بسیاری از تعاریف و ضرورت‌های مفهومی (ضرورت آن‌ها در مفهومشان و بنابر تعریف اخذ شده است. مانند تعریف پدرو پسر و یا تعریف موجر و مستاجر، به رابطه‌ی بین آن‌ها) نمی‌توانند بدون هیچ ارجاعی به طبیعت و یا ساختار واقعی جهان تولید شده باشند و در عرصه‌ی بینا ذهنیت گسترش پیدا کرده باشند و دارای کفایت عملی باشند، بدون این که درباره ماهیت چیزها و موضوعات خود حکمی بدهند. ممکن است بین مفاهیم ما ضرورت منطقی وجود داشته باشد و به لحاظ درونی با هم مرتبط باشند و یکدیگر را تعریف و تایید کنند، اما ریشه در واقعیت جهان نیز داشته باشند. این دو منافی هم نیستند، بلکه ضرورت مفهومی می‌بایست محلی در ضرورت طبیعی داشته باشد و ضرورت طبیعی را به ما بشناساند. به علاوه این که اگر این مفاهیم ضروری در حیطه‌ی روابط اجتماعی باشند، در به وجود آمدن ساختارها و روابط مورد علاقه خود نقش مهمی ایفا می‌کنند، به خاطر تائیدی که در عاملان اجتماعی می‌گذارند (که بحث آن در هرمنوتیک مضاعف گذشت). این توجه رئالیسم انتقادی به تمایز بین ضرورت مفهومی و منطقی و ضرورت طبیعی، باعث می‌شود که در دام نسبی‌گرایی هستی‌شناسی نیفتیم. زیرا اگرچه شناخت ما از ساختار واقعی جهان، مشروط و قابل خدشه است و به خاطر نظام باز عالم و واقعیت انضمامی، در بالاترین حالت، همیشه یک قدم باخود واقعیت فاصله داریم، اما این لزوماً نشان از عدم وجود ضرورت طبیعی نیست. همه مفاهیم در حکایت‌گری از امر واقعی دارای یک درجه از نادرستی نیستند این فاصله بستگی دارد به این که پیش‌فرض‌ها و مفاهیم و پیش‌بینی ما، به چه میزان ریشه در ساختار واقعی جهان دارند و برای ما کفایت عملی خواهند داشت.

دیالکتیک در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی

وجه رئال در رئالیسم انتقادی، اشاره به جهانی مستقل از معرفت ما دارد. از نظر رئالیسم انتقادی، واقعیت، لایه بندی شده و ساخت یافته است. ۳ لایه‌ی واقعیت عبارتند از؛ ۱- تجربی که آزمایش و تجربه می‌شود. و فرد می‌تواند تجربه‌ی سوژه‌ی خودآگاه را شناسایی کند.

-فعالیت که سطح قابل مشاهده و فعلیت یافته است و شامل حوادثی می شود که در عالم بیرون رخ داده است. امور در این سطح، ربطی ترکیبی و حادثه ای هستند و منطق $p > q$ درک و تبیین آن ها کمک می کند. در این سطح، حوادث و تجربه ها به واسطه سوژه ها شناسایی می شوند.

3- سطح واقعی و رئال . سطح واقع سطحی است که دیده نمی شود و همان قابلیت ها، قوه ها و مکانیزم های درونی اشیا و موجودات است. تمامی سطوح دیگر، به این سطح از واقعیت وابسته هستند. زیرا اگر این سطح واقع نبود، هیچ فعلیتی هم اتفاق نمی افتاد. از این جهت که تمام قابلیت های اشیا برای فعلیت یافتن در این سطح نهفته اند. در سطح رئال واقعیت، فرد می تواند به تجارت، حوادث و سازوکارهای علی از قبیل قابلیت ها که حوادث را ایجاد و قابل دسترسی تجربی کرده اند، آگاهی پیدا کند. این سازوکارهای علی در قلمرو واقعیت، برداشت خاص هستی شناختی رئالیسم انتقادی از ضرورت طبیعی را به دست می دهد. اصل واقعیت و رئال به ما می گوید که "ضرورت طبیعی" در اشیا و موجودات وجود دارد که معرفت ما برپایه آن بنا می شود. همان طور که واقعیت لایه بندی شده است، معرفت ما نیز بر طبق این لایه بندی، شرح و توصیف حوادث مشاهده پذیر برپایه ی ساختارهای غالب است که در لایه ی دیگری نسبت به حوادث وجود دارند، به علاوه ی ساز و کارها و فرآیندهایی که آن ها را به وجود می آورند. همین فرآیندهای ساختار یافته در غالب روابط علی، در جهان طبیعی و اجتماعی عمل می کنند که در رئالیسم انتقادی با عنوان "ضرورت طبیعی" شناخته می شوند .

لایه بندی واقعیت و مفهوم ضرورت طبیعی، مسیری را پیش روی بسکار قرار داده تا راه ورود به دیالکتیک خودش را در غالب مفهوم کلی تر غیاب، پیدا کند. و این هم درگروی انتقادی بود که بسکار به کلیت فلسفه غرب وارد می دانست. بحث در مغالطه ی معرفت شناسی و تقلیل آن چه می دانیم به آن چه هست، گذشت. اما به طور کلی فلسفه ی غرب دچار نوعی مغالطه ی هستی شناسی و مغالطه وجودی است که وجود را به امر فعلیت یافته تقلیل می دهد، و به مفهوم غیاب و ناوجود توجهی نشان نمی دهد. این مشکل به ویژه در طبیعت گرایی بیشتر می شود که واقعیت را به امر قابل مشاهده تقلیل می دهد که در این صورت، دیگر محلی برای نفی و تغییر و حرکت باقی نمی ماند و واقعیت در جهانی بسته و نمود یافته فرض می شود. پس دیالکتیک هم برای آن قابل تصور نیست. در مقابل، بسکار وجود را گسترش می دهد و مفاهیم غیاب، ناوجود و نفی را مطرح می کند. در نظر بسکار، وجود، تنها آن چیزی نیست که فعلیت یافته و محقق شده و به حادثه تبدیل شده باشد. بلکه شامل قابلیت هایی نیز می شود که هنوز به فعلیت نرسیده اند و شامل ضرورتهای ساختارها و سازوکارهای علی می شود که در اشیا و موجودات، قابل مشاهده نیستند (همان طور که در معرفت شناسی هم بیان شد آن چه از چیزی می دانیم، مساوی با آن چه در مورد آن چیز واقعیت دارد و آن چیز هست، نبود). ضرورت در نگاه رئالیسم انتقادی به قابلیت اشیا و موجودات برمی گردد. در تحقق قابلیت هم می بایست شرایط و عوامل اعدادی، همگی محیا شوند و پیوند بخورند تا تبدیل به حادثه بشود. مانند این که دانه ی گندم قابلیت تبدیل شدن به خوشه و محصول را دارد و خوشه شدن برای دانه ی گندم ضرورت دارد. اما این به خودی خود و به تنهایی محقق نمی شود و باید شرایط و عوامل اعدادی دیگر مثل رطوبت، نور و ... فراهم باشند تا تبدیل به محصول شود. اما اگر ضرورت به مانع برخورد کند و یا شرایط محقق شدن آن فراهم نباشد، به فعلیت و محصول تبدیل نمی شود. لذا ضرورت، در تجلی و نمود آن نیست و الزاماً عینیت تخلف ناپذیر ندارد. از این مطلب دو حکم نتیجه می شود؛ نخست این که جهان علاوه بر لایه های فعلیت یافته و آن چه به حادثه تبدیل شده و تجربه می شود، دارای لایه ها و سطوح دیگری هم هست. از جمله سطح واقعی و رئال که شامل

ضرورت‌ها، قابلیت‌ها و سازوکارهای علی می‌شود. سه سطح واقعیت که به آن اشاره شد، از همین جا نتیجه شده است. و دوم این که همین سطح از واقعیت است که به سطح تجربه شده و فعلیت یافته شکل داده است. زیرا ضرورت‌ها و قابلیت‌ها و سازوکارهای علی هستند که تبدیل به حوادث می‌شوند و به فعلیت‌ها و حوادث شکل می‌دهند. جهان صرفاً و تنها جهان رخ داده شده و آن چه به حادثه و اتفاق تبدیل شده، نیست. بلکه علاوه بر امکان‌های دیگر، شامل سطوح و لایه‌های دیگری نیز می‌شود. از همین مطلب است که بسکار، تقدم نفی و غیاب و ناوجود را بر وجود و امر فعلیت یافته نتیجه می‌گیرد. به نوعی می‌توان گفت بسکار دیالکتیک را حذف کردن محدودیت‌ها، برای رسیدن به همین غیاب‌ها می‌داند.

غیاب در اندیشه‌ی بسکار، هم به معنای مثبت و هم به معنای منفی به کار رفته است. مفهوم مثبت غیاب ناظر به ناوجود است (که نباید با عدم خلط شود) و مربوط به قابلیت‌ها و سازوکارها و ضرورت‌های طبیعی است که قابل تقلیل به وجوه فعلیت یافته‌ی وجود نیست. مفهوم منفی غیاب، ناظر به محدودیت‌ها، موانع و کاستی‌هایی است که باید از سر راه فعلیت‌یابی قابلیت‌های انسانی حذف شود که در بحث ما به طور خاص دائر مدار از خود بیگانگی انسانی و روابط تعمیم یافته‌ی ارباب-رعیتی است. از نظر بسکار دیالکتیک اساساً شناسایی مثبت و حذف غیاب (به معنای منفی آن، کاستی‌ها و محدودیت‌ها) برای آزادی مرتبط با آزادی دیگران و تحقق یک جامعه‌ی سعادت‌مند است. در واقع، غیاب به لحاظ هستی‌شناسی، مقدم بر، و شرط حضور یا وجود مثبت است

دیالکتیک بسکار در مواجهه با دیالکتیک هگلی و از مسیر نقد مارکس بر دیالکتیک هگل شکل گرفت. لذا برای آنکه جایگاه آن چه بسکار در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی می‌گوید روشن شود، لازم است مختصری در اساس دیالکتیک هگلی بیان شود.

منطق دیالکتیکی هگلی دارای ۳ عنصر است؛ این همانی، نفی، کلیت. عنصر اول این همانی است که مربوط به قوه فاعله‌ی انسان می‌شود. در این مرحله، تفکر ما بوسیله مفاهیم، به ابژه‌ها و عینیت‌های عالم خارج، هویت می‌دهد و از این راه به شناخت آن‌ها می‌رسد. هر جزئی به صورت فی‌نفسه‌ای و مطلق، به فهم درمی‌آید و از تجرید همین فهم‌ها به مفاهیم کلی می‌رسیم که در واقع ریشه در عینیت‌های جزئی دارند. پس فهم فقط احساسات تجربی صرف نیست. بلکه تفکر نیز با اتکا به همین مفاهیم جزئی تجربه شده، نقش فعال در فهم ایفا می‌کند. به نظر هگل؛ فهم، کل و مطلق را بر موارد جزئی می‌نشانند، و این از طریق تجرید موارد جزئی انجام می‌شود. اما عمل فهم به همین جا ختم و محدود نمی‌شود. بلکه از آن جهت که میل به کلیت دارد، رفته رفته بر تجرد خود می‌افزاید و در نتیجه ارتباطش با واقعیت جزئی تجربی کمتر می‌شود و به همین جهت سعی می‌کند از این مرحله عبور کند و به مرحله نفی که اساس و پایه‌ی دیالکتیک را تشکیل می‌دهد، برسد.

مرحله‌ی دوم، مرحله دیالکتیک و سلبی است. در این مرحله، فهم که جزئیت‌ها و عینیت‌های خارجی را به صورت فی‌نفسه و مطلق درک کرده بود و به یک نوع این همانی در مورد موضوعات و مفاهیم رسیده بود، با نوعی تناقض مواجه می‌شود از آن جهت که در می‌یابد موضوعات، تنها از طریق تفکر و نظر فی‌نفسه‌ای درشی، مفهوم نمی‌شوند. بلکه در این جا از رابطه و نسبت بین مفاهیم غفلت شده است. زیرا اشیا و موضوعات، از طریق نسبت و رابطه‌ای که با دیگر اشیا و موضوعات دارند، مورد فهم قرار می‌گیرند. در این مرحله، درک خودبسنده و مطلق‌ی که از موضوعات می‌شد، مورد خدشه

واقع می شود و کلیت خود را از دست می دهد. هر فهم کلی ای، نقیض خود را (جزئیت) در خود به همراه دارد. در واقع این مرحله، تناقض بین جزئیت و کلیت است.

مرحله سوم، مرحله ی عقلانی و ایجابی است. در این مرحله فهم با ایجاد فرضیات جدیدی که هر دو متناقض مرحله ی نفی را دربربگیرد، به سطح اثباتی راه پیدا می کند. در این جا فهم، "کلی" را به پیش می کشد که شامل تمام اشیای ماقبل خود بشود اما در سطحی بالاتر. در این سطح، تمام اشیای ماقبل کل، به کل وابسته اند و کل شامل تمام اشیای مشروط و متناقض قبل از خود می شود. مثال معروفی که هگل در این زمینه دارد مربوط به وجود و هستی می شود. "هستی" در ابتدا از جهانی که اشیا در آن وجود دارند و هستند، و هستی های متعین، به فهم و درک ما درآمده است. اما وقتی خود هستی را انتزاع می کنیم بدون هیچ تعیینی و به صورت ناب آن در نظر بگیریم (همان تجرید وجود محض)، به نیستی و عدم می رسیم. پس مفهوم وجود، درون خود، نقیض و نفی خودش را پرورش می دهد. سپس میان این دو تضاد دیالکتیکی رخ می دهد که در نتیجه ی آن به سطح بالاتری راه پیدا می کنند که مفهوم "شدن" است.

این مفهوم شدن، "کلی" است که شامل هر دو ی مفاهیم متناقض ماقبل خودش می شود (وجود و عدم) و آن ها را دربرمی گیرد. چرخه دیالکتیکی در نزد هگل، همین طور ادامه پیدا می کند تا به کلی دست پیدا کنیم که شامل تمام حقیقت و حقیقت مطلق عالم می شود. و این همان مثال مطلق است که در آن، اندیشه و واقعیت جهان برهم منطبق می شوند. این مرحله بیانگر ایده آلیسم مطلق هگل است که با معنای ایده آلیسم مرسوم سوژه محور در فلسفه متفاوت است. زیرا منطق هگل و قواعد حاکم بر تفکر، در عین حال قواعد حاکم بر طبیعت و هستی شناسی هستند که در نهایت دیالکتیک و ایده ی مطلق، به هم می رسند. از همین رو هگل شناخت صحیح از جهان را نیز ممکن می داند. این مطلب، منطق دیالکتیکی هگل را از برداشت های صرفاً ایده آل سوژه محور و ایده محور، ذهنی و مفهوم محور به دورنگه می دارد و در عین حال منطق را از ایستایی ارسطویی نجات می دهد و امکان فهمی پویا، در جریان و پیش رونده را فراهم می کند. اما تفسیری که بسکار (به نقل از آلن نژی) از هگل ارائه می دهد، اندکی متفاوت است. همین برداشت از هگل و اختلاف و فاصله ای که این برداشت، با ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس دارد، مقدمات نظریه ی بسکار را در دیالکتیک اش تشکیل می دهند.

از نظر بسکار، هگل هم وزنه ی یک تفکر دیالکتیکی است و هم سدی بر آن. الگویی که هگل از نظام فکری دیالکتیکی به دست می دهد، در نهایت دیالکتیک را عقیم می کند. او به سه عنصر نظام دیالکتیکی هگل اشاره می کند؛ این همانی، نفی و کلیت. که با این همانی در یک مفهوم یا شی آغاز می شود. چیزی که آن را آن می سازد، در تمایز با چیزی دیگر. نشان می دهد که چگونه نقد این همانی، آن را وارد یک تضاد می کند و این که چگونه در حرکتی رو به جلو و در سطحی بالاتر در نظام فکری هگل، می توان تضاد را حل کرد و این همانی (هویت) را بازگرداند. پس هگل با این همانی آغاز می کند، آن را تسلیم یک نقد نفی می کند و متعاقباً نشان می دهد که چگونه نتایج این نفی را می توان زمانی که از منظر کل به تمامیت عقلانی نگریسته شود، مورد پرسش قرار داد. اما دیالکتیک بسکار دارای ۴ اصطلاح؛ نا-این همانی، نفی، کلیت و عمل (یا عاملیت) است. مراحل نفی و کلیت، تنها در اصطلاح شبیه مراحل دیالکتیک هگل هستند. اما به تعبیر بسکار، کاربردشان به طور عمده ای متفاوت است زیرا در پیش فرض های اساسی، ایندو دیالکتیک بسیار متفاوت اند. این تفاوت به تاکید بسکار بر هستی شناسی در

رنالیسم انتقادی برمی گردد و در مقابل، تأکیدی که در برداشت بسکار از هگل بر معرفت شناسی از نوع عقل گرایی و ایده آلیستی آن شده است. این در حالی است که هگل، بارها این موضوع را یادآور شده که منطق او در عین حال هستی شناسی است. و ایده آلیسم او نیز، ایده آلیسم مطلق است که اشاره به پایان مراحل دیالکتیکی و تطابق عقل با جهان طبیعی دارد. پس عقل و جهان طبیعی در نظام هگلی، یکی نیستند. بلکه در پایان مراحل دیالکتیکی و رسیدن به عقل کل، با هم تطابق پیدا می کنند. اما همین برداشت بسکار (و برداشت مشهور از فلسفه ی هگلی) منشاء تقابل او با هگل شده، که ما هم در ادامه فرض را بر همین برداشت می گذاریم.

دیالکتیک بسکار (برعکس هگل) از این همانی فکری آغاز نمی کند. بلکه اولین دم) ۱ (M با تفاوت محض و واقعی که در عالم وجود دارد آغاز می کند. بسکار نام این مرحله را نا-این همانی می گذارد. در پی نا- این همانی، او به لبه ی دوم) ۲ (E حرکت می کند که "نفی" واقعی است و تضاد اشیا را در جهان برملا می سازد. او یک چنین نفی ای در جهان را در سطح سوم) ۳ (L قرار می دهد که یک "کل" تمام نیافتده، باز و واقعی است. و متعاقبا بر اهمیت بعد چهارم) ۴ (D، ظرفیت عاملیت انسانی برای تغییر عالم اصرار می ورزد

بسکار دو جریان عمده در فلسفه یونان تشخیص می دهد؛ یکی مربوط به مدرسه ی النائیک شامل پارامندیس است که به طور خاص نقش تفکر را مورد تأکید قرار می داد. و دیگری مکتب قدیمی تر ایونیانی است که تأکید بیشتری بر اهمیت فرآیند و تغییر داشت. توسعه فرآیندی خرد به شیوه ای دیده می شود که در آن دیالکتیک متضمن حرکت صعودی به سوی یک واقعیت بالاتر (برای مثال واقعیت صوردر افلاطون) یا یک حرکت نزولی از این واقعیت بسوی تجلی اش در پدیده های عالم است. از نظر هگل این ها در مجموع به فرآیندهای خردی می انجامد که یک الگوی اخذ تفکر مستقل از عالم را نتیجه می دهد و آن را در عالم به فعلیت می رساند، آن را به مثابه خرد در یک وضع پایانی رو به پیشرفت و در حال حرکت آرمانی-بالفعل، آزاد می سازد. این شرح متضمن یک الگوی وحدت اولیه، فقدان یا تقسیم و بازگشت یا اتحاد مجدد است. بنابراین پیوند میان دو جریان فلسفی فرآیند و خرد، به دیالکتیک هگل می انجامد. در این الگو، ایده آل یا مطلق، در ابتدا با بیگانه کردن خود از عالم، به فعلیت می رسد. سپس خود را مجدد در آن کشف می کند و وحدت اولیه خود را در شکل پیچیده تر و توسعه یافته تر باز می یابد.

حرکت از این همانی به نفی و در پی آن از نفی تا کلیت، سه مقطع دیالکتیک هگل را تشکیل می دهند. فهم مرتبط با تثبیت این همانی است، دیالکتیک به مثابه نفی و خرد انتقادی است و خرد نظری یا مثبت به مفهومی از کلیت عقلانی می انجامد که کل حرکت از طریق مراحل سه گانه است. هگل با توصیف سه مضمون حرکت کلی، اظهار می دارد که منطق دارای سه ضلع است؛

الف) ضلع انتزاعی یا ضلع فهم

ب) ضلع دیالکتیک یا خرد منفی

ج) ضلع نظری یا خرد مثبت .

مضمون "تناسب" دیالکتیک، یک عنصر در حرکت فکر است. هگل از دیالکتیک به مثابه مشتمل بودن بر تمام سه عنصر یاد می کند. برخورد با فکر به مثابه امری جلو رونده از طریق فهم به واسطه ی خرد منفی است، که در پی آن حرکتی جلوتر از طریق تامل مثبت به وجود می آید. به گونه ای که مرحله ی دیالکتیکی (منفی)، دارای وجوه خاص حقیقت منطقی، صورت نظری یا مرحله ی خرد مثبت، درون آن است. لذا دیالکتیک، متضمن هر دو مرحله ی انتقادی منفی و خرد مثبت است. و چون خرد منفی ذاتی محدودیت های فهم نیز می باشد، منطق دیالکتیکی کل فرآیند سه مضمونی را شامل خواهد شد. اما اگر این سه مضمون را به صورتی منفرد و جداگانه در نظر بگیریم، فهم؛ متضمن تفکری است که به ثبات ویژگی ها و تمایزشان از یکدیگر الصاق می شود و مجموعه ای از موجودات انتزاعی محدود را ایجاد می کند و برخوردار از یک محتوا و وجود از خودش است. در این جا معرفت با درک اشیای موجود در تفاوت های خاص شان آغاز می شود بوسیله ی کلیشه سازی هر کدام از اشیا در انزوای خودش. در این مرحله، تفکر در ظرفیت تحلیلی خود عمل می کند و قاعده اش این همانی و ارجاع ساده ی هر صفت به خودش می باشد. لازمه ی عمده ی این مرحله این است که هر فکری باید در صراحت کامل خودش فهم شود و هیچ چیز مبهم و تعریف نشده ای مجاز شناخته نمی شود. این همانی تحلیلی، یعنی جایی که یک چیز، خودش است و نه چیز دیگر. و موضوع تفکر، شناسایی مشخصات دقیق اشیا است. بر این اساس؛ فهم، قلمروی شناسایی ذهنی و این همانی عینی است. بسکار به این مرحله، این همانی ذهن-عین می گوید. مرحله ی دوم، مقطع نقد دیالکتیک منفی است که در آن فرمول ها یا اوصاف متناهی، خود را از دور خارج کرده و جای خود را به مقابل های خود می دهند. مرحله ی اول، گرایش درونی اشیا بود با یک تعریف منفرد. اما مرحله دوم (منفی)، مشتمل بر جنبه های متفاوت و در نهایت متقابل است، به گونه ای که تناهی یا این همانی، در نهایت از درون تضعیف می شود. محدودیت های تناهی صرفاً از بیرون نمی آیند. چون یک گرایش درونی است که به واسطه ی آن یک سویگی و محدودیت های محمول های فهم در وضوح و به روشنی واقعی دیده می شوند. و نشان داده می شود که نفی آن هاست. هگل در تجربه ی ما از عالم توضیح می دهد؛ "هر چیزی که ما را احاطه کرده است را می توان نمونه ای از دیالکتیک دانست. آگاهی که هر چیز متناهی به جای پایدار و نهایی بودن، گذار و قابل تقلیل است. این دقیقاً چیزی است که ما از دیالکتیک متناهی می فهمیم، که بواسطه ی آن متناهی، که به صورت ضمنی چیزی است غیر از آن چه هست. و رای وجود طبیعی یا بلافصل خود به اجبار بسوی مقابل خود، تغییر مسیر ناگهانی می دهد "

جایی که تناهی و تغییر در اشیا روانه می شود فکر هم روانه می شود. مفاهیم ما همین که تفکر در سطح فهم، فرومی کشد، با محدودیت و تضادها مواجه می شوند. و این به مرحله سوم و نهایی؛ مرحله مثبت یا خرد نظری می انجامد. جایی که خرد، وحدت مضامین (گزاره ها) را در تقابل آن ها درک می کند و به این وسیله آن چه در عدم انسجام و گذرشان ایجابی است را برمی گزیند. در این مرحله خرد مثبت با نشان دادن این که چگونه تفکر یک سویه بواسطه تضادهایی که ایجاد می کند، نقش بر آب می شود، تضاد را اصلاح می کند و او را به یک چشم انداز وسیع تر و خرد عمیق تر وارد می سازد. تفکر نظری بر تضاد های پیشین خود برتری می یابد و آن ها را در خود حل می کند و ماهیت دربرگیرنده و انضمامی خود را نشان می دهد. دیالکتیک هگلی به مثابه حرکتی سه لایه از فهم تا نقد دیالکتیکی منفی و در پی آن خرد (دیالکتیکی) نظری، عمل می کند .

این که یک مفهوم متضمن تضاد یا خود نفی شدگی است، آن را حذف نمی کند. جایی که یک شی متعین حذف می شود، منجر به تعین های بیشتر می شود که به نوبه ی خود به واسطه ی رجعت عقلانی در سطح بالاتر (نفی ِ نفی)، نفی می شود. هگل به تاسی از اسپینوزا می گوید؛ "بنیان تمام تعینات نفی است." نفی همواره به یک تعین نو و غنی تر می انجامد و این، تبدیل یک موجود، به واسطه ی نفی است. در هسته ی دیالکتیک هگلی، یک فرآیند نفی متعین است، که نفی دگرگون ساز نیز تلقی می شود. و چون آن چه تحول می یابد در زوال خود نیز باقی می ماند، پس هر نفی دگرگون ساز، یک نفی متعین دربرگیرنده نیز می باشد. در اصل هیچ چیز از بین نمی رود. چون فرآیند نفی در واقع، فرآیند ایجاد و تقویت یک کلیت افکار، تجارت و اشیاست. بر این اساس این همانی و نفی به کلیت می انجامد. همان سه اصطلاح و مضمون دیالکتیک هگلی. به این معنا که آن چه در مرحله ی دوم نفی می شود، با این نفی شدن از بین نمی رود. بلکه به همراه منفی خود به سطحی بالاتر ارتقا پیدا می کند که هم شامل خود آن شی می شود (فهم در سطح این همانی) و هم شامل منفی آن. پس نفی در واقع، زوال شی و زوال این همانی نیست. بلکه نه تنها آن را حفظ می کند، به نوعی به متعین شدن هر چه بیشتر آن نیز می انجامد. زیرا آن را تا سطح کلیت و عقل نظری مثبت، به همراه خود کشیده است، منتهی به همراه منفی خود.

برداشت من از این تحلیل بسکار (راجع به هگل) این است که می خواهد بگوید، دیالکتیک هگل در ذات خود مثبت و متعین است. هرچند پایه و اساس دیالکتیک هگلی بر نفی بنا شده است و با وجود تاکید خود هگل در فلسفه اش بر نفی و دیالکتیک، اما این منفی در نهایت، در نظر بسکار، به امری متعین و مثبت می انجامد. شاهد این ادعا، نقدی است که بسکار تحت عنوان نیمه ی بالفعل بر هگل وارد می داند. هگل نهایت دیالکتیک را رسیدن به عقل کلی و کلیت می دانست که این خود نشان از لزوم بسته فرض کردن حرکت دیالکتیک و در نظر گرفتن نهایی برای آن است. بسکار این را تاکید مجددی بر مثبت بودن دیالکتیک هگل می داند که منجر می شود این همانی منظومه ای به کل حرکت دیاکتیکی در حال و آینده سرایت کند و بر همین اساس ما هرگز نمی توانیم به طور واقعی حال را نفی کنیم. در عوض، بسکار یک پایان باز و یا ناقص را متصور می داند و تغییر شگفت انگیز یا اتفاق چیزی جدید را منوط به همین پایان باز و ناقص می داند. زیرا به نظر او در پایان بسته و متعین، آن چه در حال و الان ما حضور دارد، تا رسیدن به پایان و نهایت کل، استمرار پیدا می کند. به تعبیری؛ آینده را و یا کل نهایی را، آن چه حال حاضر ما است می سازد.

به نظر می رسد در این تحلیل دقیق و مبتکرانه ی بسکار، از فرآیندی بودن منطق دیالکتیک هگلی غفلت شده است و حرکت دیالکتیکی را در مرحله سوم آن متوقف می بیند. در صورتی که حرکت دیالکتیکی، تا رسیدن به عقل کل، یک فرآیند است و جریان دارد. نباید عقل کل را از همان ابتدا وقوع یافته قلمداد کرد. اشتباهی که شاید خود هگل هم در تحلیل های انضمامی و تطبیق های فلسفی اش در دنیای واقعی (به خصوص در تحلیل او از دنیای مدرن و فراگیری مدرنیته)، در آن نقش داشته و مرتکب آن شده است. و این هم باز شاید برگردد به غنا و عمق بیشتری که دومفهوم اساسی؛ وحدت درکثرت و عقل کل در نظام فلسفی هگل طلب می کرد. و همچنین غفلتی که در پرداختن به خود غایت شده است. هگل با وجود نبوغ درخشانی که او را متوجه این دو مفهوم کرد، اما کار را در مورد این دومفهوم تمام نکرده است. این ها علاوه بر بن مایه های چیزی است که بسکار برای عمق بخشیدن به تفکر دیالکتیکی در سنت فلسفی اضافه می کند، که همان مفهوم "غیاب" است. و به همان میزان اهمیت این مفهوم در تفکر دیالکتیکی، تحلیل های انضمامی درخشانی است که بسکار و به طور کلی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی در فلسفه ی

اجتماعی از مفهوم غیاب به خوبی بهره برده اند. از همین جهت بسکار، پایه‌ی دیالکتیک خودش را بر مفهوم غیاب بنا گذاشته است.

مقدمه در نفی و غیاب

بسکار بر اساس مبانی هستی‌شناسی خودش و نقدی که به جریان کلی فلسفه‌ی غرب داشت، به مفهوم غیاب و نفی رهنمون شد. نقد او به این تاریخ‌تفکری، به تعبیر خودش، تحت عنوان "تک‌ساحتی‌هستی‌شناختی" است. تک‌ساحتی‌هستی‌شناختی، شرح کاملاً مثبتی از واقعیت است که در آن غیاب انکار می‌شود. در هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی، غیاب، واقعی و متعین است (واقعاً در عالم هست) و همین غیاب و ناوجود، باعث ایجاد تغییر و دگرگونی در عالم می‌شود. اما در سنت فلسفی غرب، از پارمنیدس به بعد، این غیاب به طور عمده و گسترده‌ای انکار می‌شود و دلیل آن هم گرایش به نگهداشت وضع موجود و منع تغییر و دگرگونی است. این مطلب در نقل قول محافظه‌کارانه‌ای از تفکر پیشا‌سقراطی به وضوح مشاهده می‌شود؛ "هرگز این غالب نخواهد شد که آن چه نیست، هست شود. تفکر خود را از این مسیر پر پرسش باز دارد." تمایلی به دفاع از وضع موجود در برابر تغییر بنیادین وجود دارد. زیرا اگر نا وجود و غیاب، وجود داشته باشند، منجر به تغییر در اشیا و ظهور و افول آن‌ها خواهد شد. افلاطون به خوبی متوجه این قضیه می‌شود و لذا به همین مقدار بسنده می‌کند که ناوجود را تنها بیانگر تفاوت بین دوشکل از وجود بداند و وجود واقعی آن را انکار کند؛ ناوجود می‌تواند وجود داشته باشد. اما تنها به این خاطر که آن را می‌توان برپایه‌ی تفاوت تحلیل کرد. به عبارت دیگر، برپایه‌ی اشکال متفاوت وجود مثبت که شبیه به یکدیگر نیستند. از این مطلب می‌توان دریافت که افلاطون متوجه منشا اختلاف بین اشیا و در نتیجه تغییر در اشیا شده بود که همان ناوجود است. اما وجود آن را نادیده گرفت و نقش حاشیه‌ای به آن داد. پس تغییر و اختلاف را نیز به کناری راند. شاید به نوعی بتوان ریشه‌ی این گرایش محافظه‌کارانه‌ی افلاطون را در استادش سقراط جستجو کرد. از این جهت که گرایش اخلاقی سقراط در مواجهه با عالم، بیشتر توجه به درون خود انسان بوده است تا ایجاد تغییر و دگرگونی در بیرون و در بین موجودات. نتیجه انکار ناوجود، پافشاری و اسرار بر فهم‌های فعلیت‌گرای وجودی است که وجود ضرورت طبیعی در عالم را انکار می‌کند. این‌ها نیز با مغالطه‌ی معرفت‌شناسی یکدیگر را تقویت می‌کنند. که وجود را به معرفت از آن تقلیل می‌دهد و معرفت را نیز تنها به وجود فعلیت یافته اختصاص می‌دهد. پس هیچ جایی برای ناوجود و غیاب در این میان باقی نمی‌ماند. بنابراین، فعلیت‌گرایی هستی‌شناختی و مغالطه‌ی معرفت‌شناختی از یک سو، و تک‌ساحتی‌هستی‌شناختی از سوی دیگر، باهم مرتبط اند و یکدیگر را تایید می‌کنند.

در دکتترین تک‌ساحتی‌هستی‌شناختی، پذیرفته شده که واقعیت متشکل از یک نوع از "چیز" است. چیزی که حاضر و مثبت است. چیزی که هست و فاقد غیاب واقعی است. نه تنها این فی‌نفسه‌ای غلط است، در جهت انکار یا انزوای امکان‌تغییر واقعی نیز عمل می‌کند. چون ماهیت واقعی علت و معلول به مثابه امر فرآیندی و حذف‌کننده را می‌پوشاند. چیزهایی که باغیاب به جنگ می‌آید، مثل فهم‌علیت واقعی و تغییر در عالم را می‌پوشاند. شرح کاملاً مثبت از واقعیت، در نهایت نمی‌تواند فهم‌کند که جهان چگونه می‌تواند به شیوه‌ای بنیادین تغییر کند. چون نمی‌تواند فهم‌کند که آینده‌های محصور در آن چه در حاضر و گذشته غایب است، می‌تواند در آینده در قالب وجود به ظهور آید. این مطلب، طبعاً مشروعیت بخش شیوه‌ای که اشیا همان‌طور هستند می‌باشد (یعنی اشیا به همان صورت فعلیت یافته

شان). روح پارمنیدس در مراقبت از وضع موجود همچنان زنده است. چون اقتناعش از تفکر درباره ی ناوجود، با انکار صریح ظهور و افول، به صورت ضمنی یا فعال به قوت خود باقی است. به نظر بسکار شرح کاملاً اثباتی از واقعیت، توسط استدلال استعلایی ضرورت نفی واقعی یا غیاب، به صورت ریشه ای مخدوش می شود. تک ساحت هستی شناختی، مثبت شدن معرفت و تجسم بخشیدن به وضع موجود را تقویت می کند. اما بسکار مضمونی از جهان ساخت یافته از غیاب همراه با حضور، دوشادوش امکان سایر شیوه های وجود را طرح می کند که برخوردار از انواع مختلفی از فعلیت، یا هیچ فعلیتی درکل هستند .

به نظر آلن نری در تفکر فلسفی، حرکت منطقی و تاریخی از تک ساحتی هستی شناختی بسوی مغالطه ی معرفت شناختی، به واسطه ی فعلیت گرایی هستی شناختی انجام شده است. زیرا فعلیت گرایی هستی شناختی، در هر دو یافت می شود. فعلیت گرایی هستی شناختی در ابتدا بواسطه ی تک ساحتی هستی شناختی و انکار غیاب پدید آمدن متعاقباً تبدیل به هستی شناسی سطحی شد که مغالطه ی معرفت شناختی را غفلت از غیاب اقتضا می کرد. این هم زمینه را برای یک شرح کاملاً مثبت و بالفعل از واقعیت، آماده کرد

بسکار نقد خود را از تک ساحتی هستی شناختی، به همین جا ختم نم کند و آن را در رابطه با قدرت، پیگیری می کند. به طور کلی رئالیسم انتقادی از دو طریق در نقد فلسفی می اندیشد؛ نخست روش های فلسفی نقد ذاتی و استعلایی وجود دارد که از جایی آغاز می کنند که یک نظریه وجود دارد و موقعیت یا تفکر بعدی را در رابطه با آن توسعه می دهند. دوم، یک نقد تبعیینی از زمینه هایی را توسعه می دهد که ممکن است خطای در فکری که نقد ذاتی و استعلایی کشف کرده اند را ایجاد و ابقا کنند. (کشف زمینه های ایجاد و توسعه ی نقد اول). هر دو نوع نقد به دنبال حرکت تفکر به سمت موقعیت جلوتر در رابطه با ماده ی اولیه هستند و می توان آن ها را "فرانقد" نامید. در مورد نقد فلسفی (همچنان که گذشت) بسکار عدم حضور و توجه به غیاب را تشخیص داد که از تک ساحتی هستی شناختی و مغالطه ی معرفت شناختی و به طبع آن فعلیت گرایی وجودی، ناشی می شد. اما در نقد دوم، به جستجوی اتصال بین شیوه های تفکر و شیوه های عمومی تر وجود، در یک محیط اجتماعی تاریخی خاص، توجه می شود. در این جا بسکار به دنبال بازتاب ساختارهای تاریخی قدرت بر فلسفه ی غرب و در نتیجه عدم اهمیت غیاب در فلسفه ی غرب می گردد. به نظر او آن چه مبنا و زمینه ی تک ساحتی هستی شناختی را درون سنت فلسفی تشکیل می دهد، تجلی آن سنت، در روابط ساختاری قدرت است. چیزی که بسکار آن را "روابط قدرت" یا "روابط تعمیم یافته از نوع ارباب-رعیتی" می نامد. ایده ی روابط قدرت، بر ظرفیت درونی مفهوم کنش برای ایجاد تغییر، تأثیر گذار است. و این یعنی در کنش، قدرت وجود دارد. قدرت، متضمن به هدف خود رسیدن، علیه خواسته های آشکار و یا منافع واقعی دیگران، به سبب ساختارهای استثمار، تسلط، انقیاد و کنترل است. به عبارت دیگر؛ به سبب روابط تعمیم یافته ی ارباب-رعیتی است. به نظر بسکار وقتی افلاطون و پارمنیدس نفی و غیاب را در تفکر غرب انکار می کنند، آن ها این کار را از منظر یک حاکم برای حکومت اش انجام داده اند. در واقع آن ها؛ تغییر بنیادین، ظهور جدید و نابودی کهنه را انکار می کنند. یک شرح کاملاً مثبت از فلسفه ای که در آن آن چه می بینی، همان است که به دست می آوری، سپری علیه تغییر است. این کار، یک جامعه ی مقسم به طبقات و پاره پاره را بازتاب می دهد. لذا انکار غیاب، مرتبط با زمینه های مادی روابط تعمیم یافته ی ارباب-رعیتی یا قدرت است. بنابراین مسئله ی غیاب، در هر دوی نقد فلسفی و نقد روابط ساختاری شده ی قدرت (که زمینه را برای

ایجاد این چنین فلسفه ای فراهم کرده اند) قابل پیگیری است. انکار غیاب از طریق فلسفه ی تک ساحتی هستی شناختی، انکار فهم فلسفی امکان تغییر واقعی، در یک جهان قدرت محور است. و این به معنای انکار غیاب، در هر دو سطح مرتبط به یکدیگر است. بعد از روشن شدن زمینه ها، می بایست به بحث در خود غیاب بپردازیم./

نفی - غیاب

توسعه ی رئالیسم انتقادی، بواسطه ی لبه ی دوم دیالکتیک بسکار) ۲ (که برپایه ی مفاهیم "نفی" و "غیاب" بنا شده است، شکل گرفت. مفاهیم نفی و غیاب نه تنها هسته ی اصلی فلسفه ی رئالیسم انتقادی دیالکتیکی را تشکیل می دهند، بلکه دهاورد اساسی بسکار برای تفکر دیالکتیکی نیز به شمار می روند. از آن جهت که دیالکتیک، در کامل ترین سطح اش، متضمن حذف کردن محدودیتها برسر از بین بردن غیاب ها و کاستی ها است. در اهمیت نفی در ابتدای دیالکتیک بسکار می نویسد؛ با توجه به شرایط زمانی که در آن به سر می بریم، مایلیم خواننده مثبت (و حاضر) را به مثابه موجی کوچک اما با اهمیت، روی دریای نفی ببیند

در توضیح و فهم واژه ی "غیاب"، با توجه به رویکرد باز و بسط یافته ی بسکار در این مفهوم و تعمد او در توجه دادن ما به دامنه ی گسترده و شیوه های مختلفی که می توانیم در این مفهوم بیندیشیم. باید گفت که نزدیکی خاص بین مفهوم نفی و غیاب وجود دارد. برای فهم غیاب، به کاربردها و متناظرهای این واژه می توان رجوع کرد. غیاب شامل یک فعل و فعالیت از بین بردن و حذف کردن است. بسکار غیاب را هم برپایه ی بودن آن به کار می برد، که شامل ناوجود می شود و هم برپایه ی انجام دادنی به کار می برد که شامل نفی کردن است. این یعنی استفاده بسکار از مفهوم غیاب، هم در معنای اسمی آن و هم در معنای فعلی اش. از این مطلب ما به این ایده ی شدن و آن چه در فرآیند شدن اتفاق می افتد، می رسیم که بدون غیاب امکانی ندارد. بسکار می نویسد؛ "مفهوم پایه ای او از ناوجود، غیاب است. ساده ترین و کلیدی ترین مفهوم کل." پس به طور کلی غیاب، متضمن ناوجود، نفی، منفی و حذف کردن است. (البته دامنه ی شمول کاربرد منفی هم گستردگی زیادی دارد و حذف کردن می تواند شامل موارد زیادی بشود مانند انکار، رد، ضدیت، مخالفت، محو، پنهان، خالی، فراموش شده، جداکردن، حذف کردن ...

غیاب مضمونی هستی شناختی درون خود دارد که مفهوم "ناوجود واقعی" بسکار را تایید می کند. غیاب نه تنها پایه ی حرکت دیالکتیکی و بنای تمام تغییرات برای بسکار است بلکه در نظر او غیاب بخش مهم امر حاضر را نیز تشکیل می دهد. استدلالی که او براین اولویت گذاشتن بر یاب و نفی دارد، ما را به این دو مفهوم نزدیک تر میکند. بسکار می نویسد؛ "این که ما می توانیم به ناوجود ارجاع دهیم، این که ناوجود، وجود دارد، و این که نه تنها باید این نتیجه را بگیریم که ناوجود اولویت هستی شناختی بر وجود درون وجود در سطح صفر دارد، بلکه به علاوه ناوجود اولویت هستی شناختی بر وجود دارد. به طور خلاصه نفی پیروز می شود .

در تاکید بر غیاب، بسکار می گوید که درون یک حالت کلی وجود و یا به عبارتی، وجود در حالت صفر که شامل هر دوی آن چه وجود دارد و آن چه غیاب است می شود، ناوجود بر وجود اولویت دارد. بنابراین کسی نمی تواند بدون ملاحظه ی آن چه نیست، درکنار آن چه هست، ماهیت هیچ پدیده ای را فهم کند و این یعنی تاکید بر نقش غیاب در شناسایی هر موجودی. به این استدلال که شناسایی هر چیزی، یک عمل

انسانی است که حالت قبلی ناشناسایی را حذف می کند. این بیانگر آن است که حذف کردن و نفی، نسبت به یک فرآیند شناختی انسانی، محوری است. در هر عمل شناسایی، مثبت و منفی همزیستی دارند. شناسایی (مثبت) حالات قبلی ناشناسایی را حذف می کند و جهان را در هر دو حالت مثبت و منفی اش تغییر می دهد. ما تنها می توانیم موضوعات را در فکر بواسطه ی اندیشیدن درباره ی آن چه نیستند دوشادوش آن چه هستند فهم کنیم. خاص بودن و تشخیص موضوعات به وجود آن ها در یک شبکه ی فضا-زمان وابسته است و چنین شبکه ای متشکل از هردوی غایبها و حضوهاست. ما همزمان در عالم، آن چه هست و آن چه نیست را می بینیم و تعریف می کنیم. موضوعات در جهان فضایی-زمانی به همان میزانی که بواسطه ی آن چه هم اکنون هستند، بواسطه ی آن چه نیستند و نیز آن چه بوده اند (و الان نیستند)، شکل گرفته اند. بسکار اضافه می کند ما می توانیم درباره نقش غیاب و ناوجود در رابطه با تغییر تاکید کنیم؛ هر تعین علی و طبعاً تغییر، مثالی از نفی دگرگون سازی یا حذف کردن است. به این معنا که چیزی را حذف می کند که قبلاً آنجا بوده، در شکل آن چه هم اکنون است. تغییر، شرایط موجود در گذشته را حذف می کند و چیزی جدید، مثبت و حاضر ایجاد می کند. تغییر، با نفی کردن وجودی که بود، آن را انتقال می دهد. در واقع متضمن نفی دگرگون ساز آن است .

باید گفت این استدلال های بسکار همین نفی و غیاب را نشان می دهند. اما در اولویت شان بر وجود، دلالتی ندارند. زیرا هر فرآیند تغییر، حذف شرایط گذشته است. اما همزمان علمی مثبت نیز هست. هر موضوعی به همان میزان که وابسته به آن چه نیست می باشد. وابسته به آن چه هست نیز می باشد. هر چند در فرآیند تغییر، نفی، اهمیت و تعیین کنندگی دارد اما دلیلی نداریم که همزمان مثبت را هم خارج کنیم. البته بسکار هم به این مطلب اعتراف می کند که اگرچه ما تنها از طریق امر منفی می توانیم به مثبت پی ببریم، اما برعکس آن هم به یکسان صادق است. این که شناسایی موجودات مثبت، وابسته به جهان متغییر است، دلیل بر رابطه و استلزام متقابل بین هردو می شود. اما باز هم بسکار این موضوع را به نفع غیاب و نفی پیش می کشد که مثبت، به واسطه ی منفی، از طریق فرآیند سازنده ی حضور غیاب (درکسوت گذشته و بیرون ش) شکل می گیرد. مثبت همیشه مرهون منفی است. از این جهت که بودن، همواره برای شکل حاضر و آینده اس، مرهون فرآیند های تغییر و شدن است و بر چیزی عمل می کند که هنوز نیست. هرچه که حاضر یا مثبت باشد، همواره در چیزی متجلی می شود که نیست. غیاب، آن چه مثبت استیا خواهد شد را مشروط می کند و تحت تأثیر قرار می دهد و به آن شکل می دهد. مثبت، غیر قابل تقلیل به منفی باقی می ماند اما به لحاظ درونی متکی به آن است. در واقع مشروط و گذرا بودن و حرکت بی وقفه در مثبت، بیانگر آن است که همواره مدیون چیزی است که در هر زمان فاقد آن است. فرآیند "شدن" بازتاب چیزی است که اشیا از آن بی بهره اند. محصول و فرآیند، غیرقابل تقلیل به یکدیگر اند و در عین حال استلزام متقابل دارند، اما غیاب در هردو حاضر است. در فرآیند حضور دارد چون شدن همیشه رفتن هم هست. غیاب در محصول هم حضور دارد چون پویایی تولید (به معنای توسعه و تأثیر محصول در فرآیند اش) چیزی است که با آن چه فاقد آن است تغییر می کند. بودن یا محصول در یک عالم مادی پویا، به چیزی که در آن غایب است، عکس العمل نشان می دهد. پس این که آن چه هم اکنون غایب است، به آن چه خواهد آمد شکل می دهد، به غیاب اولویت می بخشد. آن چه هم اکنون در برابر ما حاضر است، حضورش به علاوه ی آینده اش، بواسطه ی چیزی شکل می گیرد که فاقد آن است. غیاب، قدرت پنهان خود را از طریق شکل دادن به آن چه هست اعمال می کند و آن را به حرکت

بسوی آن چه نیست و ادار می کند. بنابراین؛ غیاب، هم در محصول است و هم در فرآیند. و این به غیاب اولویت می دهد .

غیاب در محصول و فرآیند

بسکار بحث خود را در غیاب پیش می برد و آن را در نوعی تکثر ۴ لایه ای در محصول، فرآیند، فرآیند در محصول و محصول در فرآیند، تعقیب می کند. او عنوان می کند که غیاب، به معنای مشتمل بودن برناوجود، هرکجا و هر وقت فهمیده می شود. این مفهوم به لحاظ نظام یافتگی دو قطبی است؛ یعنی هم شامل فرآیند حذف کردن (فاصله گرفتن و یا انتقال دادن) می شود و هم غیاب ساده در یک سطح یا ناحیه ی خاص زمینه مند فضا-زمان، که تا حدودی متعین باشد. تکثر ۴ لایه ای غیاب شامل؛ محصول-فرآیند- فرآیند در محصول – محصول در فرآیند می شود که این ها ۴ مرحله در هم تنیده می باشند. غیاب شامل گذشته و بیرون است اما با آن ها به پایان نمی رسد بلکه مقوله ی محوری دیالکتیک است. چه به مثابه استدلال، تغییر یا افزایش و تمایل به آزادی که وابسته به شناسایی و حذف خطاها، شرایط و محدودیت ها است. و یا به صورت کلی تر کاستی ها (که غیاب ها یکی پنداشته می شوند) درک شود .

بر پایه ی دوقطبی غیاب و حذف کردن، غیاب یک معنای ۴ لایه ای متکثر شامل محصول و فرآیند دارد و این مستلزم هر دو وجود غیاب است؛ هم به مثابه حالات تحقق یافته ی ناوجود (یعنی غیاب به مثابه محصول). و هم مداخله فعال اش به مثابه حذف کردن در شدن و گذر موجودات (یعنی حذف کردن به مثابه فرآیند). بنابراین غیاب می تواند نخست؛ حالتی از وجود و محصول در عالم باشد. و دوم؛ ذاتی تغییر و ذاتی فرآیندهای توسعه ی اشیا در عالم باشد. لذا با تامل بر رابطه ی غیاب با بودن و انجام دادن، غیاب را می توان هم به مثابه "محصول" و هم به مثابه فرآیند دید. چون عالم متشکل از اشیا تولید شده و فرآیندهای تولید آن هاست .

بسکار این بحث را در ارتباط بین "محصول" و "فرآیند" چنین ادامه می دهد؛ در یک دنیای دینامیک (پویا)، محصول همواره در فرآیند است و فرآیند همواره باتوسعه ی محصول و در محصول مرتبط است. به گونه ای که می توان از غیاب به مثابه تکثر ۴ لایه ای (محصول-فرآیند- فرآیند در محصول – محصول در فرآیند) سخن گفت. در هر موقعیت عالم واقعی، این روابط بصورتی تکرار پذیر تثبیت شده و بصورتی نظام یافته در هم تنیده اند. بسکار نتیجه می گیرد که چون غیاب به مثابه فرآیند و محصول رابطه ی ایندو، عناصر واقعی وجود در عالم هستند، به لحاظ درونی با خط ترازهای اصلی زمان و مکان عالم پیوند دارند. لذا غیاب به مثابه محصول و فرآیند به صورت تنگاتنگ با "گذشته و بیرون" ارتباط دارد. در نهایت بسکار به سه زمینه ی مختلف در کاربرد غیاب به مثابه مقوله ی محوری دیالکتیک، اشاره می کند. غیاب در این زمینه های متفاوت؛ یا برای "شناسایی و حذف خطاها" یا فرآیند نفی "شرایط و محدودیت ها" از طریق فرآیندهای علی، و یا القاء "به صورت کلی تر کاستی ها" در تعقیب آزادی، محوری است. در این جا غیاب، در سه سطح متفاوت عمل می کند. در هستی شناسی (تغییر علی در شرایط)، چیزی است که تغییر ایجاد می کند. در شناخت شناسی (شناسایی و حذف خطاها)، نسبت به فرآیند استدلال و بایسط بیشتر توسعه ی معرفت، محوری است. در عمل اخلاقی (شناسایی و حذف محدودیت ها و کاستی ها)، محرک آزادی است. این سه حوزه در فهم غیاب در فلسفه بسکار کلیدی است. این ها در نهایت به یکدیگر می پیوندند. این گونه که تغییر هستی شناسی مستلزم عاملیت عملی است که متضمن معرفت اخلاقی و شناخت شناسی متناظر است. در سطح بالاتر، وجود،

عاملیت و معرفت، در واقع اشکال هست شناسی اند و تماما مملو از غیاب و حذف کردن می باشند. از منظری دیگر، تعقیب عالم با حس ارتقاء یافته ای از آزادی مستلزم عمل، فهم و تحقق تغییر است. در این فرآیند، حذف غیابها، همانند حذف آن دسته از محدودیت های ساختاری که غیاب ها را در جای خود نگه می دارد، اساسی است. در بحث محصول و فرآیند، به مثابه مشتمل بودن بر حالات بودن و اشکال انجام دادن یا شدن نیز "غیاب" محوری است .

مراحل دیالکتیک

مراحل دیالکتیک بسکار، شامل این همانی) ۱ (M، نفی) ۲ (E، کلیت) ۳ (L، او عمل) ۴ (D به اختصار گذشت و در مرحله ی دوم (نفی) که سنگ بنای دیالکتیک بسکار را تشکیل می دهد، مفصل بحث شد. حال می بایست به شرحی از کلیت نظام دیالکتیک و قالب بندی جدیدی که بسکار برای نظام دیالکتیکی اش و برای عمق بخشیدن به رئالیسم انتقادی دیالکتیکی بنا نهاد بپردازیم تا زمینه برای شرح مرحله سوم که همان "کلیت" می باشد فراهم شود. بسکار دیالکتیک خودش را، دیالکتیک تجزیه بخش ماده گرایانه می نامد (در مقابل دیالکتیک به اصطلاح ایده آلیستی هگل). او روش ماده گرایانه ای مطرح می کند که مبتنی بر شرح رئالیستی انتقادی اولیه از یک هستی شناسی عمیق و متضمن ساختارها و لایه های هستی شناختی عالم است. رئالیسم و ماده گرایی، به صورتی تنگاتنگ در رئالیسم انتقادی گره خورده اند. چون در هستی شناسی ای که تاکید بر عمق هستی شناسی می شود، عناصر مادی در دنیای طبیعی و اجتماعی، موضوع مطالعه را می سازند. آن چه در هسته ی ضرورت طبیعی در جهان دینامیک قرار دارد، وحدت سه گانه ی علیت در فضا و زمان به مثابه "ترکیب مادی" است که در آن شدن و فرآیند، دوشادوش و به موازات وجود و محصول فهمیده می شوند. بسط منطقی این فهم دیالکتیک از وجود و شدن در جهان مادی، فهم دیالکتیک در یک شیوه ماده گرایانه است و بر این اساس و با توجه به ارتباط این امر با شناسایی ماهیت منشعب و شکسته شده در واقعیت مدرن، ما وارد ایده ی تجزیه بخش ماده گرایانه می شویم. تاکید بر رویکرد تجزیه بخش ماده گرا، تشویق فهمی از جهان مادی به مثابه مکانی است که در آن دیالکتیک ها؛ فرآیند، زمینه و نقش خود را دارا هستند، تا این که دیالکتیک به مثابه ابزاری در سنت ایده آلیستی، برای وحدت بخشی در نظر گرفته شود .

دیالکتیک مورد نظر بسکار به دنبال رفع تضادهای بیرونی نیست. تضادهای بیرونی، صرفا پیامد زندگی در یک جهان پر از تفاوت و غیرقابل تقلیل است که وجود فضایی زمانی در آن تعیین یافته است. در این جهان موجود متعین و متفاوت، وارد ستیز و تضاد با سایر موجودات می شود. وجه بارز در تضاد بیرونی، موقعیتی است که به دنبال برداشتن قید یا معانی، ارضای یک هدف را مجاز می داند. اما در دیالکتیک ماتریسی بسکار، این قید یا مانع، ناشی از درون است. تضاد درونی محصول امکان موجودهای "نوظهور" و "کلیت ها" است و از امکان مجموعه های مرتبط درونی زمینه مند ناشی می شود. این زمینه های مرتبط درونی و کلیت های نوظهور، موانعی را برای دیگر زمینه ها و کلیت ها و برای عامل ها، ایجاد می کنند. به این صورت که یک نظام، عامل یا ساختار، برای عمل کردن، با مانع یک نظام یا قاعده یا اصل دیگر (که همان کلیت های نوظهور هستند)، مواجه می شود. چون عامل، با همان نظام، قاعده و یا اصل دیگر عمل می کند. یک جریان کنش؛ یک جریان کنش جبرانی، دست و پا گیر، تضعیف کننده، تعیین کننده، و یا به صورتی دیگر، جریان کنش متضاد ایجاد می کند که خودش را نفی می کند. تضادهای دیالکتیکی، درون اتصالات دیالکتیکی رخ می دهند. اتصالات دیالکتیکی، بین

موجودات یا جنبه های یک کلیت هستند. به گونه ای که آن ها در اصل جدا، اما غیرقابل تفکیک اند. به این معنا که به صورت همزمانی یا ترکیبی و به شکلی درونی متحد اند. و هر دو (برخی، تمام) یا یکی به لحاظ وجودی دیگری ها را مفروض می گیرد. در این جا ما بیشتر در قلمروی میان کنش هستیم تا بینا کنش که می تواند مستلزم سازه ی وجودی یک شی به واسطه ی چیزی دیگر یا نفوذ آن بواسطه ی آن شی، یا ممانعت درون آن باشد، و یا صرفاً یک اتصال درونی باشد. سازه ی وجودی موثر بر نتایج "گذشته" و "بیرون" بر یک حیات اجتماعی به مثابه ریشه دار بودن در ترکیب مادی؛ فضا، زمان و علیت فهم می شود. اتصال دیالکتیکی بسکار، شامل روابط بینابینی و درونی است که بین موجودات مادی درجهانی پویا و بر اساس شرایط فضایی-زمانی برقرار می شود. بر همین اساس؛ شرایط فضایی-زمانی یک اتصال ممکن است مطلق و یا عصری، دارای ساختاری دوره ای، شرطی یا مقطعی باشد. اتصالات علی و وابستگی های وجودی، ممکن است بالفعل و یا فرابالفعل باشند. یعنی ممکن است بین موجودات بالفعل و یا بین یک عنصر ساختاری و یک موجود بالفعل وجود داشته باشند. این اتصالات دیالکتیکی در فهم ماتریسی بسکار (در علیت و جهان فضایی-زمانی بسکار) فراگیر هستند. ارجاع از اتصالات به تضادهای دیالکتیکی به این صورت است که در اتصال درونی وجودی، عناصر با تقابل نیز روبرو می شوند. چون که حداقل یکی از جنبه های آن ها، حداقل یکی از جنبه های دیگری، یا زمینه ی مشترک، یا "کل" را نفی می کند. به گونه ای که گرایش به طرد متقابل دارند. این عناصر، بالقوه یا بالفعل، گرایش به دگرگونی دارند. بر این اساس، یک تضاد دیالکتیکی، شکلی از تضاد درونی است. جایی که یک شی، ایده یا عمل، یک رابطه ی بینی یا درونی با چیزی دیگر را آشکار می سازد، دو موجود به نظر مجزا می آیند. اما این گونه نیستند. آن ها به لحاظ دیالکتیکی متصل اند و درون آن اتصال نیز تضادی وجود دارد. استلزام متقابل در تضاد دیالکتیکی، با طرد متقابلی که در این استلزام نهفته است، جایگزین می شود و تبدیل به تضاد دیالکتیکی می شود. در این جا ما در قلمرو تضاد بین نسبت گرایی وجودی و سازه ی وجودی هستیم .

ایده ی دیالکتیک تجزیه بخش، متضمن هر دو فرآیند تجزیه کردن و متمایز کردن چیزی است که در غیر این صورت، یک پدیده ی واحد و یک کل به نظر می آمد. در مورد رابطه ی بین تضادهای دیالکتیکی منطقی و مادی، باید گفت از نظر هگل، تضاد منطقی در نهایت وحدت بخش است. نیروی دینامیک در دیالکتیک، که به او "فشار غایتمندی درونی اش" را اعطا می کند و در نهایت عقلانی و واقعی را آشتی می دهد. اصرار هگل به فهم واقعی در تفکر منجر به آمیزش آشکار دو شی متفاوت، یعنی منطق دیالکتیکی و تضادهای جهان واقعی است. اما برپایه ی رویکرد ماتریسی و رئالیستی، تفکیکی بین تضاد منطقی و زمینه های دیالکتیک وجودی آن، حفظ می شود. اگرچه دارای اتصال نیز می باشد. از نظر مارکس و بسکار تضادهای منطقی، نمی توانند بواسطه ی خرد، بهبود یابند و مرتفع شوند. بلکه آن چه باید فهم شود، پیوند بین تضادها در فکر و زمینه های ساختاری غالب آن هاست. آن چه بسکار بر آن تاکید می کند رابطه بین یک تضاد منطقی در باور، یا همین که باور در عمل اظهار می شود، و زمینه ی اساس به وجود آورنده ی آن هاست. این مطلب ما را متوجه تفاوت دیالکتیک هگل و مارکس می سازد؛ هگل با ایده تضادهای بیانگر این همانی متقابل عمل می کند، با روش دیالکتیکی عقل گرا. اما مارکس با ایده ی وحدت زمینه مند متقابل ها عمل می کند. با روش دیالکتیکی ماتریالیستی، که او را به یک ماتریالیست عمل گرا تبدیل می کند. یک تغییر نه تنها در فکر، بلکه در شرایط و در جهان، از طریق مداخله عملی به وجود می آید. و این در تقابل با ایده ی باز توصیف تغییر شکل و یا سازش با شرایط

موجود بالفعل، از طریق حل عقلانی تضاد است. مارکس به دنبال تضادهای ساختاری و خاص جغرافیایی- تاریخی و رابطه‌ی آن‌ها با جدایی‌های مولد اساسی در جوامع خاص به مصابه بنیانی برای تبیین تضادهای منطقی مورد تاکید از سوی هگل است .

آن‌چه برپایه‌ی تمایز بخشی ماتریالیستی به دست می‌آید، تعبیری از تنوعی از انواع تضاد، رابطه‌ی بین آن‌ها در سطوح مختلف، و شیوه‌ای است که در آن این پدیده‌ها و سطوح مختلف، یک کل مرتبط را می‌سازند. در ذیل یک چشم‌انداز ماتریالیستی، امکان‌هایی برای تضاد و رابطه‌شان با یکدیگر فراهم می‌آید. تضادهای دیالکتیکی بیانگر یک میدان بازی هستند (که عطف به ساختارها و ترکیب، رابطه و زمینه تغییر می‌کند) تا موتور یک فرآیند فکری واحد.

باید درباره‌ی تضادهایی با انواع مختلف که در سطوح مختلف عمل می‌کنند، و در تقابل پیچیده با یکدیگر اندیشید. یک تصویر رئالیستی عمیق و پیچیده از ستیز، می‌تواند به مثابه؛ واقعی یا بالفعل، یا ساختار واقعی غایب یا حاضر، پنهان یا آشکار، فرابالفعل یا بالفعل و همین‌طور عملی شده در تنوعی از شیوه‌های متفاوت، امکان‌پذیر باشد. تضاد در نظریه‌ی رئالیستی دیالکتیکی، هر قدر هم ریشه در ترکیب مادی و خاص جغرافیایی- تاریخی داشته باشد، هیچ‌گاه این تضاد منطقی، به زمینه‌های موجودتقلیل پیدا نمی‌کند. تضادهای منطقی همچنان یک بخش منحصر به فرد عالم باقی می‌مانند و نیز برخوردار از وجه مادی خودشان هستند. آن‌ها در کنار ارتباط ویژگی‌هایشان با زمینه‌های وجودی خود باید بر حسب حالات و ویژگی‌های خود نیز عمل کنند. در یک چارچوب رئالیستی، این یک شرط اساسی برای عمل علمی اجتماعی است. چون انسان در این دیدگاه، همواره واسطه روابط ساختاری است .

زمینه‌مندی تفکر در جهان مادی

چیزهایی که مردم می‌اندیشند و دلایل این‌که چرا آن‌ها در یک جهان مادی و فضایی- زمانی عمل می‌کنند، محصول تفکرشان در همان جهان است. نه تفکر فی‌نفسه‌ای، به گونه‌ای که تعین در فکر یا عمل، محصول "پرتاب شدگی" زمینه‌مند تفکر، در زمینه‌ی جغرافیایی تاریخی است. یک رابطه‌ی منظومه‌ای تجسم یافته بین تفکر و زمینه وجود دارد که در یک شیوه‌ی ماتریالیستی و رئالیستی قابل فهم است. تضادهای منطقی، صرفاً تضادهایی در افکار یا تفکر تجسم یافته‌ی ما درکنش نیستند. بلکه وقتی ایجاد می‌شوند، سازنده‌ی واقعی هستند. این تضادها دارای دوام و پایداری هستند و ممکن است بصورتی مستمر توصیف و تبیین شوند. ممکن است در عمل مغلوب شوند و یا در زمانی طولانی همچنان پابرجا باشند. تفکر دیالکتیکی، صرفاً نقد درونی و راه حل عقلانی متعاقب آن‌ها نیست. بلکه آن صورتی از تفکر است که در نقد ذاتی نفی آغاز می‌کند و متعاقباً به زمینه‌های اساسی اش برگردانده می‌شود، که تبدیل به فهم فراگیر، زمینه‌مند و در برگیرنده بشود. این شامل بعد واقعی یا ضروری آن‌ها و همین‌طور محدودیت‌های آن حقیقت، مربوط به زمینه‌های خاص می‌شود. بسکار به دنبال دیالکتیک‌هایی است که آن‌ها را در زیستگاه‌های جهان واقع، برپایه‌ی شکل‌شان، و در پیچیدگی طبیعی و غیر قابل تقلیل‌شان پیدا کند. می‌توان دیالکتیک‌ها را، برپایه‌ی الگوهایی که خودشان برملا می‌کنند دید، تا آنکه برپایه‌ی یک شکل‌گیری و نظمی فراگیر که به‌طور تصنعی آن‌ها را به یکدیگر وصل و بصورتی خطی عرضه می‌کنند، دیده شوند. به‌طور خلاصه یک دیالکتیک تمایز بخش واقعی نسبت به عالم و نظریه، (۱) نیازمند آن است که نفی و خطا در کل، به مثابه موجودات جهان واقع باقی بمانند. نه به

عنوان چیزی که توسط خرد، به وجود آمده یا ناپدید شده است. خطای واقعی در عالم، قابل اندیشه در چارچوب دیالکتیکی است. (۲) وجه این همانی در چیزها است که مفاهیم، درون محدودیت ها، معتبر باقی می ماند. هویت مفهومی، وجهی از عالم است. اما باید ریشه در نا این همانی و تغییر واقعی داشته باشد. رابطه ی بین موجودات و گذشته ها و امور بیرونی آن ها است که به ایشان، حرکت دیالکتیکی جهان واقع را اعطا می کند. لذا باید بر شکاف پیشین (شبه کانتی) در این همانی تاکید کرد و آن را به مثابه عنصری واقعی دید. (۳) در باز بودن دیالکتیک ها به روی عالم، ما باید به روی پدیده های جهانی (این عالم) گشوده شویم. وبه روش پیش بینی شده برای جدا کردن بالفعل عقلانی از غیر عقلانی (و در نتیجه نیم بالفعل) اجازه ای ندهیم. (۴) ما نیازمند یک برداشت بازتر از کلیت هستیم. کلیتی که شامل کلیت هایی باشد که خود، باز و ناقص هستند. (۵) همین دید باز، در مورد نفی و نتایج آن هم درست است و باید کثرت گرایانه لحاظ شود، به مثابه ایجاد کننده ی تغییر متعین، و البته همچنین پیامدهای جهان واقع نامتعین و ناظر به عدم قطعیت. (۶) ما در برداشت خود، باید به یکسان در امکان های متفاوت راه حل، نا-راه حل و غیرراه حل که مربوط به تضادهای جهان واقع است، باز باشیم (۷) برخلاف دیالکتیک خطی هگل، جهان به دیالکتیکی نیازمند است که بیشتر قادر به بازتاب دادن بی نظمی هایش، آشفتگی ها و تغییر اش و ویژگی باز و ناپایان اش باشد. نه دیالکتیکی که همه چیز را پاک کند و نظمی خطی فراهم کند. بی نظمی زمینه ای، ضرورت طبیعی و ترکیب مادی علیت، فضا و زمان در یک آینده باز، ما را بسوی یک دیالکتیک تجزیه بخش، آینده ی باز و چندشکلی، هدایت می کند .

کلیت

تا این جا حرکت دیالکتیکی درنا این همانی ونفی که پایه ی اصلی تمایز بخش دیالکتیک بود، بررسی شد. بسکار با ادغام کردن غیاب و وجود، و واقعی کردن انتقادی دیالکتیک برای ایجاد یک برداشت ماتریالیستی تجزیه بخشی که مربوط به یک ناوجود متعین واقعی در عالم است، رئالیسم انتقادی را تبدیل به حرکتی دیالکتیکی کرد. حال در این فرآیند، نوبت به بررسی سطح سوم، "کلیت" می رسد. اندیشیدن درباره ی علیت فضایی- زمانی انسان، اندیشیدن درباره ی حضور گذشته در حال و آینده، و رابطه بین این همانی و بیرون آن است. حال در این قسمت به این می پردازیم که اندیشیدن درباره ی تجزیه ی ماده گرایانه ی دیالکتیک، اندیشه درباره ی این است که چگونه انشعاب و گسیختگی در نهایت، یکی از طرف های یک کل ساخت یافته و متضاد اند که این هردو متضمن اندیشیدن کل گرایانه درباره ی انسان و زندگی اجتماعی هستند. لذا مفهومی از کلیت در پیوند علی موجودات به ظاهر منفصل در عالم، که در آن نفی دیالکتیکی غالب است، پنهان می باشد. نفی، متضمن کلیت است. از همین جهت برپایه ی طرح کلی دیالکتیک بسکار (MELD) ما از این همانی) ۱ (M) به نفی واقعی) ۲ (E) و کلیت باز) ۳ (L) حرکت می کنیم و زمینه برای فصل بعد که عاملیت) ۴ (D) و دیالکتیک عاملیت ساختار است فراهم می شود .

فهم ایده هایی همچون "سازه ی وجودی یا مقوله ی به واسطه ی دیگری" و "اساس بودن تضاد در رابطه با تغییر"، ناظر به فهم "کل" هستند. کلیت جایی است که اشیای متفاوت در اتصالشان دیده و به مثابه یک کل نگریسته می شوند. کلیت، شامل ایده های ربط درونی و فعالیت درونی می باشد. کلیت به ما این امکان را می دهد که اهمیت اندیشیدن درباره این همانی در حالات منظومه ای، ریتمیک، علیت کل گرا، و نیز شیوه ای که به هم وقوعی این همانی و تفاوت، و این همانی و تغییر، تاکید می کند را بهتر درک کنیم. بررسی اشیایی که در قلمرو کلیت با یکدیگر جمع شده اند و محرک درونی در کلیت (که وصل

کردن است)، دارای پیش فرض است که دلالت بر تمایز یافتگی چیزهایی دارد که به هم متصل شده اند. در هر نوع تفکر دیالکتیکی این مهم است که برای تمایز یافتگی، قادر به قطع اتصال، تمایز و تقسیم باشیم. دیالکتیک در واقع "هنر تفکر درباره هم وقوعی تمایزات و اتصالات است" فهم این که چگونه اشیای متمایز، متصل اند (تمایز در عین اتصال). برای مثال تعابیر علیت کل گرا، دربرگیرندگی، وساطت و بازاندیشی برای فهم کل و ... به دنبال توصیف این هستند که چگونه اشیاء تفاوت خود را در حال اتصال در قلمرو کلیت، حفظ می کنند. بر این مبنا، محرک دیالکتیکی عمومی برای دیدن اشیا کنار یکدیگر در کلیت، با فهم این که همان جا نیز ممکن است قلمرویی باشد که اشیا، دارای شکاف و استعداد جدا شدن از یکدیگر هستند تعدیل می شود. تضادها، وجود و بقا و تاثیرات خود را در عالم دارند. جایی که تضادهای مادی در سطوح مختلف دوام می آورند، اشیا ممکن است به صورتی نظام یافته، خارج از شرایط معمول باشند. بر این اساس، از منظر کلیت است که ما متوجه می شویم؛ چگونه اشکال انفصال درون اتصال، کلیت زدایی درون کلیت، شکاف یا انشعاب در کل، عمل می کنند. اندیشیدن درباره ی کلیت، همواره متضمن اندیشیدن درباره تمایز، تفاوت و تغییر، دوشادوش اتصال و روابط با کل می باشد. و این ذیل شرایط تجزیه بخش ماده گرایانه فهم می شود. به این معنا که اتصال برای این که شامل شکاف ها، گسیختگی ها، تضادها و انفصال ها شود، باید خود متجزی باشد. از این مطلب درباره ی اتصال تجزیه بخش، به ایده ی کلی بسکار درباره ی کلیت گشوده یا باز و متجزی، هدایت می شویم. از آن جهت که کلیت بسکار یک کلیت باز و گشوده است که شامل کلیت هایی می باشد که خودباز و ناقص اند. زیرا آینده، موضوع یک طرح متعین نیست .

کلیت، یک وجه دیالکتیکی اساسی است که در هگل مطرح شده بود. اما بسکار مبنای متفاوتی به آن داد. ایده کلیت به واسطه ی ماهیت جهان های طبیعی و اجتماعی، ضرورت دارد. اگر عاملیت فضایی- زمانی را برای حیات انسانی محوری بدانیم، طبعاً انسان ها درگیر و گرفتار یک جریان ساخت یافته ی بودن و شدن هستند که در کلیت آن، روابط گذشته، حال و آینده حضور دارد. اگر دیالکتیک را متجزی بدانیم، نیازمند تفکر درباره ی زمینه های تجزیه بخش و نحوه ی فهم کل هستیم. بسکار درباره اساسی بودن مفهوم کلیت، برای وجود، مثالی می زند؛ اندیشیدن درباره ی زبان، یک جمله یا کلمه، متنی یا یک کتاب، اندیشیدن درباره موجودها یا هستومندهایی است که باید هم به مثابه یک کل، و هم در اجزای فردی شان درک شوند. یک کتاب به لحاظ درونی، متشکل از ساختارهای معنایی است که از کلیت زبانی که در آن شکل گرفته تا ساختارهای کلمات منفرد و جملاتش، و مبانی و ارجاعات گسترده تری که آن ها را کنار یکدیگر جمع کرده است، تشکیل شده است. هم زمان یک "درون" (معنا در متن) و یک "بیرون" (معنایی که از زمینه فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی اش به دست آمده) هم مستقل و هم مستمر در زمینه اش است. هر کتاب یا نظام تولید معرفتی، متضمن تفکر بر پایه ی کلیت است. اعمال منفرد ارتباطات، تنها درون نظام های گسترده تر معنا، سخن و نوشتار، معنا پیدامی کنند. معنایک پدیده ی اساساً اجتماعی است و اجتماعی بودن هم متضمن یک حالتی از کلیت است. فهم کلیت متضمن دیدن اشیا به مثابه شکل گیری وجودی و متاثر شدنشان به واسطه ی روابط آن ها با دیگر اشیاست. اندیشیدن درباره کلیت، به معنای اندیشیدن درباره روابط درونی بین اشیاست .

در این گونه تفکر درباره ی علیت (که مبتنی بر کلیت گرایی است) می یابیم که چگونه کلیت های نوظهور، فضا مندی- زمان مندی های نوظهور را ایجاد می کنند. به معنای موقعیت های پیچیده و جغرافیایی - تاریخی نوظهور با ریتمیک های خاص آن ها، و اندیشیدن درباره کلیت، در یک جهان

متجزی مادی (یعنی دریک زمینه کلیت های پیچیده و جزئی متداخل). هر موقعیتی که کل گرایانه لحاظ شود، به واسطه ی تنوعی از فضا مندی- زمان مندی های مختلف شکل می گیرد. تفکر کل گرایانه در فهم ما از این که چگونه فرآیندهای تاریخی عمل می کنند، اساسی است. لذا کلیت، متضمن تشخیص شیوه هایی است که در آن اجزا درون کل های گسترده تری شکل می گیرند که همزمان، خود نیز آن کل ها را شکل می دهند. که این، اشاره به مضمونی از علیت کل گرا می باشد. تفکر کلیت گرا، اندیشه ای درباره ی چگونگی درهم آمیخته شدن اشیا، چگونگی ارتباط درونی اجزا درکل و چگونگی سازه ی مشترکشان به واسطه ی کل می باشد. شکل خاصی از اندیشیدن درباره کلیت که بسکار مطرح می کند، این است که ما باید بر پایه ی کلیت های باز و جزئی بیندیشیم، تا خود کلیت. او سه ایده ی مختلف از کلیت را تشخیص می دهد؛ نخست، یک برداشت نسبتاً ساده از کلیت است که در آن "کل" محقق و کامل است. این کلیت، مانند کلیت عقلانی هگل، تعیین یافته است. دوم، ایده خرده کلیت هاست که جایگاه گسست ها، شکاف ها، فضاها، قیدها، موانع، مرزها و سدها، بین کلیت هاست. و سوم نیز کلیت های جزئی است. در این میان، خرده کلیت و کلیت های جزئی، مورد تاکید بسکار در مراحل دیالکتیک اوست. در جهانی که دارای کلیت های جزئی است، ظهور تغییر و امر جدید، همواره ممکن است. یعنی هم تفکر درباره ی امر کلی داریم و هم کلیت ما متعین نیست و باز است تا ظهور امر جدید و تغییر را ممکن سازد. لذا این کلیت ها، ناقص هستند. بسکار می گوید؛ "تنها مفهوم موجه یک کلیت، کلیت جزئی است، مملو از اتصالات درونی و بیرونی و تصادفی و ضروری، آکنده از شکاف ها، گسست ها، فضاها، تهی، که همراه با کانون های زیرکلیت های عمیق است."

در جهان های اجتماعی هم این را درک می کنیم که ما تقریباً همیشه با کلیت های جزئی و خرده کلیت ها سروکار داریم که بینی و درونی عمل می کنند و در شکل خود متکثر و باز اند. جهان اساساً متشکل از خرده نظام های منشعب درون نظام ها، کل ها با حفره ها، کل های ممکن (با مرزها، سرحدات و سایر محدودیت ها) است. نمونه ی آن کلیت های نو ظهور اند که اشخاص نامیده می شوند (هر کلیت به مثابه یک شخص با در نظر گرفتن تشخیص آن به سایر) به طور. کلیت های جزئی در شرایط لایه بندی اجتماعی و موقعیت درونی نسبت به یکدیگر عمل می کنند. آن ها در برابر سازه های جغرافیایی- تاریخی، پویایی های نوظهور، قیده های چندگانه، باز اندیشی، باز بودن و عامل دگرگون ساز، باز و گشوده اند. این کلیت ها با دیگر بودگی ها تشخیص می یابند و با همه نوع تعینات و روابط منفی، بیرونی، مشروط، مثبت، درونی و ضروری، متصل اند. این پیچیدگی های درونی در کلیت، ربط مندی بینا بینی و درونی آن، ناشی از تجزیه بخشی ماده گرایانه ی دیالکتیک است که دیالکتیک را به روی تمام انواع تمایز یافتگی ها می گشاید. از کلیت، مرکز زدایی می کند و آن را در معرض اتصالات چند شکلی و تضادهای عالم قرار می دهد.

در این رویکرد به کلیت، امکان های نظری به صورتی تصاعدی افزایش پیدا می کنند و آن را به سمت بی انتهای سوق می دهند. هگل با این نگاه مخالف است. زیرا عالم را در معرض تکرار بی پایان خود قرار می دهد. اما در نظر بسکار؛ یک بی انتهای بد، بازدهی مادی خاص یک نظم جهانی خاص است که مشخصه ی آن مسائل خرده کلیت است. مانند تضاد، شکاف، از خود بیگانگی و ... در این چنین جهانی، یک کل کامل یا بسته امکان پذیر نخواهد بود. وقتی آینده باز است، کلیت نیز این چنین است. لذا کلیت در جهان ناتمام هرگز نمی تواند کامل باشد. در برداشتی از کلیت باز، تمرکز به سوی تجزیه بخشی مادی کلیت های جزئی و چندگانه است. در این جا، بی انتهای بد در خرده کلیت ها، به مثابه شکلی از

ضرورت طبیعی، جغرافیایی-تاریخی باقی می ماند. کلیت باز، به خاطر باز بودن خود عالم است که با تجزیه بخشی مادی عالم سازگار است .

مسئله ای که این ایده ی بسکار با آن مواجه می شود این است که؛ اگر امکان های متکثر برای کلیت های باز و جزئی، آن چنان زیاد باشد که تصاعدی شوند، قوه ی تبیین این کلیت های بی انتها چه می شود؟ پاسخ رئالیستی بسکار این است که ایده ی یک طیف تصاعدی امکان های مختلف، ما را به سوی بی نهایت می کشاند، اما نباید ماهیت واقعی و زمینه مند انسان در شرایط جغرافیایی-تاریخی و کلیت های بالفعلی که از آن ها بهره مند می شود را نادیده گرفت. این کلیت های ناقص و باز، در شرایط و زمینه های واقعی و محدود کننده رخ می دهند، پس امکان های وقوع آن ها نیز محدود و زمینه مند می شود. تغییر را نمی توان پیش بینی دانست بلکه می توان آن را برپایه ی ساختارها و شرایط موجود و ظرفیت های اجتماعی و طبیعی، امری پسینی درک کرد. لذا جهان، "اصل واقعیت" خود را برامکان های قابل دسترسی تحمیل خواهد کرد. احتمال های تصاعدی کلیت های باز، در عمل، به دلیل ویژگی منتهایی، محدود و مشروط کلیت های جزئی واقعی، تماشای مادی و محقق نمی شوند. برای هر تنوعی که این ها ممکن است بر ملا سازند، ویژگی های واقعی آن ها، بستر ساز آینده های ممکن، و حتی در هم آمیختگی چند شکل شان است که قابل دسترس اند. پس ما به خاطر ویژگی های مادی و رئال جهان واقعی که خود را تحمیل می کنند، در قلمروی تکثر منتهایی و ساخت یافته قرار داریم، نه در قلمروی ساختار نامتنهائی و تماماً متکثر. درست همان طور که تجزیه بخشی ماده گرایانه دیالکتیک، متضمن تمایز یافتگی و انشعاب در رابطه با عناصر زمینه مند است، یک برداشت متکثر و باز از کلیت نیز باید به ریشه های واقعی وجودش ارجاع یابد. همان طور که بسکار عنوان می کند که "تفکر در باره ی کلیت ها به مثابه مجموعه های درون فعال متغییر و متجسم ساخته شده اند، به واسطه ی شرایط جغرافیایی-تاریخی (و یا آثار و ردپای آن ها)، و زمینه های آن ها در فرآیند باز و بالقوه منفصل و در تغییر نظام یافته باز و ساخت یافته، ما را قادر می سازد تا هر دوی نمود ارزان و شبه آفتاب پرست وجود اجتماعی و دلیل این که چرا روایت ها باید مستمراً بازنویسی و منظرهای اجتماعی نقشه برداری مجدد شوند، را مورد تایید قرار دهیم." این فهم عالم به مثابه در نظر گرفتن هر دوی "ساخت یافته" و "در تغییر نظام یافته باز" است که وعده ی یک دیالکتیک متجزی مادی و کلیت های باز و جزئی را می دهد. در این جا موضوع جایز بودن هر چیز و هر احتمالی نیست. بلکه موضوع فهم پدیده ها در ربط مندی و اتصال ساختمند و زمینه مند واقعی آن هاست .

حال بسکار به برداشتی از علیت نیازمند است که بتواند رابطه بین اجزا و کل و خود کلیت را تبیین کند. به همین خاطر او علیت کل گرا را مطرح می کند. آلن نری روند شکل گیری علیت کل گرا را در اشکال موجود علیت در رئالیسم انتقادی و همچنین در مراحل دیالکتیک می یابد؛ پیوند علیت کل گرا با اشکال ۴ لایه از علیت، به این صورت است که نخست، دیدگاهی از علیت وجود دارد که رئالیسم انتقادی، از برداشت اولیه اش از یک هستی شناسی عمیق و لایه ای ساختارها، سازوکار های مولد و علل پیشین که به صورتی فرا بالفعل برای ایجاد پیامدهایی در جهان طبیعی و اجتماعی عمل می کند، آن را توسعه می دهد. دوم، نشئت گرفته از ایده ی یک علم اجتماعی طبیعت گرایانه، مفهوم دلایل عاملان به مثابه عللی است که برای کنش به منظور بازتولید یا دگرگونی عالم ضروری اند. سوم، این که به علیت اهمیت جدیدی برپایه ی پیوند درونی اش از طریق غایب با ایده ی تعین فضایی- زمانی داده شده است. چهارم علیت کل گراست که به تحلیل ۴ لایه ای علیت، مشتمل بودن بر تاثیر فرابالفعل ساز و کارهای

مولد یک ساختار، اعمال فضایی-زمانی ریتمیک نیروهای علی آن‌ها، و در سپهر انسانی؛ وابسته به عامل انسانی قصدمند، که تعیین بخش مضاعف یک ترکیب اند، می‌پردازد. می‌توان گفت هر مقطع در دیالکتیک بسکار، بازتاب دهنده‌ی یک عنصر در علیت است. در M_1 ، یک اثر بخش فرابالفعال، در E_2 ، علیت فضایی-زمانی. در L_3 علیت کل‌گرا و در D_4 ، نیروی علی عامل انسانی وجود دارد. علیت بسکار، تنها محدود به یک رابطه‌ی قاطع بین علت و معلول نیست. بلکه شامل مواردی همچون؛ مشروط‌کننده، محدود‌کننده، گزینش، شکل‌دهنده، سد و منع‌کننده، اثرگذار و ... نیز می‌شود. و نیز علاوه بر ایجاد یا تولید کردن، شامل؛ تحریک کردن، رها ساختن، پرورش، توانمندسازی، حفظ، جایگزین کردن، متراکم ساختن، درهم آمیزش و پیوند دادن نیز بشود.

به‌طور خاص، علیت کل‌گرا مربوط به جایی است که نخست، یک کلیت، در شکل یا ساختارش، اجزایش را به لحاظ علی تعیین کند و دوم، اجزا در شکل یا ساختارشان به لحاظ علی، به صورت مشترک یکدیگر را تعیین کنند و لذا به لحاظ علی، کل را تعیین یا تعیین مضاعف کنند (در صورت وجود خاصیت‌های نوظهور). علیت کل‌گرا بین کل و اجزایش، به شیوه‌ای متقابلاً سازنده عمل می‌کند. بسکار به دنبال مضمونی از کلیت‌هایی است که با موقعیت مشترکشان در عالم شکل می‌گیرند، تا این که حب هرگونه انگاره‌ی از قبل موجود باشند. لذا کلیت‌های ممکن است بصورتی نامتقارن وزن‌دهی شوند. حال در مطالعه این کلیت‌ها که جزئی یا بخشی هستند، باید بررسی شود که به چه میزان عناصر مختلف از استقلال و تسلط درکل برخوردار هستند. عناصر مختلف ممکن است به لحاظ ساختاری با ترکیبی، کما بیش با شدت‌های متفاوت، بهره‌مند از درجات نیروی تعیین‌کنندگی باشند. هر کلیتی ممکن است ریشه در کلیت دیگری داشته باشد که بخشی از آن است و یا مرتبط با کلیتی دیگر باشد.

حال می‌بایست به این مسئله پردازیم که چگونه موقعیت مشترک ساخت یافته‌ی کلیت‌های جزئی، علیت کل‌گرا را شکل می‌دهند. کلیت‌های جزئی به مثابه موجودات ساخت یافته، هم دارای روابط متضاد دیالکتیکی و کما بیش ناسازگار هستند، و هم از سوی دیگر ممکن است دارای روابط متقابل تقویت‌کننده یا حمایت‌کننده باشند. و یا این که هر کدام از این دو حالت در آینده برایشان پیش بیاید. یک چنین روابطی ممکن است وابسته به کنش مضاعف، چنگانه، متصل یا زمینه‌ای باشند. هرگونه کلیت خاص به لحاظ فضایی-زمانی، ناشی از یک زمینه‌ی جغرافیایی-تاریخی خاص است (مانند تلاقی گسترده‌تر کلیت‌ها در طبیعت، تاریخ و جامعه) و در فرآیند باز عطف شدن به آن چه درون و بیرون آن است می‌باشد. بر این اساس، هر کلیتی ذاتاً متحرک است و با اشکال، عناصر، نتایج و ترکیب‌اش در معرض تغییر مستمر می‌باشد. این تغییر، خود نتیجه‌ی علیت کل‌گرا در عمل است که درون زمینه‌ی کلی نفی متعین، رخ می‌دهد. بسکار می‌گوید؛ این تغییرات یا تعینات را باید به مثابه نفی‌ها یا حذف کردن‌های دگرگون‌ساز فهمید که به صورت ریتمیک اعمال می‌شوند و کل‌گرایانه تبیین می‌شوند و موضوع عامل علی قصدمند در عالم اجتماعی یا متأثر از آن هستند. تعین علی، متضمن اثر بخشی فرابالفعال، نفی دگرگون‌ساز، فرآیند فضامند-زمان‌مند، علیت کل‌گرا و حذف کردن قصدمندانه یا عاملیت است. که در این جا ماهیت E_4 لایه‌ای علیت در رئالیسم انتقادی دیالکتیکی نشان داده شد.

نوآوری بسکار این بود که اشکال متنوع دیگر بودگی در جهان را به صورت کل‌گرایانه فهم می‌کرد. او به دنبال این قضیه بود که چگونه تفاوت‌های واقعی در جهان با کل مرتبط است؟ در نظر بسکار، ساختمند کردن تفاوت، منوط به شیوه‌ای است که در کل عمل می‌کند. او به مفهوم "ناهمگون‌شناسی" ارجاع می‌

دهد. چیزی ناهمگون است که واجد رابطه‌ی تفاوت باموجود دیگر باشد. یا مشتمل بر عناصر تفاوت در خود باشد. ناهمگون شناسی با دیگر بودگی پیوند دارد که تفاوت واقعی بین زبان و موضوع آن، و یا دیگر بودگی وجود محض و غیرقابل تقلیل عالم را نشان می‌دهد. دیگر بودگی، به طرز معنا داری با وابستگی به غیر پیوند دارد. جایی که چیزی برای خود و یا در ارتباط با خود، واقعی نیست، در تقابل کامل با استقلال شی است و در جایی است که شی به معنای غیر واقعی، در ارتباط با خود یا موقعیت خود، به کار برده می‌شود. این وابستگی وقتی اتفاق می‌افتد که شی در یک رابطه‌ی ناقص با خود، مستلزم انفصالی بین آن چه هست و آن چه می‌تواند باشد، وجود داشته باشد. این انفصال بین آن چه شی اکنون هست و آن چه می‌تواند باشد، ناظر به موقعیت‌های زیر کلیت‌ها در یک کلیت جزئی یا بخشی است. در واقع اگر کلیت نبود، این انفصال نیز برای شی پیش نمی‌آمد، بین آن چه شی اکنون هست و آن چه شی در ذیل کلیت می‌تواند باشد. اگر این انفصال نبود، ناهمگونی نیز برای شی معنی نداشت. و با نبود ناهمگونی، دیگر بودگی و وابستگی به غیر هم برای شی پیش نمی‌آمد. در نبود این وابستگی، پیوندی هم برقرار نمی‌شد تا در نتیجه‌ی آن کلیتی وجود داشته باشد.

آن چه مورد تاکید بسکار است، حسی از دیگر بودگی واقعی یا تفاوت است که آن را در مراحل دیالکتیک‌اش پیگیری می‌کند؛ تفاوت می‌تواند حقیقتاً در "آنجا" در جهان M_1 (نا این همانی و غیر بودگی محض) وجود داشته باشد. یا ممکن است ذاتی هرگونه چارچوب دیالکتیکی به مثابه مقطع نفی یا شدن در دیالکتیک ۲ E باشد. باید در تمام تعابیر کلیت ۳ L، به ویژه در تعابیر کاملاً وحدت‌گرایانه‌ی غیر قابل تقلیل وجود داشته باشد و سازگار و مربوط به شیوه‌های اخلاقی ۴ D است (انفصال بین آن چه هست و آن چه می‌تواند باشد در ذیل کلیت، خودش بار اخلاقی دارد.) که با آن انسان‌ها زندگی خود را پیش می‌برند. (برای مثال این حکم که آزادی هر فرد، شرطی برای آزادی همگان است.) بسکار به این نتیجه می‌رسد که کلیت، اگر بخواهد بازتابی بر جهانی داشته باشد که معرف آن است، باید از تفاوت آغاز کند. او در جستجوی شیوه‌ی در هم آمیختگی اشیا در یک شرح دیالکتیکی از کلیت است. و یا می‌توان این گونه پرسید که تفاوتها، چگونه در "کل" سامان می‌یابند؟

فهم اشیا در فلسفه‌ی دیالکتیکی بسکار، منوط به این است که ما اشیا را در چند سطح متفاوت درک کنیم. یک سطح مربوط به خودشی است. و سطح دیگر مربوط به فهم آن شی در ذیل کلیت است. در واقع هر کلیتی، دارای سطوح مجزایی از هم می‌باشد که به رغم اتصال متقابل این سطوح، هر کدام هم دارای یک اهمیت مستقل می‌باشند و هم با سطوح دیگر در کل، پیوند دارند. و این یعنی یک پدیده، استلزام متفاوت، در سطوح متفاوت داشته باشد. سطوح در کل دلالت بر لایه بندی هستی‌شناختی دارند و ممکن است متضمن تفکر "عمودی" در حالت عمق ساختاری، با "افقی" در حالت پیامدهای علی جنبی ساختارها یا نظام‌ها بر یکدیگر باشند. (ایده‌ی سطوح در شرح اولیه‌ی بسکار از ماتریالیسم نیروهای نوظهور هم زمان، که به واسطه‌ی آن ذهن از ماده ظهور می‌یابد، حاضر است.)

حال با وجود ایده‌ی تفاوت و سطح بندی در کلیت، می‌بایست به چگونگی اتصال ضروری یا رابطه‌ی درونی بین این سطوح در کلیت پرداخت تا متوجه شویم چگونه اشیا به یکدیگر پیوندی خورند و یک موجود از طریق دیگری، به آثار خودش دست پیدا می‌کند. این مهم در کلیت رئالیستی انتقادی دیالکتیکی، از طریق مفهوم "وساطت" انجام می‌شود. "وساطت" در عالم اتفاق می‌افتد و در عالم هم قابل کشف است. با تاکید بر اتصالات مادی که بنیان تمایزات یا مقاطع و سطوح را رقم می‌زنند و به لحاظ علی

واجد تاثیرات خود، درون زمینه های فضایی- زمانی هستند. موجودات، تعیین کننده و واسط ساختارها و یا روابط اساسی اند. موجودات به سهم خود (یعنی در تفاوت و تمایزشان) و همچنین به مثابه مجاری میانجی گرانه ی غیر مستقیم نیروهای علی ساختاری یا تاریخی نیز مؤثراند. همین که موجودات در تشخیص و تمایزشان در کلیت، از طریق یکدیگر عمل می کنند و نتیجه ی آن ها محقق می شود، به خاطر واسط بودن آن ها برای یکدیگر در کلیت است. فرآیند جغرافیایی- تاریخی در کل واسط روابط در وحدت سه گانه ی زمان مند علیت، فضا و زمان است. برای مثال وساطت می تواند اشکال انضمامی خاص مثل "رسانه " با کیفیات فرآیندی و ریتمیک آن ها، مانند گشودگی فضا و زمان در دهکده ی جهانی و رسانه ای شدن روابط اجتماعی مدرن، برای مثال مجاز گرایی پسامدرنیستی یا پیامدهای نشانه گرایی غیر واقع نما را نیز در بر بگیرد. این چنین فرآیندهای رسانه ای اگر چه از وجود منحصر به فردی برخوردار هستند، اما خودشان سرتاسر، برای مثال به فرآیندهای کالایی شدن دنیای مدرن متصل هستند. و این همان عمل کردن موجودات از طریق یکدیگر در ذیل کلیت است و این که این موجودات، واسطه و میانجی برای نیروهای علی ساختاری و "کل" هستند. می توان گفت گذشته، واسط حال و آینده است. ساختار، واسط عاملیت (و یا بالعکس آن) است. ریتمیک، واسط علیت است و دیگر نمونه های فراوان از این دست که مفهوم "وساطت" را نشان می دهند. وساطت، هویت ها و فرآیندهای علی را پیوند می دهد و برای ایده ی نسبت گرایی وجودی، درون شرحی از کلیت، مفهومی اساسی است. مفهوم وساطت، توضیح می دهد که چگونه عامل انسانی یا تفکر یا پدیده های اجتماعی، در یک زمینه ی میانجی گرانه ی ساختار تاریخی علیت کل گرا ظهور می یابند. و این که چگونه پدیده هایی که مستقلاً قابل مطالعه اند، توسط فرآیندها، ساختارها و روابطشان، با یکدیگر مرتبط هستند .

در دیالکتیک بسکار به دلیل ماهیت واقعی موجودات، اشیای منفرد، بهره مند از روابط وحدت منظومه ای هستند، تا این همانی. در برگیرندگی کلیت، شکل اتصال دهنده ای است که امکان وساطت (مقطع تفاوت در اتصال) وجوه استقرار یافته منظومه ای را حفظ می کند. مثال برای تفکراست، که در وجه استقرار یافته ی آن، بصورتی منظومه ای در وجوه قرار دارد. لذت در بنیاد و سازه ی مشترک انسانی اهمیت پیدا می کند. بر این اساس ربط مندی منظومه ای بین معرفت شناسی و هستی شناسی وجود دارد. جایی که معرفت شناسی، شکلی از هستی شناسی است، ناشی از آن است و با آن مشترکاً عمل می کند. دربرگیرندگی در کلیت دیالکتیکی، متضمن یک رابطه ی مشترک فراگیر است. از اجزایش به دست می آید و حاوی آن هاست، که وابسته به رابطه واقعی وجوه فردی و همراه با استقلال نسبی بین آن ها، وساطت را امکان پذیر می سازد.