

## فصل یکم: رنالیسم انتقادی و فلسفه‌ی مارکسیستی

این فصل با مرور کوتاهی بر قسمتی از نوشته‌ی آلتوسر در *فلسفه‌ی مواجهه* آغاز می‌شود. علت چنین نقطه‌ی آغازی این است که الف. آلتوسر به بحرانی در مارکسیسم باور دارد که به نظر او در نهایت به خود مارکس و باقیمانده‌های «ایده‌آلیسم» روش‌شناختی الهام گرفته از هگل و فقدان هماهنگی و سازش بین دو عنصر علم و فلسفه در *سرمایه* او راه می‌برد. ب. در فصل چهارم از این نوشتار هنگام بحث پیرامون روشنی انداختن بر شالوده‌های فلسفی روش و مفاهیم مارکس به ناچار با آلتوسر و نقدهایی که به تجرید روش‌شناختی دارد و پاسخ‌هایی که با کمک باسکار می‌توان به او داد، روبرو خواهیم شد. بنابراین باید پیشاپیش با انتقادات آلتوسر به روش‌شناختی مارکسی تا حدودی آشنا شویم. پ. از آنجا که به باور من بسیاری از اندیشمندان مارکسی پس از آلتوسر، از جمله باسکار و دیالکتیسیست‌های نظام‌مند، در گفتگو با او و با گوشه‌ی چشمی به انتقادات او طرح‌های بازسازی و نوسازی گوناگون خود را پیشنهاد کرده‌اند، بنابراین طرح قسمتی از انتقادات آلتوسر برای ما اهمیت دارد تا موضوعیت بازسازی و نوسازی مارکسیسم و در این میان اهمیت رنالیسم انتقادی را در پرتو این انتقادات بهتر درک کنیم. این فصل با مروری کوتاه بر قسمتی از انتقادات آلتوسر آغاز می‌شود و در فصل چهارم بحث آلتوسر پیرامون مفاهیم «ذات» و «پدیدار» و روش‌شناختی مبتنی بر تجرید بیشتر بررسی و ارزیابی خواهد شد.

## «بحران مارکسیسم» و نیاز به باز(نو)سازی

آلتوسر در *ماتریالیسم مواجهه*<sup>۸</sup> در باره‌ی بحران مارکسیسم نوشته است و به نظر می‌رسد که با طرح شماری از دشواره‌های نظری به دنبال یافتن پاسخ است. یکی از موضوعاتی که به نظر می‌رسد آلتوسر از مدتها پیش با آن مشغول بوده است ارتباط علم و فلسفه در مارکس است که بنا به دیدگاه او از جمله باید در پرتو روش به کار گرفته شده در سرمایه بحث شود. آلتوسر در همین زمینه (علم و فلسفه در مارکس) تلاش‌های چشمگیری در *خوانش سرمایه*<sup>۹</sup> انجام داده است که در ادامه در فصل چهارم اشاراتی به آن خواهم داشت. موضوع دیگری که دل‌مشغولی آلتوسر را تشکیل می‌دهد «سیاست» یا موضوعاتی همچون دولت، ایدئولوژی، حزب، و به طور کلی «روبنا» است که در *فلسفه‌ی مواجهه* آنها را از جمله «محدودیت‌های جدی (مطلق) مارکس» برمی‌شمارد. این قسمت از بحث آلتوسر در این‌جا بررسی نمی‌شود و ارزیابی آن به فرصت دیگری موکول می‌گردد. آلتوسر در این کتاب از بحران نظری و پراتیک در مارکسیسم می‌نویسد و اعلام می‌کند که «امروز شرایط به گونه‌ای است که ما زیر سیطره‌ی قانون بحران باز مارکسیسم به سر می‌بریم... بحرانی چنان ریشه‌ای و ژرف که بهترین کمونیست‌ها را وادار می‌کند.... تا تن به آزمون واقعیت بسپارند».<sup>۱۰</sup>

<sup>۸</sup> Philosophy of the Encounter, Later Writings, 1978-87, Louis Althusser, Edited by Francois Matheron and Oliver Corpet, Translated with an Introduction by G. M. Goshgaria

<sup>۹</sup> Althusser, Louis ; Balibar, Etienne. Reading Capital. 1970

<sup>۱۰</sup> همان‌جا. آلتوسر در باره‌ی پاره‌ی نخست جلد یکم سرمایه و اصرار مارکس بر تلفیق فلسفه و علم در «آغازگاه» کتاب بر این نظر است که این تصمیم به مشکلاتی می‌انجامد مگر این که جسارت به خرج داده آن را فاقد اهمیت و اعتبار بدانیم و حتی اعلام کنیم که چنین تصمیمی مانع بروز تأثیراتی شده است که نگارش این کتاب در نظر داشته است. در ادامه به ناتمام ماندن جلد‌های دوم و سوم و سکوت عجیب مارکس در سالهای پایانی عمرش، و ناگهان سرریز شوق نوشتن دوباره در شکل نقد *برنامه‌ی گوتا*، را بیان می‌کند و این که مارکس بی هیچ رنجشی شاهد خاموش مخالفت رهبری حزب سوسیال‌دمکرات در انتشار این سند است. این در حالی است که او چهار سال پیش از این جنگ *داخلی فرانسه* را در دفاع از کموناردهای پاریزی به نگارش درآورده است. سخن آلتوسر این است که نظریه‌ی مارکس «درونی» طبقه‌ی کارگر است و زیر

اما نباید فراموش کنیم که موضوع مورد بررسی نوشتار پیش رو نظرات باسکار و دستگاه فلسفه‌ی علم او است که به نظر می‌رسد در برخی جنبه‌های روش-شناختی گفتگویی انتقادی را با آلتوسر پیش می‌برد. بنابراین چارچوب این نوشتار اجازهی آن را نمی‌دهد که بیش از اندازه‌ی معینی به نظرات انتقادی آلتوسر پیرامون ابهامات یا کمبودهای موجود در روش ارائه‌ی مارکس پردازیم (اگرچه اشارات او هم کوتاهند) اما هر کجا که اشاره به نظرات او در چارچوب یاد شده (بررسی نظرات باسکار) لازم افتد، به انتقادهای آلتوسر پرداخته خواهد شد. آنچه در فصل چهارم بحث خواهد شد به بعضی از این موضوعات می‌پردازد. گمان می‌کنم که امروز در موقعیتی هستیم که بتوانیم شالوده‌های

تاثیر این مبارزات شکل گرفته است و دگرگونی در شالوده‌های نظری او را هم بر همین اساس می‌سنجد. به طور کلی آلتوسر بر این نظر است که ایده‌الیسم حتی سرمایه را هم تعقیب می‌کند. دیرتر روشن می‌شود که منظور از این «ایده‌الیسم» توالی مقولات یا روش ارائه و عرضه‌داشت نزد مارکس است. زیرا آغازگاه فلسفی مارکس، ارزش، که باید بنا به درک فلسفی مارکس از علم، مفهومی ساده و مجرد باشد از پیشروی مناسب بحث جلوگیری کرده و اشتقاق مفاهیمی همچون پول، کار مجرد، استثمار و نظایر آن را دشوار می‌کند. این روش ارائه و عرضه‌داشت مارکس را وادار می‌کند تا کالا نبودن نیروی کار را در پرناتز بگذارد. نتیجه این می‌شود که فصل‌های مربوط به تکوین سرمایه‌داری، روز کاری و مبارزات طبقه‌ی کارگر همگی فاقد اتصالی درونی با فصل‌های آغازین کتاب هستند. در این جا به نظر آلتوسر شاهد جهش از سطح نظریه به سطح تاریخ هستیم آن هم بدون هیچ میانجی نظری. در ادامه به «خطاهای» محاسباتی و نظری مارکس در «مسئله‌ی تبدیل ارزش به قیمت تولید» اشاره‌ی گذرایی می‌کند و این که پیر سرافا و مکتب او به خطای مارکس پی بردند و علت خطا را هم در همان روش ارائه و آغازگاه مارکس یافتند. چه این آغازگاه، مقوله‌ی ارزش، حاوی معنایی غایت‌گرایانه است که کنترل مفاهیمی که باید در آن به نحوی از پیش مقرر شده جای بگیرند بسیار دشوار است. آلتوسر در ادامه روش بازسازی مفاهیم در سطح اندیشه و حرکت از سمت مجرد به مشخص (انضمامی) و به طور کلی مفهوم «تجربید» نزد مارکس را که از هگل به وام گرفته شده است و مفهوم خاص علم را نزد او شکل می‌دهد، در پیدایش این مشکلات مقصر می‌داند. از این منظر، منظر فلسفی-ایده‌الیستی-هگلی، علم نباید از امر انضمامی آغاز کند بلکه باید از امر مجرد بیاغازد. در حالی که به نظر آلتوسر، مارکس روش علم طبیعی مثلاً شیمی و فیزیک را می‌شناخت و به آن تکیه می‌کرد، اما همزمان با الهام از هگل تصور می‌کرد که مسائل علمی را باید به روش فلسفی توضیح داده و ارائه کند. به نظر آلتوسر، مارکس در نهایت هنگام بررسی مفاهیم مورد نظرش، از ایده‌ی هگل در باره‌ی علم، و همچنین روش او که متکی بر خودتکاملی مفهوم است و در واقع از خود دیالکتیک گسست. با این حال چنان آغشته به دریافت‌های هگلی خود بود که همچنان پس از بارها بازنویسی پاره‌ی یکم بر آغازگاه مجرد خود پایفشاری کرد.

بحث آلتوسر پیرامون هزینه‌ای که مارکس و مارکسیست‌ها بابت این روش دوگانه‌ی علمی-فلسفی/انضمامی-مجرد پرداخته‌اند را شاید در مطلب دیگری پیرامون روش مارکس در سرمایه پی بگیریم.

فلسفی مفاهیم مارکس را بهتر از آلتوسر بحث کنیم. اثبات این مدعا را تا حدودی در فصل چهارم پی می‌گیرم.

واقعیت این است که آلتوسر پرسش‌های درست و مناسبی طرح کرده است اما پرداختن به همه‌ی دشواره‌های نظری که او طرح کرده است و پسینیان تلاش کرده‌اند تا آنها را پاسخ بگویند در این نوشتار مقدور نیست. به طور کلی در پاسخ به پرسش‌های آلتوسر و در راستای بازسازی مارکسیسم دو گونه تلاش انجام شده است: الف. رنالیسم انتقادی که به رابطه‌ی بین فلسفه و علم می‌پردازد و تجرید روش‌شناختی.<sup>۱۱</sup> ب. دیالکتیک نظام‌مند که به بازسازی فلسفی-علمی سرمایه و بررسی رابطه‌ی هگل و مارکس مشغول بوده است. دغدغه‌ی این نوشتار بررسی رنالیسم انتقادی است اما در فصل چهارم بنا به اقتضای بحث گریزی هم به یکی از اعضای دیالکتیک نظام‌مند رابرت آلبریتون زده می‌شود و بحث کوتاهی در این باره هم ارائه می‌شود.

خود آلتوسر در جستجوی پاسخ به مسیر غریبی رفت که شاید در مطلب دیگری پیرامون «پسامارکسیسم» به او و مسیری که رفت بیشتر پردازم. اکثریت قریب به اتفاق شاگردان و علاقمندان فرانسوی<sup>۱۲</sup> او هم به پسامدرنیسم و پساساختارگرایی گرویدند و یا در ادامه‌ی آموزه‌های او به رویکردهای دمکراسی رادیکال، الهیات سیاسی، و یا رویکرد مواجهه و رخداد،<sup>۱۳</sup> و نظایر آن

<sup>۱۱</sup> برای ملاحظه‌ی تلاش برای بازسازی نظرات آلتوسر بر مبنای رنالیسم انتقادی نگاه کنید به اثر زیر:

Resch, Robert Paul. *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. 1992

<sup>۱۲</sup> پل هیرست، آلن بدیو، ژاک رانسیر، لاک لائو و موفه (که امتداد این سنت در کشورهای دیگرند) و دیگران.

<sup>۱۳</sup> همانطور که از عنوان کتاب «فلسفه‌ی مواجهه» پیدا است خود آلتوسر در نوشته‌های متأخر خود از بازسازی فلسفی مارکسیسم نومید شد و به ولونتاریسم مواجهه و رخداد گرایید. گرایشی که در *مکناول و ما* هم تاحدی قابل مشاهده است. بنابراین شاگردان و همکاران او همان مسیر آلتوسر متأخر را ادامه دادند.

گرایش یافتند. در مقابل، همانطور که در بالا اشاره شد شماری از اندیشمندان دیگر به ویژه در کشورهای انگلیسی زبان در نوعی گفتگو با او یا به جز آن بر اساس ضرورت زمان، به بازسازی اندیشه های مارکس در جنبه های گوناگونی روی آوردند. آنها همان راه آلتوسر را نرفتند و همان استراتژی پیشنهادی او را دنبال نکردند.<sup>۱۴</sup> این دیگران به نظر می رسد که در «مواجهه» با پرسشهایی که او طرح کرده ولی پاسخ های مناسبی برایشان نیافته بود، برنامه ی بازسازی و نوسازی نظریه های مارکس را پیش بردند. روی باسکار<sup>۱۵</sup> فیلسوف مارکسی سوسیالیستی است که بازسازی و نوسازی یک فلسفه ی رئالیستی از علم را انجام داده است و جا به جا تلاش کرده است تا شالوده های فلسفی پژوهش و مفاهیم علمی مارکس را تصریح ببخشد، چیزی که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. شمار دیگری از مارکسی ها به بازسازی سرمایه مارکس و روش او در این کتاب پرداختند. در میانه ی کار، راه این گروه با راه باسکار تلاقی کرد و شماری از مفاهیم باسکار به شکل آشکار یا پنهان در نوشته های این گروه از جمله رابرت

<sup>۱۴</sup> منظورم مارکسیست هایی نظیر تونی اسمیت، رابرت آلبریتون، کریستوفر آرتور، موشه پوستان، رویتون و ویلیامز، توماس سکین و بسیاری دیگران است.

<sup>۱۵</sup> Roy Bhaskar A realist theory of science, 1975.

Roy Bhaskar The possibility of naturalism, a philosophical critique of the contemporary human sciences 1979.

Roy Bhaskar Scientific realism and human emancipation, 1986

Roy Bhaskar Harré and his critics, essays in honour of Rom Harré with his commentary on them 1990

Roy Bhaskar Dialectic, the pulse of freedom 1993

Roy Bhaskar From east to west, odyssey of a soul, 2000

Interdisciplinarity and climate change, transforming knowledge and practice for our global future 2010

Roy Bhaskar Philosophy and the idea of freedom 2011

Roy Bhaskar From science to emancipation, alienation and the actuality of enlightenment 2012

Roy Bhaskar Reflections on metaReality, transcendence, emancipation and everyday life 2012

آلبرتون، کریستوفر آرتور و دیگران راه یافت. خوشبختی ما این است که این سنت دوگانه را می‌شناسیم و امکان آن را داریم که برای درک مفاهیم اقتصاد سیاسی فلسفی مارکس به شیوه‌هایی پیچیده‌تر، علمی‌تر، و همزمان منسجم‌تر (و البته گاهی مناقشه‌برانگیز) از این نوآوری‌ها استفاده کنیم. امروز می‌دانیم که یک فلسفه‌ی منسجم و جامع مارکسیستی وجود ندارد، چه مارکس اندیشمندی بود همواره در تکامل و به بیان خودش راه سنگلاخی علم اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و نقد آن را می‌کوبید و هموار می‌کرد. او بیش از آن که مشغول کاویدن در مبناهای فلسفی پژوهش علمی و نظری خود باشد مشغول تلاش علمی برای درک و توضیح ابژه‌ی خاص مطالعه‌اش، اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری، و از این راه نقد آن و کارکردهایش و همزمان کشف امکان‌های بالقوه‌ی دگرگونی و زوال آن بود. می‌دانیم که مارکس قصد داشت تا روش خود در سرمایه را که از علم منطق هگل الهام گرفته است، در چند ورق توضیح دهد،<sup>۱۶</sup> چیزی که متأسفانه هرگز موفق به انجامش نشد. از همان هنگام دغدغه و بحث‌های گسترده‌ای پیرامون فلسفه‌ی علم و موضوعات مربوط به روش‌مندی در بین مارکسی‌ها وجود داشته است. نخستین کسی که به نحوی جدی به ایجاد و ساخت فلسفه‌ی علم ماتریالیستی و دیالکتیکی مبادرت ورزید انگلس بود.<sup>۱۷</sup> به جز او پلخانوف و در بین‌الملل دوم کائوتسکی را هم باید برشمرد که تلاش می‌کردند با رویکرد فلسفی، اما دترمینیستی، به مسائل برخورد کنند.<sup>۱۸</sup> در ادامه و در واکنش به سنت بین‌الملل دوم شاهد تلاش‌های لوکاج، کرش، گرامشی و دیرتر سارتر هستیم که نظریه‌هایشان را مارکسیسم پراکسیس نامیده‌اند.<sup>۱۹</sup> به

<sup>۱۶</sup> نگاه کنید به کریستوفر آرتور: سرمایه و دیالکتیک جدید ترجمه فروغ اسدپور نشر پژواک ۱۳۹۲؛ مایکل لیوویتز: فراسوی سرمایه به ترجمه‌ی همین قلم (در دست انتشار).

<sup>۱۷</sup> فردریش انگلس: دیالکتیک طبیعت ۱۹۷۲

<sup>۱۸</sup> نگاه کنید به: روی باسکار ۲۰۱۱ و جاناتان ژورف

Joseph, Jonathan, Hegemony, a realist analysis, 2002

<sup>۱۹</sup> همان جا.

جز این گروه‌ها، آلتوسر<sup>۲۰</sup> را هم باید به مثابه فیلسوف و نظریه پرداز برجسته‌ی مارکسیست برشمرد. او تلاش کرد تا با برخورد به کاستی‌های سنت مارکسیستی و از راه خوانش سرمایه، فلسفه‌ی مارکسیستی نسبتاً منسجمی تدوین کند اما سرانجام از انجام آن چشم پوشید و همانطور که در بالا یادآوری کردم اصولاً به مسیر دیگری رفت. روی باسکار مدعای بسیار بزرگی را در کتاب دیالکتیک<sup>۲۱</sup> خود پیش می‌کشد مبنی بر این که امیدوار است به آرزوی مارکس در زمینه‌ی توضیح روش کاربردی‌اش در سرمایه جامه‌ی عمل پوشانده باشد چیزی که در قسمت دیگری از معرفی آرای او به آن پرداخته خواهد شد. فارغ از موافقت یا مخالفت با این مدعای او به جا است یادآوری کنم که بسیاری از مارکسیست‌ها از دستگاه‌های مفهومی او برای توضیح مفاهیم مارکسی و به جز آن پژوهش‌های دیگری استفاده کرده‌اند.<sup>۲۲</sup> اما این استفاده‌ها یا عدم آنها بدون بحث و مناقشه نبوده است.

برای روشنی انداختن بر این بحث‌ها بهتر است ابتدا بپرسیم آیا اصولاً در پژوهش‌های اجتماعی و نظری نیازی به فلسفه و خودآگاهی فلسفی هست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت باشد. زیرا که انسان‌ها و به‌ویژه پژوهشگران علوم اجتماعی به میانجی دستگاه‌های مفهومی خاصی با جهان مواجه می‌شوند و این دستگاه‌های مفهومی دارای معنای تلویحی فلسفی هستند. مثلاً تصور کنید پژوهشگری را که به وجود جامعه اعتقاد ندارد و چنین می‌اندیشد که جامعه چیزی نیست مگر حاصل جمع کنش‌های فردی آدمها. چنین پژوهشگری شاید خود به دستگاه فلسفی-مفهومی کاربردی‌اش آگاه نباشد اما رنالیسم انتقادی به او خواهد گفت که روش پژوهش او بر هستی‌شناسی اتمیستی و فردگرایی

<sup>۲۰</sup> Louis Althusse, Etienne Balibar: Reading Capital, 1970

<sup>۲۱</sup> Roy Bhaskar Dialectic, the pulse of freedom 1993

<sup>۲۲</sup> همانطور که پیشتر یادآوری شد از جمله‌ی این افراد می‌توان به رابرت آلبرتون، کریستوفر آرتور، آکس کالینیکوس، شان کریور، جاناتان ژوزف و دیگران اشاره کرد.

جامعه‌شناختی استوار است. به این ترتیب فلسفه با روشنی انداختن بر مفاهیم فلسفی و مطالعه‌ی روش‌های پژوهشی آنان، این قشر مهم اجتماعی (دانشمندان و پژوهشگران) را به تامل در باره‌ی روش‌شناسی و چارچوب مفهومی‌شان وامی‌دارد. همین برخورد انتقادی با علم و خودآگاهی فلسفی دانشمندان و پژوهشگران می‌تواند دارای پیامدهای مهم اجتماعی و سیاسی باشد. حال که می‌دانیم پژوهش‌های اجتماعی هم به چارچوب‌های فلسفی نیاز دارند، در این صورت باید پرسید که به چه نوع فلسفه‌ای نیاز داریم؟ پاسخ احتمالا این است که ما به آن نوع دستگاه مفهومی - فلسفی و روش‌شناختی نیاز داریم که بتواند به نحوی منسجم و نظام‌مند در مناقشات علمی و پژوهشی و پیامدهای اجتماعی - سیاسی آنها به ما کمک کند. این کمک لازم است تا بتوانیم توضیحات اجتماعی و علمی بهتر، جامع‌تر و کمتر متناقضی نسبت به توضیحات «رقیب» ارائه کنیم و در ضمن به امکانات بالقوه‌ی رهایی‌بخش موجود در وضعیت هم پی ببریم. شاید پس از این باید پرسید که آیا امروز یک فلسفه‌ی مارکسیستی/مارکسی منسجم و جامع در دست داریم یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد پرسش بعدی این خواهد بود که آیا باید دست به کار ساخت یک فلسفه‌ی مارکسیستی شد یا نه؟ و اصولا منظور از ساخت یک فلسفه‌ی مارکسیستی چیست؟ و آیا ساخت چنین فلسفه‌ای اصولا ممکن است؟ به برخی از این پرسش‌ها نمی‌توان پاسخ قاطع و یک بار برای همیشه‌ای داد، اما به جای آن می‌توان بحث‌های رایج را تا حدودی که در چارچوب این نوشته ممکن است، طرح کرد. در ضمن می‌توان به برخی از پرسش‌های طرح شده در بالا پاسخی نسبتا سراسر است ارائه کرد.

در این باره که آیا اصولا برای انجام پژوهش‌های اجتماعی نیازی به فلسفه و ابزارهای مفهومی آن داریم یا خیر، باسکار می‌نویسد که معمولا حتی دانشمندان علوم طبیعی هم بی این که خود بدانند از اصول هستی‌شناسی رئالیستی تبعیت می‌کنند و به نحوی تلویحی مفاهیم فلسفی رئالیستی را در کارهای خود استفاده



می‌کنند اگرچه شاید نتوانند آنها را به نحوی صریح فرموله کنند. پژوهشگران علم اجتماعی هم به همین ترتیب در تحقیقات خود به نحوی تلویحی به اصول هستی‌شناسی و روش‌شناسی خاصی پایبندی نشان می‌دهند که بنا به رویکردهای متفاوت‌شان متغیر است. به عنوان مثال پژوهشگری که علم ژنتیک را برای توضیح عمل دزدی یا قتل یا فقدان تمرکز حواس (بیش‌فعالی) در کودکان دبستانی به کار می‌برد، رویکردی بیولوژیستی و تقلیل‌گرا به مسائل پیچیده‌ی اجتماعی دارد که با پیچیدگی جهان اجتماعی سازگار نیست. این پژوهشگر در واقع در سطح بیولوژیک متوقف می‌شود و نمی‌خواهد یا نمی‌تواند به سطوح عالی‌تر پژوهش بپردازد، سطوحی همچون ساختار جامعه، ساختار مدرسه، ساختار خانواده، سیاست‌گذاری‌های دولت و نظایر آن. هستی‌شناسی این پژوهشگر نه لایه‌مند و پیچیده که مسطح و بیولوژیک است. یا پژوهشگران اقتصادی که بحران‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه را با رفتارهای فردی انسان‌ها توضیح می‌دهند دارای هستی‌شناسی فردگرا و اتمیستی هستند و همه چیز را در نهایت به «اتم»‌های انسانی و نیت و منظور آنها فرومی‌کاهند. با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که دانشمندان و پژوهشگران علمی (خواه علوم طبیعی و یا علوم اجتماعی) همه به نحوی تلویحی با اتکاء به نوعی فلسفه و مفاهیم فلسفی پژوهش می‌کنند. اما از یک چنین وضعیتی نمی‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی رویکردها به یکسان ارزشمند و مفیداند. یک فلسفه‌ی علم رنالیستی-انتقادی در این قبیل موارد می‌تواند بر بحث‌های روش-شناختی، چارچوب مفهومی و رویکرد هستی‌شناسانه‌ی دانشمندان و پژوهشگران روشنی بیندازد، و به این ترتیب ابزار مناسبی در اختیار ما قرار دهد برای این که بتوانیم دستگاه مفهومی علوم و پژوهشگران اجتماعی را بحث و بررسی کنیم. همانطور که باسکار می‌گوید نیاز به فلسفه (به‌ویژه فلسفه‌ی علم) برای مونیتور کردن فعالیت‌های مونیتورینگ علمی، یا به عبارتی برای تامل بر تاملات علمی لازم است. به این معنا اگر بنا به فرض دانشمندان و پژوهشگران

علمی دانش و شناخت دست اول در باره‌ی ابژه‌های تحقیق خود فراهم می‌کنند. فلسفه‌ی علم هم دانش و شناخت دست دومی در این مورد به دست می‌دهد. دانشمندان ساختارها و سازوکارهای ابژه‌های تحقیق خود را شناسایی می‌کنند و فلسفه‌ی علم دستاوردهای این شناخت را به نحوی انتقادی منظم، مفهوم‌مند و نظام‌مند می‌کند. پاسخ به این پرسش که آیا امروز فلسفه‌ی مارکسیستی منسجم و جامعی در دست داریم این است که طرح‌ها و خطوط راهنمایی در دست هست اما یک فلسفه‌ی منسجم و جامع مارکسیستی نداریم. در این باره که آیا باید دست به کار ساخت یک فلسفه‌ی مارکسیستی شد توافق نظر همگانی وجود ندارد. عده‌ای بر این نظرند که چنین چیزی ممکن نیست زیرا که مشغله‌ی مارکسیسم مطالعه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری است و خود نمی‌تواند فلسفه‌ی علمی از آن خود تدوین کند. بنابراین به نظر این عده، مارکسیست‌ها می‌توانند از فلسفه‌ی علم باسکار استفاده کنند. عده‌ای دیگر بر این نظرند که با این که باسکار نظام مفهومی منسجم و جامعی در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم به دست داده است با این حال ساخت فلسفه‌ی علم مارکسیستی می‌تواند در دستور کار باشد. زیرا که این طرح باید از مفاهیم مارکسی و رشد قابلیت‌های درونی آنها آغاز کند و مفاهیم باسکار را به عنوان ابزار کمکی و فرعی به کار بگیرد. یعنی باید با تکیه بر مفاهیم خود مارکس (کدام مارکس؟ مارکس سرمایه؟ مارکس گروندریسه؟ مارکس ایدئولوژی آلمانی؟ مارکس تزهایی در باره‌ی فوئرباخ؟ آیا ترکیب و سنتزی از این مارکس‌ها و فلسفه‌های آنها ممکن است؟)<sup>۲۳</sup> بتوان هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علمی و فلسفی مارکسیستی را در قالب یک فلسفه‌ی (علم) تدوین کرد. البته این افراد نمی‌گویند که چرا تاکنون چنین کار سترگی به انجام نرسیده است.

<sup>۲۳</sup> باسکار در کتاب زیر تلاش کرده است تا سنتزی از رشد و تکامل فلسفی مارکس به دست بدهد:

روشن است که مارکس و مارکسیست‌ها همواره به نحوی گاه تلویحی و گاه تصریحی به فلسفه و فلسفه‌ی علم پرداخته‌اند. دست‌کم می‌دانیم که مارکس در *تزهایی در باره‌ی فوئرباخ، ایدئولوژی آلمانی، دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴*، *گروندریسه و سرمایه* و موارد دیگر از دیدگاه‌های فلسفی و روش‌شناختی و حتی فلسفه‌ی علم مورد نظرش به نحوی تلویحی سخن گفته است. به جز هگل از فیلسوفان دیگری نیز اینجا و آنجا یاد کرده و وام خود را به ایشان بیان کرده است. با این همه می‌دانیم که او یک فلسفه‌ی جامع و منسجم علم تدوین نکرد همانطور که روش خود در *سرمایه* را نیز توضیح نداد.<sup>۲۴</sup> آن مکتبی هم که به نام ماتریالیسم دیالکتیک شناخته می‌شد پس از فروپاشی شوروی دستخوش اضمحلال شد (و پیش از آن در بخش بزرگی از مارکسیسم کشورهای اروپایی). در قسمت زیر به نحوی خلاصه به بخش کوچکی از این بحث‌ها می‌پردازم.

مختصری در باره‌ی بحث‌های انجام شده در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم مارکسیستی و

### رنالیسم انتقادی

اندرو براون<sup>۲۵</sup> از کسانی همچون پوپر، کون، لاکاتوس، فایراباند، Popper، Kuhn; Lakatos, Feyerabend به مثابه فیلسوفان مطرح در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم نام می‌برد که نفوذ زیادی بر بحث‌های روش‌شناسی علمی اعمال کرده‌اند. به نظر او، آلتوسریسم، و سپس مارکسیسم باز (open Marxism) و پسامارکسیسم هم نتوانستند به این نفوذ پاسخ مناسبی بدهند. اما رنالیسم

<sup>۲۴</sup> تلاش‌هایی در کتاب مارکسیسم و رنالیسم انجام شده است تا نظرات انگلس هم با دقت و توضیح بیشتری در پرتو رنالیسم انتقادی مطرح شوند. نگاه کنید به:

Sean Creaven: *Marxism and realism: a materialistic application of realism in the social sciences* 2000

<sup>۲۵</sup> Andrew Brown: chap. 1. What contemporary Marxism can learn from critical realism, in *Critical Realism and Marxism*, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002.

انتقادی با نقد این فلسفه‌های قدیمی راه را برای مارکسیست‌ها باز کرده است. براون در همین رابطه می‌افزاید که. «دیالکتیک جدید»<sup>۲۶</sup> هم با همه‌ی دستاوردهایش، مفاهیم فلسفی مشخصی را برای کسانی که در دانشگاه‌ها کار پژوهشی انجام می‌دهند ارائه نمی‌کند. در حالی که شمار زیادی از مارکسیست‌ها و از جمله بخشی از خود دیالکتیسیست‌های نظام‌مند از دستاوردهای رنالیسم انتقادی استفاده می‌کنند. جان‌اتان ژورف<sup>۲۷</sup> در این رابطه می‌گوید که رنالیسم انتقادی علاوه بر نقد نسخه‌های گوناگون پوزیتیویسم، فلسفه‌های پراکسیس محور یا بین‌سوزه‌ای را هم نقد می‌کند. به نظر او آثار آغازین روی باسکار داربست فلسفی مفیدی برای مارکسیست‌ها به منظور پژوهش در باره‌ی جامعه فراهم کرده‌اند. به نظر او فلسفه از علم جدا است و چنان‌چه خواهان فراهم آوردن امکانی برای یک درک انتقادی از علم هستیم باید این تمایز را به رسمیت بشناسیم. این تمایز به ما می‌گوید که فلسفه‌ی مارکسیستی به معنای اخص کلمه نداریم. زیرا که مارکسیسم نظریه‌ای است برای پژوهش و مطالعه‌ی جامعه، و کارش هم تولید هستی‌شناسی علمی و شناخت مناسبات اجتماعی است و این نیز در وهله‌ی بعدی نیازمند نوعی هستی‌شناسی فلسفی است. علم و مارکسیسم هر دو پراتیک‌های اجتماعی‌اند. تفاوت اینجاست که فلسفه در معنای مستقیم خود مطالعه‌ی جامعه نیست بلکه مطالعه‌ی علم و دیگر پراتیک‌های شناختی است. مارکسیسم و فلسفه به این معنا از هم متفاوت‌اند زیرا مشغله‌ی آنها تولید انواع متفاوتی از شناخت است. مارکسیسم دانش و شناخت درجه اول تولید می‌کند و فلسفه دانش و شناخت درجه دوم، زیرا دانشی است در باره‌ی دانش تولید شده در باره‌ی جامعه. در ضمن بسیار لازم است آن دست تلاش-هایی را نقد کرد که قصد دارند مارکسیسم و فلسفه را زیر نام فلسفه‌ی

<sup>۲۶</sup> نگاه کنید به کتاب آرتور: دیالکتیک جدید و سرمایه. ترجمه‌ی فروغ اسدپور نشر پژوهش ۱۳۹۲.

<sup>۲۷</sup> Jonathan Joseph: Joseph, Jonathan, Hegemony, a realist analysis, 2002

پراکسیس با هم مخلوط کنند. مثلا لوکاچ<sup>۲۸</sup>، کرش<sup>۲۹</sup>، گرامشی<sup>۳۰</sup>، سارتر و نظایر آن.<sup>۳۱</sup> با این که مارکسیسم پراکسیس خود را همچون شورشی علیه دیدگاه مکانیکی «مارکسیسم ارتدوکس» می‌داند اما خود نیز جدول غایت‌مدارش را بر مارکسیسم تحمیل می‌کند طوری که تاریخ به فرایند تصدیق دانش ابژکتیو یا آگاهی طبقاتی تبدیل می‌شود. یعنی مارکسیسم پراکسیس محور، غایت‌گرایی ابژکتیو را با غایت‌گرایی سوژکتیو پاسخ می‌دهد. خواه دیدگاه‌های مکانیکی، پوزیتیویستی و دترمینیستی تکامل‌گرای ماتریالیسم دیالکتیکی ارتدوکس را بپذیریم یا نظر کرش را بپذیریم که «ظهور نظریه‌ی مارکسیستی در قالب‌های هگلی-مارکسیستی فقط سویه‌ی دیگر برآیند جنبش واقعی پرولتری است»<sup>۳۲</sup> به هر حال یک چارچوب فلسفی از پیش آماده را بر ماتریالیسم تاریخی تحمیل کرده‌ایم و این به معنای از پیش رد کردن پژوهش روابط تاریخی واقعی است. چه کرش در این‌جا تلاش دارد تا مارکسیسم را به دیدگاه یا جهان بینی یک سوژه تبدیل کند و این خطای سنت تاریخ‌گرایی است.

ستیو فلیت‌وود<sup>۳۳</sup> در این باره بر این نظر است که چون رنالیسم انتقادی بر فلسفه متمرکز است بنابراین رابطه‌ی مارکسیسم و رنالیسم انتقادی هم در همین سطح است. مارکسیست‌ها رنالیسم انتقادی را به دلیل فقدان نظریه و پراتیک سیاسی نقد می‌کنند و یا بدتر از آن می‌گویند که به نظریه‌های پسامارکسیستی خوراک می‌رساند در حالی که رنالیسم انتقادی بیش از هر چیز

<sup>۲۸</sup> نگاه کنید به: تاریخ و آگاهی طبقاتی: گئورگ لوکاچ ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده. ۱۳۷۸

<sup>۲۹</sup> Karl Korsch Marxism and Philosophy, 1923

<sup>۳۰</sup> Antonio Gramsci Prison Notebooks 1971

<sup>۳۱</sup> Jonathan Joseph: Five ways in which critical realism can help Marxism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap.2.

<sup>۳۲</sup> همان‌جا.

<sup>۳۳</sup> Steve fleetwood: Critical realism: augmenting Marxism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap. 1.

یک فلسفه‌ی علم است. با این که مارکسیست‌ها هم به فلسفه‌ی علم پرداخته‌اند اما موفق نشده‌اند که یک فلسفه‌ی جامع و منسجم علم تدوین کنند. افرادی همچون Sean Patrick Murray (1979)، David-Hillel Ruben (1988)، Sayer (1983)، Jindrich Zeleny (1980) را می‌توان در این راستا نام برد. اما نوشته‌های آنها بیشتر تکرار گفته‌های مارکس بوده است تا تشریح جدی فلسفه‌ی علم مارکسی و در ضمن نتوانسته‌اند به حملات پوزیتیویسم، پسامدرنیسم و پساساخت‌گرایی پاسخ درخوری بدهند. اما یک فلسفه‌ی علم نظیر آنچه روی باسکار تدوین کرده است می‌تواند به پراتیک سیاسی و نظریه‌های مارکسی کمک موثری بکند. فلیت‌وود<sup>۳۴</sup> در همین رابطه به بحث‌های مربوط به «قانون گرایش نزولی نرخ سود» در میان مارکسیست‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد که رنالیسم انتقادی با تمایزی که بین دو مفهوم قانون و گرایش ایجاد کرده است می‌تواند به شفاف شدن منظور مارکس کمک برساند. از آنجا که هنوز مفاهیم رنالیسم انتقادی را برای خواننده‌ای که احتمالاً برای بار نخست با آنها آشنا می‌شود، توضیح نداده‌ام، این قسمت از اشارات کوتاه فلیت‌وود را همچون ضمیمه بر فصل چهارم می‌افزایم تا خواننده بتواند با در نظر داشتن ابزارهای نظری و دستگاه مفهومی رنالیسم انتقادی با این بحث مواجه شود.

جان مایکل رابرتس<sup>۳۵</sup> از این ایده دفاع می‌کند که اگر قرار بر داشتن فلسفه‌ای مارکسیستی است، مارکسیسم خود باید این کار را انجام بدهد. رابرتس البته تصدیق می‌کند که مفاهیمی همچون ژرفا، علیت، لایه‌مندی، نیروها/قدرت‌ها و

<sup>۳۴</sup> Steve Fleetwood: Critical Realism: augmenting Marxism in "The Marriage of Critical realism and Marxism", in Critical Realism and Marxism. Edited by: Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts. 2002

<sup>۳۵</sup> John Michael Roberts: Marxism does not require the services of critical realism, in Critical Realism and Marxism, ed. By Andrew Brown, Steve Fleetwood and John Michael Roberts 2002. Chap. 1.

دیگر مفاهیم فلسفه‌ی علم باسکار به مارکسیسم کمک بزرگی کرده‌اند. اما رشد یک فلسفه‌ی علم کامل اصولاً چیزی است که انگلس هم برای خاطر آن تلاش کرده است در حالی که باسکار به آن اشاره‌ای نکرده است.<sup>۳۶</sup> بعد هم نباید مفاهیم رنالیسم انتقادی همچون ظرفی از پیش آماده وسط گذاشته شوند تا مفاهیم مارکسی به درون آن ریخته شوند. برای گسترش افق مارکسیسم می‌توان ایده‌های دیگر را به کار گرفت اما شکل و محتوایشان باید تغییر کند. بنابراین ابتدا بینش‌های خود مارکس را باید گسترش بدهیم و در این رابطه از وولوشینوف<sup>۳۷</sup> V. N. Voloshinov و<sup>۳۸</sup> E. V. Pashukanis یاد می‌کند. به نظر او هر گونه رشد و تکامل نظریه‌ی مارکس باید با دست کم دو شالوده‌ی نظریه‌ی مارکسیستی سازگار باشد: ماتریالیسم تاریخی و کاربست ماتریالیسم تاریخی بر نقد اقتصاد سیاسی. رابرتس بدون توضیح بیشتری در این زمینه به نکته‌ی بعدی مورد نظرش می‌پردازد و می‌افزاید که به نظر او رنالیسم انتقادی زیر تاثیر کانت است. ابتدا از این رو که رنالیسم انتقادی یک نظریه‌ی اجتماعی استعلائی است. هدف رنالیسم انتقادی این است که «قدرت‌های علیتی» زیرین در ابژه‌ها را با روش طرح پرسش رو به عقب یا به بیانی عمیق‌تر کاویدن retroduction شناسایی کند. این نوع تجرید به نظر رنالیست‌های انتقادی لازم است تا به خصوصیات درونی ابژه یعنی همان قدرت‌های علیتی آن دست یافت. با دست یافتن به این هسته‌ی اصلی حالا امکان آن هست که تاثیرات و عملکرد آن را در نظام باز و سطح انضمامی‌تر بحث سنجد و به این ترتیب نتایج

<sup>۳۶</sup> باسکار در کتاب زیر بحث فشرده‌ای در باره‌ی همه‌ی سنت فلسفی در مارکسیسم انجام می‌دهد و کمبودهای آنها را برمی‌شمارد که شامل انگلس هم می‌شود.

Roy Bhaskar Philosophy and the idea of freedom 2011

<sup>۳۷</sup> Vološinov, V. N. Marxism and the philosophy of language 1986

<sup>۳۸</sup> Pashukanis: selected writings on Marxism and law Pašukanis, Evgenij Bronislavovič

1980

عمل فراپدیداری آن را مطالعه کرد. اما این روش به نظر رابرتس کانتی است. زیرا که رتالیست‌های انتقادی باور دارند که این اندیشه است که واقعیت‌های زیرین را کشف می‌کند. آنها میل دارند که به فراسوی جهان آن چنان که بر ما پدیدار می‌شود بروند زیرا که پدیدارها معمولا واقعیت را از نظر پوشیده می‌دارند و تصویر واژگونه‌ای از آن به دست می‌دهند. به شیوه‌ی کانتی باور دارند که فقط اندیشه در فاصله‌ای مناسب از تاثیر منحرف‌کننده‌ی پدیدارها می‌تواند واقعیت را پژوهش کند. به این ترتیب به لحاظ نظری نوعی دوگانگی بر واقعیت تحمیل می‌شود. یعنی امکان دست‌یابی به سرشت این واقعیت فقط از راه سوژه-ی عقلانی میسر است.

رابرتس رتالیسم انتقادی را کانتی می‌داند زیرا که رتالیست‌های انتقادی خرد را در نهایت وسیله‌ی دانستن و شناخت می‌دانند و نوعی دوگانگی بر ابژکتیویتی و سوژکتیویتی تحمیل می‌کنند و آنها را از هم جدا می‌پندارند. در حالی که هگل از به هم پیوستگی ذات و پدیدار نوشته است و گفته است که ذات باید پدیدار شود اگرچه پدیدار همان ذات نیست. ذات پدیدار می‌شود و این به معنای آن است که حتی توهمات ما هم در باره‌ی ابژه جنبه‌هایی از واقعیت هستند. بنابراین تجربه‌ی سوژکتیو ما از ابژه اساسا در یک رابطه‌ی ضروری با آن قرار دارد. یعنی شناخت و دانش، ابژه‌ی در خود را به این یا آن شکل بازتاب می‌دهد. مثلا وقتی مارکس در *گروندریسه* در باره‌ی جمعیت می‌نویسد آن را مقوله‌ای می‌داند که در ارتباط با روابط اجتماعی تعیین‌کننده‌ی ای همچون سرمایه و نیروی کار قرار دارد، همین روابط اجتماعی تعیین‌کننده خود از راه تجریدهای ساده‌تری تعیین می‌شوند و پس از برگشت از این تجریدهای ساده به سمت مقوله‌ی جمعیت حالا این مقوله را بهتر می‌توان درک کرد و انحراف و بازتاب یافتگی آن روابط اجتماعی را درون مقوله‌ی جمعیت دید. فقط حالا مقوله‌ی جمعیت را می‌توان وجهی درونی از یک تمامیت تعیین‌کننده و معین



دید. در نتیجه مفهوم جمعیت آغاز تحلیل نیست بلکه نتیجهی آن است. یعنی تعیین‌های مختلف حک شده درون مفهوم جمعیت را فقط وقتی می‌توان درک کرد که درون مفاهیم تعیین کننده‌تری که یک تمامیت نظام‌مند را می‌سازند جای گرفته باشد. بنابراین تجرید هم یک پیشروی رو به جلو است چون مقوله-ی جمعیت به این ترتیب درون یک تمامیت بسته‌ی نظام‌مند جای می‌گیرد. هم یک حرکت رو به عقب است چون جمعیت اکنون با نگاهی معطوف به عقب یک جنبه یا یک شکل اجتماعی از شکل‌های مختلف آن تمامیت پیچیده و انضمامی است. به همین دلیل هم آنچه که خلق می‌کنیم به لحاظ روش‌مندی همانطور که کریستوفر آرتور می‌گوید حرکتی دایره‌وار است. به نظر رابرتس، رئالیسم انتقادی در زمینه‌ی رابطه‌ی بین ساده و پیچیده هم مشکل دارد. مثلاً آنها، رئالیست‌های انتقادی، اصرار دارند که ابتدا ساختار ساده و مجرد یک قدرت علیتی را ایزوله کنند و سپس تحلیل را در سطح اندیشه‌ی خود به مراحل پایین-تری از تجرید سوق بدهند تا تجلی‌های پیچیده‌تر و انضمامی‌تر آن قدرت علیتی را مطالعه کنند. خصوصیت روش آنها حرکت در اندیشه از سمت الگوی ساده به سوی الگوی پیچیده‌تر است. عنصری که این حرکت را به هم وصل می‌کند اندیشه یا قلمرو گذراست. اما این حرکت «اندیشیدن» را با «واقعیت» اشتباه می‌گیرد زیرا چنین می‌پندارد که اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند واقعیات پیچیده را بازتاب می‌دهند. به علاوه رئالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است. یعنی رئالیسم انتقادی فقط حاوی یک حرکت ساده‌ی تک‌راستایی از مجرد به پیچیده است و ساده و پیچیده را آنطور که علی شمس‌آوری<sup>۳۹</sup> در نظر داشته،

<sup>۳۹</sup> Ali Shamsavari, *Dialectics and social theory, the logic of capital*. 1991

بازتولید نمی‌کند. با این که رابرتس هیچ توضیحی پیرامون نظر خود در باره‌ی رابطه‌ی مفهوم ساده و مفهوم پیچیده با واقعیت نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد که منظور او این باشد که واقعیت یک‌پارچه است و واقعیت در کلیت خویش عمل می‌کند و این ما هستیم که به ناچار مجبوریم جهان را تکه تکه کنیم تا به شناخت از آن نائل شویم. بنابراین احتمالاً به نظر او باید بتوانیم این تمایز را در نظریه‌هایمان هم بیان کنیم.

به این ترتیب بنا به نظر رابرتس عمیق‌تر کاویدن retroduction فقط حرکتی رو به جلو و فاقد حرکتی رو به عقب است. در حالی که نزد هگل می‌بینیم که ذات ضرورتاً باید پدیدار بشود و تجربه‌ی سوژکتیو در ارتباط درونی با خود ابژه است و جدا از آن مطرح نیست. هیچ جدایی مطلق بین جهان ابژکتیو و تجربه‌ی سوژکتیو ما از آن وجود ندارد. اگرچه این تجربه فقط بخشی از جهان را بازتاب بدهد. تجربه‌ی ما از ابژه و مقولاتی که برای خاطر توضیح ابژه رشد می‌دهیم توسط خود ابژه به این یا آن طریق هدایت می‌شوند. به عبارتی دانش به درجاتی ابژه‌ی در خود را بازتاب می‌دهد.

به نظر می‌رسد بتوان انتقادات رابرتس به رنالیسم انتقادی را در سه محور خلاصه کرد: الف. رنالیسم انتقادی فلسفه‌ای است با رویکرد کانتی زیرا که باور دارد اندیشه و واقعیت از هم جدایند، اندیشه واقعیت را می‌شناسد و در ضمن مفاهیم شناخت نه توسط ابژه که توسط اندیشه هدایت می‌شوند. ب. حرکت دیالکتیک علم نزد رنالیسم انتقادی حرکتی صرفاً رو به جلو است و فاقد حرکت هگلی رو به عقب می‌باشد. پ. رنالیسم انتقادی چنین می‌پندارد که اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های ساده‌ی جهان، واقعیت‌های ساده را بازتاب می‌دهد و اندیشیدن در باره‌ی جنبه‌های پیچیده‌ی جهان و مفاهیمی که در این راستا خلق می‌شوند

واقعیات پیچیده را بازتاب می دهند. به علاوه رنالیسم انتقادی چنین باور دارد که پیچیدگی به واقعیتی تصادفی، باز و نامتعیین مرتبط است در حالی که سادگی به اندیشه مرتبط است.

هنوز در موقعیتی نیستیم که بتوانیم به درستی نقدهای رابرتس را داوری کنیم. برای این کار بهتر است ابتدا شرح نسبتاً مختصری از فلسفه‌ی علم و ناتورالیسم انتقادی باسکار به دست بدهیم و سپس در دو مرحله نقدهای رابرتس را بررسی و ارزیابی کنیم. مرحله‌ی نخست پس از پایان معرفی کوتاه مفاهیم اصلی فلسفه - ی علم روی باسکار و در رابطه با بررسی بند الف از نقدهای رابرتس ارائه می - شود. مرحله‌ی دوم بررسی و ارزیابی نقدهای رابرتس که شامل دو بند باقیمانده است پس از پایان فصل سوم عرضه خواهد شد.