

مقایسه رویکرد جامعه‌شناختی و سیستمی در بیان رابطه امر عقلانی و امر اجتماعی با تأکید بر نظریه کوش و لومان

مریم بختیاریان*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۴

چکیده

فلسفه و جامعه‌شناسی در مسائل مشترک و با روش‌های متفاوت به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در این نزدیک‌سازی به شرط بهره‌مندی از نوعی تاریخ‌گرایی پسا‌هگلی، جامعه‌شناسی و فلسفه به ترتیب، مفاهیم انتزاعی و مایه‌های انضمامی به دست می‌آورند که می‌توان در روش‌شناسی جدید سیستمی و در مواجهه روشنگری از منظر جامعه‌شناختی و فلسفی آن را ملاحظه کرد. در این مواجهه امر عقلانی و اجتماعی، سوژه و ابژه شأنی هستند شناختی برابری پیدا می‌کنند. این نوشتار با تحلیل داده‌های به دست آمده از مطالعه آرای برخی از اندیشمندان برجسته فلسفه و جامعه‌شناسی به شرح موانع معرفتی و معرفی روشنگری از یک منظر جامعه‌شناختی و نیز به تعدیل جامعه‌شناسی‌گرایی کوش می‌پردازد که هستنده‌های عقلانی را اجتماعی و کاملاً وابسته معرفی می‌کند. بدین منظور دیدگاه معرفت سیستمی که بر مبنای عقلانیت محدود انسانی از غلبه نوعی عقلانیت سیستمی و معرفت درونی واقعیت‌های اجتماعی خبر می‌دهد می‌تواند نافع باشد. این دیدگاه پرسپکتیو عمودی دیدگاه‌های اومانستی و عقلانیت‌خودبنیاد روشنگری را کنار می‌گذارد و با تقسیم یکسان عاملیت میان انسان و جامعه امر عقلانی و اجتماعی را هم‌بسته معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی معرفت، معرفت سیستمی، روشنگری جامعه‌شناختی، روشنگری فلسفی، امر عقلانی، امر اجتماعی.

* استادیار گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. آدرس الکترونیک:

Maryam.Bakhtiarian@Yahoo.Comm

مقدمه

تاریخ تفکر بشر که در قالب فلسفه و سپس جامعه‌شناسی مطالعه شود، طیف وسیعی از نظریه‌ها ملاحظه می‌شوند که معرفت‌شناسی را با روش‌شناسی‌های متفاوتی عرضه کرده‌اند. آنچه باعث این تفاوت‌ها می‌شود کدام یک از این موارد است: تغییر واقعیت، تغییر دیدگاه‌ها یا تغییرات اجتماعی؟

با اندک دقت نظری در تاریخ، وابستگی تمام تغییرات به یکدیگر آشکار می‌شود. در هر دوره تفسیر متفاوتی از واقعیت وجود دارد، اگرچه ممکن است وجوه مشترک زیادی میان نظریه‌ها باشد، اما تفاوت‌ها نیز خود را نشان می‌دهند. جامعه‌شناسی معرفت همین تغییرات و اختلاف نظرها و در برخی موارد، ستیزهای نظریه‌پردازان و مفسران را به بحث می‌گذارد. در این حوزه مطالعاتی، روشی برای مواجهه با ریشه‌های اجتماعی معرفت و فکر انسان و کارکردهای اجتماعی آنها عرضه می‌شود که برای روشن‌تر شدن بحث در متن مقاله به آن اشاره‌ای می‌شود. غرض اصلی از ذکر چنین مبحثی آشکار کردن زمینه‌ها و دلایل نزدیکی فلسفه و جامعه‌شناسی به یکدیگر است، این نزدیکی دقیقاً از زمان جدایی آنها آغاز شد.

در میان قرابت موضوعی فلسفه با جامعه‌شناسی، قطب‌های متعددی مثل انسان، واقعیت و جامعه حضور دارند. جامعه همان قطبی است که بحث آن رفته‌رفته با نزدیک شدن فلسفه به امر اجتماعی در فلسفه معاصر بیشتر به میان آمد، اما تأثیر آن از گذشته‌های دورتری وجود داشته است. افلاطون، قرن‌ها پیش از میلاد، بحث شکل‌گیری جامعه بر مبنای نیازهای اقتصادی و نحوه اداره آن را بر مبنای حاکمیت فیلسوف-شاه در فلسفه خود گنجانیده بود. قرن‌ها بعد مارکس نیز با توضیح نحوه شکل‌گیری جامعه و روند تحولات آن، اقتصاد را زیرساخت جامعه و هر گونه تحولی معرفی کرد. قرن‌های بیشتری از نظریه افلاطون و قرن‌های کمتری از نظریه مارکس می‌گذرد و حاصل این گذر، طیف وسیعی از نظریه‌هایی است که قصد داشته و دارند تا به معرفتی واقعی‌تر نسبت به جامعه دست پیدا کنند. در عصر ارتباطات و با وجود تعامل وسیع میان واقعیت‌های اجتماعی به نظر نمی‌رسد بتوان تمام اهمیت را به اقتصاد داد و از نقش آنچه مارکس روساخت می‌نامید غافل ماند. انسان برای توزیع شایسته عدالت میان واقعیت‌های اجتماعی و خودش به روشی جدید نیاز دارد، روشی که با تعدیل دیدگاه اومانستی به معرفت، معرفت‌شناسی‌ها را نیز همچون معنا متکثر می‌سازد و از حاکمیت عقلانیت سیستمی پرده برمی‌دارد.

بختاریان

این پژوهش ضمن در نظر داشتن اهمیت موضوع‌های ذکر شده قصد دارد این نکته را روشن سازد که جامعه‌یاری ر سان معرفت یا مانعی برای معرفت است، و این که دامنه‌ی پیوند امر عقلانی و امر اجتماعی تا کجاست؟ پرسش مهم دیگر این که در چه مواردی باید به دنبال شأن فلسفی برای اندیشه‌های معاصر بود؟ بدین منظور و برای ارزیابی تأثیر امر اجتماعی در امر عقلانی با اشاره به نظریه‌ی مارتین کوش در جامعه‌شناسی معرفت فلسفی و نیز با اشاره به جدیدترین رویکرد به معرفت، یعنی رویکرد سیستمی، نظر کسانی ذکر خواهد شد که در این زمینه اشتراک و اختلاف‌نظرهای روشن‌گری دارند. رویکردهایی که ذکر آنها خواهد رفت با تمایل به نوعی جامعه‌شناسی‌گرایی در برابر روشنگری فلسفی که کاملاً سوژه-محور است از گونه‌ای روشنگری جامعه‌شناختی سخن گفته‌اند که تأکیدش بر کاهش نقش سوژه در معرفت و برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی است. غرض اصلی و پنهان این نوشتار، دفاع از شأن فلسفی اندیشه‌های معاصر است که برخی آن را از سنخ فلسفه نمی‌دانند، آن هم تنها به این دلیل که از استدلال منطقی بی‌بهره است و بسیار سخت بر اندیشه سنتی و مدرن می‌تازد و در برخی موارد شالوده‌شکن ظاهر می‌شود، حتی در برخی موارد به دلیل تکثرگرایی و نسبی‌گرایی، برچسب سوفسطایی‌گری می‌خورد. البته به نظر می‌رسد در معرفت سیستمی این تاخت و تاز اندکی نرم‌تر صورت می‌گیرد و به سوی تحولی گریزناپذیر پیش می‌رود. در معرفت با روش سیستمی برخی از فرض‌ها و روش‌های پیشین، گونه‌ای مانع معرفت‌شناختی به شمار می‌آیند، شرح مبسوط‌تر این مهم سپس‌تر می‌آید.

معرفت، واقعیت و انسان

به لحاظ سنتی اندیشه‌ی انسان به عالم و هستنده‌های آن با فلسفه جان تازه‌ای گرفت و از اسطوره دور شد. حیات فلسفه نخست با مباحث هستی‌شناختی و سپس با مباحث معرفت‌شناختی تداوم یافت. معرفت‌شناسی، دانشی که اعتبار معرفت را ارزیابی می‌کند، اساساً معرفت را مسئله‌دار می‌بیند که نیازمند توجیه، برهان، اعتبار، مبنا و مشروعیت است.^۱ برای تحقق این هدف، معیار لازم است و البته معیار نیز خود بخشی از معرفت و یا تمام آن است و به همین دلیل جست و جوی آن به مسئله تبدیل می‌شود.^۲ معیار نمی‌تواند امری قراردادی یا پروژه‌ای از سانی با شد، زیرا بازهم به معیار دیگری نیاز پیدا می‌کند و در نهایت، این فرایند به

^۱. Radintzky 1986: 164

^۲. Ibid

دور می‌انجامد. با غرض پیدا کردن یک معیار نهایی، معرفت‌شناسی‌های مختلفی شکل گرفتند.

مطالعه تاریخ علم تغییر معیارها را به وضوح نشان می‌دهد. در دوره مدرن، معیارها در دو گرایش عقل‌باور و تجربه‌باور به صورتی متفاوت تعریف شدند و مباحث معرفت‌شناختی به نقطه اوج خود رسیدند. در این میان، فیلسوفان عقل‌باور به زمینه‌های ذهنی (سوپرکتیو) و تجربه‌باور به زمینه‌های عینی (ابژکتیو) معرفت اهتمام ورزیدند. در قرن بیستم نیز هو سرل، در مقام پدیدارشناس، به شناسایی معرفت یا آگاهی از آگاهی همت گماشت و برای تحقق هدف خویش از تعلیق دیدگاه طبیعی، که مولود شرایط اجتماعی و فرهنگی است، سخن به میان آورد. این تعدد آرا باعث شد تا برخی قاطعانه اذعان کنند که معرفت‌شناسی ممکن نیست، اما آرام‌آرام در میان فیلسوفان و جامعه‌شناسان این ایده قوت گرفت که معرفت را بر اساس شرایط اجتماعی که در آن تولید شده مطالعه کنند. این همان جامعه‌شناسی معرفت^۱ است که به دلیل جدا نبودن از تعریف حقیقت، معنا و زمینه‌ها شأنی فلسفی دارد.^۲

سیر تکاملی معرفت‌شناسی‌ها نشان می‌داد که واقعیت در شرایط اجتماعی خاصی و تحت تأثیر آن ساخته می‌شود. جامعه‌شناسی معرفت قصد دارد تا همین روند ساخته شدن واقعیت را مطالعه کند. در جستارهای فلسفی، واقعیت به مثابه امری مستقل از خواست انسانی شناخته می‌شود و معرفت همان چیزی است که ویژگی‌ها و ماهیت واقعیت را آشکار می‌سازد. با توجه به ربط واقعیت و معرفت به انسان و با عنایت به هستی اجتماعی انسان، هم واقعیت و هم معرفت باید به لحاظ اجتماعی مطالعه شوند. پرسش از واقعیت و معرفت که صبغه‌ای فلسفی دارد می‌تواند به اندیشه جامعه‌شناسان شأنی فلسفی ببخشد.

امروزه جامعه‌شناسی معرفت، جایگاه مهمی را در علوم اجتماعی به خود اختصاص داده است. در آثار اندیشمندان فرانسوی، آلمانی و حتی آمریکایی نظر غالب این است که تأثیرگذاری جامعه بر ساختارهای تجربه‌انسانی در قالب ایده‌ها، مفاهیم و سیستم‌های فکری گسترش می‌یابد. افزون بر این، از آنجا که حیات اجتماعی به حیات آگاهانه انسان و توانایی‌های تأملی تعلق دارد به طور قابل ملاحظه‌ای نمی‌توان از انسان بدون صحبت از آنچه

^۱. The sociology of knowledge

^۲. Hamilton 1974: Viii

بختباریان

آرتور چیلد^۱ «سوسیالیسم درونی ذهن»^۲ نامیده است، بحث کرد.^۳ گفتنی است سوسیالیسم مزبور، سوسیالیسم و جامعه‌ای است متفاوت از آنچه نظریه‌پردازان سنتی اجتماعی مثل مارکس و دورکیم و برخی دیگر در نظر داشتند. این طور که استنباط می‌شود در شکل‌گیری ذهنیت یک فرد نیز عوامل متعددی دخیل است و انسان حتی در ذهن خویش با یک فردیت ناب مواجه نیست.

به هر حال، اجماع و اشتراک نظر انسان‌ها در جوامع مختلف به اندازهٔ اختلاف نظر آنان چشم‌گیر است. اندیشه انسان بین این دو نظر در نوسان است که معرفت، واقعیت را یا واقعیت، معرفت را شکل دهد. جامعه‌شناسی معرفت به تحلیل درستی و نادرستی نظریه‌ها مشغول نیست، بلکه تنها به روند ساخت اجتماعی واقعیت می‌اندیشد. تبارشناسی‌هایی که نیچه در زمینه اخلاق، و فوکو در زمینه جنون و جنسیت انجام داده‌اند گواه ربط اندیشهٔ بشری به وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی است. بنابراین، نمی‌توان به دنبال ریشه‌ای برای جامعه‌شناسی معرفت بود و به مارکسیسم، نیچه و تاریخ‌گرایی اشاره نکرد. البته در فلسفه مارکس و نیچه، جامعه‌شناسی معرفت پنهان است آن هم به این دلیل روشن که هنوز به صورت رشته‌ای مستقل در نیامده بود.

بذرهای توجه به شرایط اجتماعی معرفت در فلسفه مارکس کاشته شد. طبق شواهد تاریخی همواره معرفت به سبک و سیاقی خاص تعریف شده است، اما مارکس و برخی متفکران بعد از او بر این باورند که تمام معارف و باورهای مردم، تحت تأثیر صورت غالب سازمان اجتماعی و شرایط اقتصادی قرار دارد. مطابق نظر مارکس، تمام حیات فکری و فرهنگی یک جامعه بخش روبنایی جامعه است. تا دوره‌های اخیر هم تمام نهادها، گروه‌ها، طبقات (که برخی جامعه‌شناسان ساختار اجتماعی می‌نامند) و شرایط مادی در هستی اجتماعی و فرهنگ مردم، نیروهای اولیه تلقی شده‌اند. قلمرو معرفت، بخشی از فرهنگ است که زبان، هنر، حقوق و دین را در برمی‌گیرد.^۴ با این وصف، نمی‌توان معرفت را چیزی جدا از تأثیر واقعیات اجتماعی پنداشت. در مواضع نومارکسیستی، برای مثال در رویکرد لوکاچی و مکتب فرانکفورتی، علاقه به تمییز علوم طبیعی، تاریخی و اجتماعی دیده می‌شود. جامعه‌شناسی معرفت علیه امپریالیسم

۱. Arthur Child

۲. The intrinsic sociality of mind

۳. McCarthy 1996: 1

۴. Ibid: 15

روش‌شناختی علوم طبیعی عمل می‌کند. به ویژه وقتی به عنوان ابزار وحدت فلسفه دیالکتیکی مارکسیستی و نوهگلی درک می‌شود.^۱ عنصر نوهگلی آن، گرایش ضدپوزیتیویستی و تاریخ‌گرایی است. به زعم این تاریخ‌گرایی، ابعاد تاریخی واقعیت‌های اجتماعی و تغییرات کیفی ساختارهای اجتماعی را نباید از دست داد.^۲ این نگاه تاریخی جنبه‌ای از ضمامی جامعه‌شناسی معرفت است. برای اعلام تاریخ آغاز استقلال جامعه‌شناسی معرفت، اشاره به نظریه فرهنگ مک‌کارتی می‌تواند نافع باشد.

مک‌کارتی در کتابی که پیش‌تر به آن ارجاع داده شد از نظریه فرهنگ سخن گفته است. او بر آن است تجربه انسانی در محتوا و روند مفهوم‌سازی، متأثر از معرفت فرهنگی است. معرفت و واقعیت با روابطی متقابل به صورت اجتماعی تولید می‌شوند.^۳ مانهایم، جامعه‌شناس آلمانی، در سال ۱۹۲۹ و میلز، جامعه‌شناس آمریکایی، در سال ۱۹۵۹ هر دو از اهمیت، لزوم و تبعات سیاسی و اجتماعی جامعه‌شناسی معرفت برای زندگی خصوصی و عمومی مردم می‌گویند. مانهایم به دنبال آن است تا ریشه‌های فعال تفکر را عیان سازد و از تأثیر جامعه‌شناسی معرفت به عنوان ابزار کنش جمعی بگوید. تفکر، وابسته به کنش جمعی و هستی‌گروهی یا اجتماعی است.^۴ مانهایم نظریه‌ای علمی، البته علمی فرهنگی و نه طبیعی، در این زمینه ارائه می‌دهد. از آنجا که از مفاهیم غیر تجربی بهره برده است روش او را می‌توان فلسفی دانست. او از معنای وبری برای مفهوم‌سازی پیچیده در مطالعات جامعه‌شناختی بهره می‌برد با این تفاوت که برخلاف وبر، نمی‌تواند مفاهیم را به لحاظ تجربی توجیه کند. می‌توان گفت به این معنا وبری است که معنا‌سازی جامعه را بر اساس ساختار کنش‌های اجتماعی معنادار عوامل فردی تحلیل می‌کند، و عقلانیت و سنت‌گرایی را، در ست مثل وبر، به مثابه دو قطب مخالف به کار می‌برد. البته وقتی می‌پذیرد واقعیت ناشناخته‌ای در مورد انسان وجود دارد که نمی‌توان معرفت کاملی از آن به دست آورد، رگه‌هایی از نوکانتی‌گرایی هم در او دیده می‌شود که واقعیت مزبور به ساختار اجتماعی معنادار و نه طبیعی بازمی‌گردد. او به جای حقیقت استعلایی و کلی، در بافت اجتماعی، دنبال حقیقت است. همین

^۱. Hamilton 1974: 65-66

^۲. Ibid: 67

^۳. McCarthy 1996: 2

^۴. Ibid: 3

بختاریان

زمینه ساز شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت با اعتباری کلی که هدفش بود واقع شد.^۱ از یک سو با عنایت به این که هر واقعیت اجتماعی یک واقعیت تاریخی است و بالعکس،^۲ پای امر تاریخی به میان می‌آید و از سوی دیگر، روشنگری که جامعه‌شناسی را تحت تأثیر قرار داده است پای ارزش‌ها، ایده‌ها و مؤلفه‌های فرهنگی را نیز به میان می‌کشد.^۳ البته این به تلقی ارگانیک از جامعه بازمی‌گردد که بذرهایش در اندیشه مارکس پاشیده شد، اما برای نخستین بار ویکو در مقام مبدع این تصور ارگانیک (و خیلی مدرن) از فرهنگ به عنوان سیستمی از عناصر به لحاظ اجتماعی ساخته شده معرفی شده است. به نظر او همزمان با توسعه‌های اجتماعی، طبیعت انسان‌ها نیز توسعه می‌یابد و در تحولات زبانی، اسطوره، فولکلور، اقتصاد و غیره نمود می‌یابد، به طور خلاصه تغییرات اجتماعی، تغییرات فرهنگی را به دنبال دارند. به همین دلیل گفته می‌شود که مدرنیته اجتماعی و ذهنی هم‌رویداد هستند. بر اساس تلقی ارگانیک از جامعه، معرفت و ایده‌ها ارزش‌ها، و دیگر عناصر فرهنگی در یک جامعه تاریخی معین در شرایط خودشان قابل توضیح هستند که مبتنی بر روند ساختار و محتوای زبان‌شان است. در کار ویکو یک رابطه دیالکتیکی میان زبان، معرفت و جامعه وجود دارد.^۴ بر اساس نظر همبلتون، این رابطه فراتر از روح زمان و عامل هر گونه تغییر است. با گره خوردن توسعه‌های فرهنگی و اجتماعی لازم است در مقایسه اندیشه متفکران با یکدیگر به متغیرهایی با ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی توجه شود. و این به معنای نزدیکی دو عرصه عمل و نظر است.

با این وصف، مقایسه جامعه‌شناسی معرفت و پراگماتیسم برای معرفی بهتر آن مفید است، نظر جامعه‌شناسی معرفت به نظریه پراگماتیسم‌ها نزدیک است. پراگماتیسم‌ها و جامعه‌شناسان معرفت در این نظر مشترکند که حیات ذهنی عامل کنش انسانی است؛ نگرش‌ها و معارف همواره با عمل در پیوند هستند.^۵ معارف به واسطه چیزها به خودی خود دریافت نمی‌شوند. این به معنای پیوند وجود و فکر است. از آنجا که واقعیت حک می‌شود، معرفت و تجربه به صورت متناظر عمل می‌کنند. معرفت و واقعیت دو قطب جدا از هم

^۱. Hamilton 1974: 120-122

^۲. Ibid: 66

^۳. Ibid: 1-3

^۴. Ibid: 5

^۵. Ibid: 4

نیستند.^۱ البته از نظر پراگماتیست‌ها معیار حقیقت، سودمندی و کارایی در لحظه عمل و حوزه کاربرد است که این مقایسه تا این موضوع پیش نمی‌رود و اینجا مهم تعریف معرفت است. بدین ترتیب، «جامعه‌شناسی معرفت، روش عینی مطالعه تمام جوانب اندیشه بشری است».^۲ پس تاریخ‌گرایی جزو لاینفک این پژوهش است که نتایج آن را عینی می‌سازد. تاریخ‌گرایی از این قسم به نوعی جامعه‌شناسی‌گرایی^۳ می‌انجامد که در این قسمت به ذکر نظر مارتین کوش، فیلسوف معاصر آلمانی، درباره آن می‌پردازیم.

جامعه‌شناسی‌گرایی کوش

مطالعه تاریخ علم و فلسفه، انسان را به پذیرش این نکته وادار می‌کند که هیچ فکر و ایده‌ای در انزوا و خلأ شکل نگرفته است. ر ساله‌های محاوره‌ای سقراطی-افلاطونی در صدد اثبات این نکته است که اندیشه در گفت‌وگو و تعامل اندیشه‌ها پویا و زایا می‌شود. شاید این نیز بتواند نوعی جامعه‌شناسی‌گرایی تلقی شود، هرچند اینجا تنها آغاز معرفت که از آگاهی به نادانی است در اجتماع رخ داده است، اما آن بخش از اندیشه‌های افلاطون که نزد ارسطو حاضر است یا اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در قرون وسطی، گواه نقش پذیرش و اقبال جمعی در شکل‌گیری و تداوم نظریه‌ها است. البته اگر نسبت مارکس و نیچه با ایده‌آلیست‌ها در نظر گرفته شود دانستن شرایط امکان معرفت فلسفی اهمیت می‌یابد. این همان مطالعه جامعه‌شناختی فلسفه است که درون خود فلسفه تجلی پیدا می‌کند که به نظر کوش «جامعه‌شناسی معرفت فلسفی یک پروژه فلسفی است».^۴ پس این که معیارهای معرفت فلسفی چگونه به دست آمده‌اند خود مطالعه‌ای فلسفی است.

مطالعه تاریخ فلسفه مطالعه‌ای درونی است و نگاهی از بیرون به فلسفه ندارد، بنابراین این درست است که فلسفه در شرح ایده‌های فلسفی گذشته به ملاحظات غیر فلسفی اجازه مداخله نمی‌دهد، اما آنچه کوش می‌گوید غیر فلسفی نیست. به قول خودش اگر همه چیز مانند مارکس به منافع طبقاتی نسبت داده شود اغراق است، اما این که اندیشه فیلسوفی مثل هیوم به کجا وصل است غیرفلسفی نیست.^۵ می‌توان از این گسست‌ها و پیوست‌های میان

^۱. Ibid

^۲. Berger & Luckmann 1966: 11

^۳. Sociologism

^۴. Kusch 1995: 22

^۵. Ibid: 18-21

بختاریان

اندیشه‌های فلسفی سخن گفت اما دیگر کار تاریخی فلسفی و نه فلسفی صرف انجام گرفته است. البته اگر تاریخ فلسفه هم با شد همچنان در قلمرو فلسفه و در جهت فعال‌تر کردن آن تلاش می‌کند. این مطالعه تاریخی می‌تواند با رویکردهای غیرفلسفی یعنی جامعه‌شناختی توأم شود، برای مثال، می‌تواند ریشه تجربه‌گرایی هیوم در جامعه بریتانیای آن زمان جست و جو شود. در پاره‌ای موارد، درست آنجا که امر اجتماعی خود را قوی‌تر نشان می‌دهد در جایی که به نظر می‌رسد شرایط حاکم بر فیلسوف اجازه طور دیگر دیدن را به او نداده است، تاریخ فلسفه غیرعقلانی ملاحظه شده است. این اظهار نظر می‌تواند نوعی فروکاهش امر عقلانی به امر اجتماعی تلقی شود. اکنون باید دید آیا کوشش با این فروکاهش موافق است؟

کوشش در شرح و توجیه دیدگاه خویش درباره جامعه‌شناسی معرفت فلسفی به بررسی اندیشه‌های هوسرل و چرخش‌های فکری او به عنوان یک نمونه تاریخی اشاره می‌کند. او عقیده دارد درست مثل ماتریالیست‌ها که حالت‌های ذهنی انسان را به حالت‌های فیزیکی مغز فرومی‌کاهند، می‌توان هستومندهای عقلانی از قبیل نظریه‌ها، استدلال‌ها و مفاهیم را هستومندهای اجتماعی دانست.^۱ او این را نوعی جامعه‌شناسی‌گرایی می‌داند. نمونه ملموس‌تری که ذکر کرده نهاد اجتماعی پول است. چیزی که از یک فلز، سکه می‌سازد چیزی جز یک رفتار جمعی نیست، یعنی مردم با پذیرفتن و استفاده از پول، ماهیت آن را می‌سازند. در مورد یک نظریه فلسفی نیز به این اقبال، که می‌تواند موضعی مثبت یا منفی باشد، نیاز است. به هر حال روشن است آنچه به یک اندیشه فلسفی شأن و منزلت می‌بخشد ابتدا و حتی گسست از نظریه‌های پیشین و موافقت‌ها و مخالفت‌های نظریه‌های نسل‌های بعدی است. اینجا با عملکردهای بازگشتی، فلسفه مانند سیستمی بسته عمل می‌کند و از آنچه به زبان فلسفی ترجمه شده تغذیه می‌کند، حتی اگر یک موضوع علمی باشد.

با این وصف، در مطالعه فلسفه هوسرل دانستن این که او از کدام یک از صاحبان اندیشه تأثیر پذیرفته مهم است. تأملات دکارتی شاهدهی بر این مدعا است که هوسرل، دکارت را نقد می‌کند تا به نظریه خویش که بر آگاهی محض متمرکز است، برسد. به غیر از این به قول کوش، هوسرل برای بیان و انتقال نظریه‌اش از زبان استفاده کرده که زبان نیز یک نهاد اجتماعی است، یعنی نظام زبانی حاصل پذیرش معنای قرارداد شده برای واژه‌ها از جانب جمع است. درست مثل مرز میان کشورها که همه باید بپذیرند و برای سفر، گذرنامه به همراه

^۱. Kusch 2000: 27

داشته باشند. نظریه‌ها، استدلال‌ها، برهان‌ها و دسته‌بندی‌ها نیز میان انواع متفاوت چیزها مرزهای مفهومی می‌کشند و یا مرزهای موجود را برهم می‌زنند و گاه آنها را تأیید می‌کنند. درست مثل قیاس هوسرل میان قوانین منطقی و روان‌شناختی که مرز میان دو رشته منطقی و روان‌شناسی را مشخص ساخت. این مرز نزد افرادی، از جمله موریتس شلیک و جولوس شولتز، بحثی به راه انداخت که تا مدت‌ها پس از او نیز ادامه داشت.^۱ این طیفی وسیع از نظریه‌هایی را نشان می‌دهد که عقبه آن به نظریه هوسرل بازمی‌گردد. این نشان می‌دهد ارزش علم و آگاهی نیز نوعی ارزش اجتماعی است، یعنی اگر اجتماع نباشد ارزشی باقی نمی‌ماند.

نمونه‌هایی که کوش ذکر می‌کند برای اثبات ابتدای امر عقلانی به امر اجتماعی است که به ابتدای امر زیباشناختی بر امر اجتماعی نیز بی‌شباهت نیست، زیرا برای این که اثری هنر به شمار آید به ادراک و تأیید دیگرانی غیر از هنرمند نیاز دارد. این نظر، تأیید همان بینامتنیت^۲ مورد تأکید فیلسوفان پست‌مدرن است که به نظر می‌رسد می‌خواهد جای بینادذهنیت^۳ را بگیرد. اما در این خصوص به نظر می‌رسد این سخن کوش که مفاهیم و نظریه‌ها هستنده‌های اجتماعی هستند انسان را به اجتماع فرومی‌کاهد؛ چراکه فحوای آن این است که محصولات ذهنی بخشی از نهادهای اجتماعی یا وابسته به آنها هستند. اما چه بسا بهتر باشد این گونه بیان شود که امر عقلانی و امر اجتماعی مکمل یکدیگر هستند، که البته برای بیان روشن‌تر آن مفید است با زبان نظریه سیستمی نیز این نقش مکملی توضیح داده شود.

در نظریه سیستمی، جامعه یک سیستم اجتماعی فراگیر از جنس ارتباط و انسان یک سیستم روانی از جنس آگاهی است و معرفت در پیوست میان این دو دست می‌دهد. ارتباط می‌تواند آگاهی را دسترس‌پذیرتر و پویاتر سازد، اما تمام آن نیست. تاریخ هر سیستم حاصل بازخورد خروجی‌های سیستم در محیط بیرون سیستم است که مجدداً به سیستم بازمی‌گردد و در حافظه آن به اسم تاریخ ثبت می‌گردد. درست مثل اندیشه‌های فیلسوفان دوره‌های مختلف که هنوز هم تف سیر می‌شوند و پویایی سیستم معرفتی فلسفه را رقم می‌زنند. برای ارزیابی بیشتر این دیدگاه می‌توان به شرح معرفت سیستمی متوسل شد و در تفسیر و شاید تعدیل نظر

^۱. Ibid: 28-29

^۲. Intertextuality

^۳. Intersubjectivity

بختاریان

کوش تلاش کرد. به نظر می‌رسد معرفت سیستمی قرابتی با جامعه‌شناسی معرفت فلسفی کوش دارد، چراکه هر دو درونی هستند.

شاید در آغاز، تمرکز بر تغییرات تاریخی که جزو مسائل کلان جامعه‌شناسی است نشان دهد که با وجود تمام تأثیرات، معرفت و عقلانیت انسانی در روند تحولات معرفتی و اجتماعی همچنان پیش‌تاز بوده است و تا پیش از ساختارگرایی هیچ رویکردی نقش و عاملیت انسانی را کاهش نداده است، اما به نظر می‌رسد در معرفت سیستمی، کاهش نقش انسان در مقام یگانه عامل معرفتی بیشتر خود را نشان می‌دهد و این نقش با تأثیرات اجتماعی، برخلاف نظریه‌های پیشین، پایگان ارزشی برابری پیدا می‌کند، یعنی امر عقلانی و امر اجتماعی هر دو به یک اندازه در معرفت ایفای نقش می‌کنند. این برابری در معرفت سیستمی عیان‌تر است؛ معرفتی برآمده از رویکرد سیستمی که از علوم طبیعی وارد علوم اجتماعی شده است، اما شأن کل‌نگرانه آن اصل و نصبی فلسفی دارد.

معرفت سیستمی

این نوع معرفت، بساط سلسله مراتب میان انسان و جامعه یا امر عقلانی و اجتماعی را برمی‌چیند، اما هیچ یک از آنها را به آن دیگری تقلیل نمی‌دهد. برای معرفی این نوع معرفت باید به بخشی از اندیشه‌های سیستمی تمسک جست که وارد قلمرو جامعه‌شناسی شده است. به طور خاص، تالکوت پارسونز^۱ و نیکلاس لومان^۲ باعث شدند تا به ماهیت اجتماعی معارف و مهارت‌های بشری بیشتر توجه شود. حتی نزد لومان، این از حد فراهم آوردن تمهید مقدماتی نیز فراتر رفت تا جایی که او از معرفتی تمام و کمال اجتماعی و متمایز از معرفت علمی سخن به میان آورد. او در جامعه‌شناسی معرفت خویش درصدد بود تا توانایی‌های شناختی سیستم‌های اجتماعی را آشکار سازد. تأمل در نگاه او یکی از صفات و توانایی‌های سیستم بوده است.^۳ سیستم هم به انسان و هم به واقعیت‌های اجتماعی اطلاق می‌شود. این قول، مبین وجود رقیب قدری برای انسان است. درست مثل رأی هیدگر در خصوص زبان، به نظر می‌رسد باید روند تعلق جامعه به انسان را معکوس کرد، زیرا بنا است بینامتنیت بر بینادهنیت چیره شود. تأکید بر میان‌متنی بودن تأکید بر امر اجتماعی است این که در اصل، علم و

^۱. Talcott Parsons

^۲. Niklas Luhmann

^۳. مولر، هریسون و دیگران ۱۳۸۶: ۴۰

معرفت بشر یک سیستم اجتماعی است که روابط، آن را در حرکت تکاملی اش پیش می‌برند، البته التفات به این نکته مهم است که انسان فراهم کننده جزء فهم این ارتباط است. درست همین جا باید نتیجه گرفت با وجود تمام استقلال‌ها و تمایزهایی که در دوره مدرن تحقق یافت، پیوند انسان و جامعه مستحکم‌تر شد، زیرا هیچ یک را بدون دیگری نمی‌توان شناخت. این تلقی خاص، معرفت و علم را از جنس ارتباط، معرفی کرده و عقلانیت را میان سیستم‌ها تقسیم می‌کند و فرومی‌کاهد. همچنین این تلقی به نگرش سیستمی در معرفت‌شناسی معطوف است که لومان صرفاً معرف آن است و مبدع اصلی آن جامعه مدرن است. در این میان می‌توان شباهت‌هایی میان نگرش لومان و گاستون باشلار یافت که مربوط به موانع معرفت‌شناختی^۱ و نقد ساده‌انگاری و ساده‌سازی^۲ پدیده‌ها است.

رویکرد سیستمی سعی دارد از تمام محدودیت‌ها بگریزد، محدودیت‌هایی که به زعم متمسک شدن به رویکردها بر اندیشه‌ها تحمیل می‌شود. سخن اصلی رویکرد مزبور این است که مسائل پیرامونی انسان همه ماهیتی اجتماعی دارند و برای درک آنها باید از ساده انگاشتن آنها پرهیز کرد و با نظر به پیچیدگی خاصشان آنها را مطالعه کرد. پیچیدگی همان است که «با ازدیاد تعداد عناصر یک سیستم، روابط و حالت‌های مختلف نیز افزایش می‌یابد. برای مثال، اگر تعداد عناصر n باشد، تعداد روابط دوگانه میان دو عنصر برابر است با $n(n-1)/2$ و تعداد حالت‌های دوگانه در تمام عناصر 2^n خواهد شد»^۳. شایسته توجه است که یک سیستم و ویژگی‌های آن را روابط میان عناصرش تعریف می‌کنند. سیستم علم را در نظر بگیرید، هر چه تعداد علوم مختلف به واسطه تخصصی سازی بیشتر شد هر یک از رشته‌های علمی نیز پیچیده‌تر خود را نشان دادند. روابط درون سیستمی در سیستم علم، غیر از روابط نظریه‌ها، روابط شاخه‌های مختلف علوم است که برای غلبه بر پیچیدگی ترکیب قسمت‌های مختلف معرفتی هر یک از علوم لازم است. با نظر به این لزوم، مطالعات میان‌رشته‌ای ایجاد شدند. علوم اجتماعی نگرش سیستمی را از علوم طبیعی وام گرفتند تا به این واسطه از عهده مطالعه پیچیدگی پدیده‌های اجتماعی برآیند، زیرا باید طور دیگری به واقعیت‌های اجتماعی

^۱. Epistemological obstacles

^۲. Simplification

^۳. Nakamori 2014: 24

بختاریان

نگریسته و تا حد امکان موانع این نگاه از پیش چشم برداشته می‌شد. اما در معرفت سیستمی این موانع چیستند؟

از نظر باشلار، فیلسوفی که در زمینه موانع معرفت‌شناختی مطالعه کرده است، تغییراتی که از لحاظ روش‌شناسی در علم جدید رخ داده منجر به تحولات معرفت‌شناختی گردیده است. درست مثل تحولاتی که با فلسفه افلاطون، ارسطو و دکارت در معرفت‌شناسی اتفاق افتاد. باشلار با نظر به انقلاب نسبیتی و کوانتومی فیزیک بر آن بود که به موجب این تحولات، مرحله تاریخی جدیدی حتی در فلسفه آغاز شده است. او ادراکات عرفی و غریزی را موانع معرفت‌شناختی نامید و آنها را در بستر تاریخ علم مطالعه کرد.^۱ این می‌تواند تأیید نظر لومان در خصوص روابط درون سیستمی باشد، با این مضمون که تحولات شاخه‌های مختلف علوم و معارف بشری به یکدیگر تسری می‌یابند و روند تکامل آنها را شکل می‌دهند. لومان مانند باشلار از خود عنوان موانع معرفت‌شناختی استفاده نکرده است، اما میان اندیشه این دو اندیشمند می‌توان وجوه تشابهی یافت، زیرا لومان نیز پس از ارائه یک نظریه مفصل از سیستم‌های اجتماعی دیدگاه‌هایی مثل دیدگاه اومانستی و جزءنگری را مانع معرفت درست از هستنده‌های اجتماعی دانست. بر اساس استنباط از نظر وی، دست کم این را نمی‌توان نادیده گرفت که پیشرفت علم می‌تواند مسائل فلسفی جدیدی به میان آورد، مانند تأمل بر تکنولوژی. اما آیا این پیشرفت‌ها دیدگاه‌های معرفتی را نیز تغییر می‌دهند؟

لومان بر آن بود برای پیشرفت و تغییر در عرصه مطالعات فلسفی و جامعه‌شناختی نیاز به تغییر جهت دیدگاه معرفتی و رها کردن دیدگاه‌های اومانستی و عقلانیت خودبنیاد روشنگری وجود دارد، زیرا این دیدگاه‌ها صرفاً منجر به تجمع منظم و متوالی اندیشه‌ها و نظریه‌هایی شده‌اند که برخی یا به دیگری استناد کرده، یا از آن انتقاد کرده‌اند. همچنین از نظر گاستون باشلار واقعیت هیچ‌گاه ساده نیست، با به رسمیت شناخته شدن پیچیدگی واقعیات، به نظر می‌رسد تلاش‌های صورت پذیرفته برای دستیابی به سادگی بیش از حد ساده‌انگاری است. جان لچت با توجه به این امر در کتاب خود در معرفی گاستون باشلار آورده است برخلاف دکارت، که با توسل به روشی هندسی‌وار از فطریات در مقام اصول متعارف آغاز کرده بود،

۱. باشلار ۱۳۸۵: ۲۲۲-۱۷۰

با شلار بر آن بود که هیچ ایده ساده و روشنی وجود ندارد و تنها پیچیدگی وجود دارد. واقعیت ساده نیست و جای تعجب است که علم همواره در صدد ساده‌سازی برآمده است.^۱ با این و صف، با ساده‌سازی و ساده‌انگاری چگونه می‌توان تبیین کرد هر پدیده اجتماعی محصول روابط است؟ البته تفسیر با شلار از گسترش و نمو علم که دغدغه او در فلسفه علم بوده غیرتکاملی است و این در حالی است که لومان تفسیری تکاملی از گسترش و نمو جامعه و سیستم‌های اجتماعی ارائه داده است. چه بسا وجه اشتراک این دو متفکر، اندیشه به ناپیوستگی‌ها باشد که این خود یکی از مؤلفه‌های اندیشه کسانانی است که میراث‌دار فلسفه نیچه و متمایل به اندیشه پسامدرن هستند. کسانانی که به اندیشه پسامدرنیستی متمایل اند تفاوت، تمایز و تفکیک را ارج می‌نهند. همین موارد ذکر شده از جمله عوامل پیچیدگی و ناکامی عقلانیت انسانی و به جریان افتادن عقلانیت سیستمی^۲ به شمار می‌آیند. اکنون باید دید مراد از عقلانیت سیستمی چیست؟

جامعه‌شناسی گرای سیستمی

در اکثر تحلیل‌ها عقلانیت نوعی قابلیت منحصر به فرد انسانی است که انسان را از سایر هستنده‌های عالم متمایز می‌کند. پروژه و برنامه‌های روشنگری بر محور همین عقلانیت استوار است که قصد داشت یک تنه بساط رفاه و آسایش انسان را بگستراند، اما بنا به اقوال برخی فیلسوفان، از جمله فرانکفورتی‌ها، بساط آن را برچید. نقد این عقلانیت خودبنیاد انسانی با نیچه آغاز شد و پس از او در اندیشه‌های پسامتافیزیکی ادامه یافت. بررسی واقعیت‌های اجتماعی آنها را واجد عقلانیتی اجتماعی نشان می‌دهد که عقلانیت انسان تنها بخشی از آن است. این نزدیک است به نظر برخی صاحب‌نظران که عقلانیت انسانی را محدود در نظر گرفتند.

در واقع، اگر جامعه یک کل باشد که بر اساس روابط میان اجزایش تعریف می‌شود با دربرگرفتن متغیرها و روابط، چنان پیچیده می‌شود که درک تمامیت آن به راحتی ممکن نیست. از این حیث، تجمیع این مدل در یک مدل انتزاعی‌تر لازم می‌آید که شامل متغیرها و روابط کمتری است. به عبارتی دیگر، سیستم فراگیر جامعه را باید بر اساس خرده‌سیستم‌های آن و تعامل آنها با یکدیگر مطالعه کرد. لازم است انبوهی از متغیرها و روابط جمع شوند که

^۱. Lechte 1994: 4

^۲. System rationality

بختباربان

این نباید روابط علی را تحت تأثیر قرار دهد.^۱ این شرایطی است که هربرت سیمون توصیف می‌کند و دقیقاً با رأی لومان سازگار است. او هم تلاش داشت تا مدلی برای مطالعه واقعیت‌ها ارائه دهد که بیشترین کارایی را داشته باشد. قصد او اصلاح جامعه از طریق ردّ به‌کارگیری عقلانیت انسانی در پروژه روشنگری است. با وجود انسان، که یک سیستم روانی (آگاه) است، عقلانیت را نمی‌توان حذف کرد، پس فقط می‌توان با محاسبه واقعیت‌های غیر روانی آن را تعدیل کرد. واقعیتی که روانی نباشد همان واقعیت اجتماعی است، پس باید در تعریف عقلانیت، امر اجتماعی را نیز داخل کرد.

عقلانیت مورد نظر لومان نوعی عقلانیت سیستمی یا اجتماعی و متفاوت از عقلانیت روشنگری است. در این جا چه بسا بتوان رویکرد وی به عقلانیت را شبیه به رویکرد هربرت سیمون در مقوله «عقلانیت محدود»^۲ دانست. این ایده، یعنی عقلانیت محدود که برآمده از نظریه انتخاب عقلانی ماکس وبر است، بر این نکته تأکید دارد که عملکرد قوای ذهنی انسان محدود است و تضمینی وجود ندارد که هر چه می‌گوید و انجام می‌دهد درست و بی‌نقص باشد، به ویژه آنچه درباره آینده می‌گوید. چه بسا به همین دلیل انسان نمی‌تواند در برنامه‌ریزی‌های کلان و بلند مدت کاملاً درست عمل کند.

همچنین هربرت سیمون در کتاب *مدل‌های عقلانیت محدود* به دو دلیل، انتخاب داروینی را با نوع دوستی^۳ سازگار دانسته است، دلیل نخست تعلیم‌پذیری انسان و دلیل دوم محدودیت‌های عقلانی انسان است، زیرا انسان‌ها باید بپذیرند که قادر نیستند تا اعتبار حقیقت برخی چیزها را بیازمایند.^۴ به نظر می‌رسد او تلاش داشت نشان دهد انسان به دلیل مواجهه با عدم قطعیت و نبود امکان دسترسی به اطلاعات آینده، دارای محدودیت‌های ادراکی است به گونه‌ای که طبق پیش‌بینی اقتصاد نئوکلاسیک، انسان اقتصادی نمی‌تواند عاقلانه و منطقی تصمیم بگیرد. البته سیمون دغدغه‌های اقتصادی داشت و دغدغه‌های لومان، معرفتی و فراتر از آن است.

عقلانیت سیستمی با تجمیع و وحدت و برطرف کردن تفاوت‌ها سازگار نیست. آنچه باید منحل شود وحدت است. در نظر بگیرید اگر میان علم و غیر علم تفاوت و تفکیک نباشد

^۱. Simon 1997: 45-46

^۲. Bounded rationality

^۳. Altruism

^۴. Ibid

چگونه علم هستی می‌گیرد و چگونه انسان به علم دست می‌یابد. پس نیاز به تفکیک، شرط لازم برای هستی هر واقعیت اجتماعی است. تفکیک میان واقعیت اجتماعی که به اسم سیستم شناخته می‌شود و هر چه غیر آن است که به اسم محیط شناخته می‌شود. تفکیک سیستم و محیط، تفکیک بنیادی است که عقلانی شدن اجتماعی به آن نیازمند است. آنچه تعادل و ثبات را در یک سیستم برقرار می‌سازد رمزگان دوگانه معتبر برای آن است، برای مثال درست/نادرست در سیستم علم. این امر، عقلانیت‌های غایت‌شناختی را کنار می‌زند، یعنی عقلانیتی که در جست و جوی حقیقت، حق، قدرت، ثروت، آموزش یا زندگی اخلاقی و غیره است. در سیستم علم، نظریه‌ها برنامه‌های سیستم هستند، و انواع نوشتارهایی که با تولید یا نقد نظریه‌ها آنها را بسط می‌دهند نقش مؤلفه‌های بینامتنی را در سیستم علم ایفا می‌کنند. هر چه وارد سیستم شود با این زبان رمز خوانده و ترجمه می‌شود، یعنی کدام گزاره از نظر علمی درست و کدام گزاره نادرست است. این مهم است که حتی واقعیت علمی نیز واقعیتی اجتماعی است.

البته عالمی که واقعیت اجتماعی به آن ارجاع می‌دهد با مرزهای بیرونی و درونی سیستم فیلتر شده است. بر این اساس یک واقعیت هنری، علمی نیست. این رویه همان عقلانیت در معنای وبری است که اداره امور را به دست می‌گیرد. پس سیستم ادعای عقلانیت عالم را از دست می‌دهد.^۱ این بدان معنا است که عقلانیت واحد و خودبنیادی در کار نیست، امر عقلانی به ارتباطات اجتماعی و روند تحولات گره خورده است، درست همانطور که سیاست و هنر قرون میانه با سیاست و هنر مدرن متفاوت است، علم مدرن نیز از علم در قرون میانه متفاوت است. این نشان می‌دهد که مدرنیته اجتماعی و انسانی هم‌رویداد بوده‌اند. پس نمی‌توان یکی را علت و دیگری را معلول دانست.

با پیچیده شدن سیستم که شرط مدرن شدن است فعالیت درونی آن گسترش می‌یابد اما در عین حال دست آن از دخالت در امور سایر سیستم‌ها کوتاه می‌شود. همین است دلیل این که جامعه مدرن نمی‌تواند به یک سیستم به مثابه ابرسیستم یا سیستم مرجع و تعیین‌کننده اهمیت بیشتری بدهد، نظیر آن نقش و اهمیتی که مارکس به اقتصاد در مقام رکن اساسی و زیر ساخت جامعه داده بود. بنابراین این نوع تحلیل، نقش سیستم‌های اجتماعی را هم فزونی می‌بخشد و هم فرومی‌کاهد. نکته اساسی این مطلب، قرابت امر عقلانی با امر اجتماعی است،

^۱. Luhmann 1989: 136-138

بختاریان

بدان معنا که عقلانیت انسان در ساحت سیاست و اقتصاد به شرایط حاکم، زبان و رمزگان آنها گره خورده است. همین اصل، سیاست و اقتصاد مدرن را رقم می‌زند. این نوع قرائت از نسبت دو امر عقلانی و اجتماعی در جامعه‌شناسی معرفت، نوعی نسبیت را دامن می‌زند و عملکرد مطلق عقلانیت را نفی می‌کند. شاید این مطلب نویی نباشد اما آنچه اینجا بیشتر از پیش آشکار می‌شود انتخاب تکاملی واقعیت‌ها یا سیستم‌های اجتماعی است.

در جامعه مدرن هر سیستم، کارکرد خود را دارد و این نمایانگر دگرگونی و تحول مبتنی بر تکامل است؛ و تکامل، یعنی قابلیت سیستم‌ها برای تغییر، بسط و گسترش خودشان، صرفاً بر اساس منطقی درونی، که ثمره آن در مقیاس کلان، حفظ ثبات جامعه است. به این بیندیشید که چه چیز باعث شد در سیستم علم، وحدت میان شناخت و متعلق شناخت، معنای کلاسیک خود را از دست دهد، و علم دیگر به منزله بازنمایی عالم آن گونه که هست تعریف نشود؟ این که تعاریف متفاوتی از علم وجود دارد و معیارها تغییر می‌کنند از یک حرکت تکاملی حکایت دارد. در ارزیابی نظریه سیستمی به نظر می‌رسد که باید این رأی نیچه را پذیرفت که تکامل برابر با تغییر است، و این درست نقطه مقابل نگاه هگل و هگل‌گرایان به تکامل به مثابه پیشرفت است. اما تغییرات سیستمی با حمایت چه نیرویی پیش می‌روند؟

در نظریه سیستمی، جامعه مدرن برخوردار از آزادی و قانون‌مداری معرفی می‌شود که ارمغان روشنگری است. آرمان‌های روشنگری نسخه ته‌مانده اسطوره‌ها، خرافه، متافیزیک و مطلق‌انگاری را پیچید. این در نوع خود گونه‌ای تکامل است، اما به زعم رویکرد سیستمی که نگرشی جامعه‌شناختی را وارد گود کرده است، اشتباه فیلسوفان روشنگری در این است که این تکامل را بر محور عقلانیت انسانی تعریف می‌کنند.^۱ این در حالی است که انسان و جامعه همزمان مدرن شدند. لطف این رویکرد در این است که امر عقلانی را اجتماعی معرفی نمی‌کند و تنها می‌گوید دوران مدرن، دوران استقلال عرصه‌ها و گستره‌های گوناگون است، اما نه استقلال انسان از جامعه. به نظر می‌رسد که همین اساس فلسفه جامعه‌شناسی‌گرایی سیستمی است که عرصه واقعیت و نیرو را میان انسان و جامعه یا امر عقلانی و امر اجتماعی تقسیم می‌کند.

^۱ Thornhill 2007: 324-325

نتیجه گیری

برای روشن شدن ماهیت اجتماعی معرفت بشری، با مطالعه تاریخ علم و فلسفه ملاحظه می‌شود که تحولات و تغییرات معنایی به تغییرات روش‌شناختی گره خورده‌اند. در روش‌شناسی‌ها تلاش می‌شود تا موانع معرفتی را از سر راه اندیشه بشر بردارند، مثل روشی که دو فیلسوف بزرگ، افلاطون و دکارت عرضه کردند. ماهیت اجتماعی معرفت بشری که در وهله نخست به ماهیت اجتماعی واقعیت اشاره دارد از اتصال تغییرات معناشناختی به تغییرات روش‌شناختی حکایت دارد؛ تغییراتی که به تغییر و تحولات اجتماعی گره خورده‌اند. در حالی که در برخی نظریه‌ها تلاش می‌شود ماهیت کارآمد معرفت‌شناختی و فلسفه وجودی آن زیر سؤال برود، جامعه‌شناسی معرفت از ماهیت تکاملی معرفت‌شناسی‌ها پرده برمی‌دارد. این ماهیت متکامل از این حکایت دارد که امر عقلانی وابسته به امر اجتماعی است. به تعبیری دیگر، عقلانیت انسانی نمی‌تواند بیرون از جامعه بایستد. در اصل، ارزش علم و آگاهی یک ارزش اجتماعی است، یعنی بدون جامعه ارزشی باقی نمی‌ماند. همین است دلیل این که نظریه سیستمی، انسان و جامعه را در عرض یکدیگر مطالعه می‌کند، یعنی انسان و جامعه یکدیگر را می‌سازند و به هم تعلق دارند و در معرفت، پایگان ارزشی برابری دارند. با این وصف، سو سیالیسم درونی ذهن که در متن نیز به آن اشاره شد به بینامتنیتی اشاره دارد که سطح روابط را از روابط میان‌ذهنی نیز فراتر می‌برد و عقلانیتی فراتر از عقلانیت محدود انسانی معرفی می‌کند. اینجا مراد همان عقلانیت سیستمی است. عقلانیت سیستمی تن دادن به نوعی جامعه‌شناسی‌گرایی است که منتقد عقلانیت خودبنیاد روشنگری است، یعنی همان عقلانیتی که سوژه دکارتی را بر رأس هر گونه معرفتی مانند یک قدرت مطلق نشانده است. نقطه قوت این نوع جامعه‌شناسی‌گرایی این است که امر عقلانی را به امر اجتماعی فرو نمی‌کاهد.

سخن اصلی این نظرگاه جدید جامعه‌شناختی این است که مجموع شرایط اقتصادی، سیاسی، هنری، علمی، فرهنگی، مذهبی، آموزشی و فرهنگی، عامل تکامل معرفت‌شناسی است، یعنی روابط درهم‌تنیده سیستمی که عقلانیت انسانی را نیز شامل می‌شود. این همان عقلانیت خودانتقاد است که می‌گوید کارکردها سیستم‌ها را متمایز می‌کنند و در عین حال، عناصر و اجزای یک سیستم را به هم مربوط می‌سازند. جامعه مجموعه‌ای از کارکردهای مزبور، یعنی روابط درون سیستمی و برون سیستمی است. با این وصف، امر عقلانی بدون امر

بختاریان

اجتماعی تهی است، نظیر آن چه کانت در مورد رابطه تجربه و عقل می‌گفت. عقلانیت انسانی همواره بهره‌مند از پشتوانه‌ای تاریخی و اجتماعی است. بر اساس این اصل، تفاوت نگاه دانشمند پیشامدرن و مدرن یک تفاوت فردی نیست، بلکه یک تفاوت کلان از حیث شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی است. جامعه‌شناسی معرفت سیستمی با اهمیت دادن به ارتباطات بر آنچه ذکر شد صحنه می‌گذارد و آن را در شرایط جامعه مدرن که به سمت جهانی شدن پیش می‌رود تشدید شده می‌بیند. با این و صف، عقلانیت انسانی در برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی، خود را گریزناپذیر نشان می‌دهد و گاهی بدون یک اقدام اساسی فقط پیش می‌رود، نظیر آن نوع گریزناپذیری که در هنر دیده می‌شود، درست هنگامی که سیستم هنر ناچار می‌شود اعلام کند در هنر هر چیزی ممکن و مجاز است و نمی‌توان یکبار برای همیشه هنر را تعریف کرد. با در نظر گرفتن این موارد به فیلسوفانی همچون فوکو و بودریار، که در فلسفه خود فضای بیشتری برای نظریه اجتماعی گشودند، می‌توان حق داد. اما هم صدایی با کسانی مثل مارتین کوش در این که هستند‌های عقلانی همه اجتماعی هستند نوعی تقلیل‌گرایی به نظر می‌رسد. این برداشت، امر عقلانی را در خوانشی جامعه‌شناختی از تاریخ فلسفه مستحیل می‌کند. بنابراین، اظهار نظر منصفانه‌تر این است که گفته شود امر عقلانی و امر اجتماعی هم‌بسته‌اند و وابسته نیستند در ست مثل مدرن شدن آنها که با هم رخ داد. تنها این ارزش‌ها هستند که در هر نگرش اجتماعی، حتی ارزش‌های معرفتی ظاهر می‌شوند.

فهرست منابع:

- باشلار گاستون، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال ستاری، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۵.
- مولر، هارو، هریسون، پل... [و دیگران]، *نظریه سیستم‌ها (مجموعه مقالات)*، ترجمه مراد فرهادپور، یوسف ابادری و... [و دیگران]، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.
- Berger Peter & Luckmann Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, New York, 1966.
- Hamilton Peter, *Knowledge and social structure: An introduction to the classical argument in the sociology of knowledge*, Routledge & Kegan Paul London and Boston, 1974.
- Lechte John, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, London and New York, Routledge, 1994.
- Luhmann Niklas, *Ecological Communication*, Trans. John Bednarz, Jr. University of Chicago press, 1989.
- Kush Martin, *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Springer-Science, Business Media, B.V, Dordrecht, The Netherlands, 2000.
- McCarthy E. Doyle., *knowledge as culture: the new sociology of knowledge*, London and New York, Routledge, 1996.
- Nakamori Yoshiteru, *Knowledge and Systems Science: Enabling systemic Knowledge Synthesis*, CRC Press, Teylor and Francis Group, 2014.
- Radintzky Gerard & Bartely W.W., *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, III, Open Court Publishing Company, Peru, Illinois, 1987.
- Simon Herbert, *Models of Bounded Rationality (Empirically Grounded Economic Reason)*, Massachusetts Institute of Technology, 1997.
- Thornhill Chris, *German Political Philosophy*, First Published by Routledge, 2007.

Comparison of Sociological and Systemic Approaches in Expressing the Relation of the Rational and the Social: With a Focus on Martin Kusch and Niklas Luhmann's Theory

*Maryam Bakhtiarian **

Abstract

Philosophy and sociology are converging over common issues but in different ways. The project gives sociology a bit of abstraction and to philosophy concrete considerations only of kind of post-Hegelian historicism. For this purpose, the encounter of philosophical and sociological enlightenment is useful in the new system methodology. The way that challenges previous methodologies and based on systemic rationality and divides equally importance between the rational and social. This article describes and analyzes the collected data through the library study of the theories some prominent philosophical and sociological thinkers, in order to explain epistemic obstacles and to introduce sociological enlightenment and to evaluate Kusch's sociologism that he has introduced interdependent entities both the rational and social. The assumption of systemic knowledge is also the limitation of human rationality and the overcoming of the kind of system rationality that says social realities require to internal knowledge, since with intensification of polycontextuality of the universe, pluralism become common in the domain of meaning. Then emancipation from the vertical perspective, for example the humanistic views and the critical rationalism, is unavoidable. This view divides the role of agent between man and society and introduces them correlative and co-event.

Keywords: Sociology of Knowledge, Systemic Knowledge, Sociological Enlightenment, Philosophical Enlightenment, the Rational, the Social.

* Assistant Professor of the Philosophy of art, Department of the Philosophy of Art, Science and Research Branch, Islamic Azad University Tehran,
Email Address: Maryam.Bakhtiarian@Yahoo.Com