

جلسه ۴ (دورکیم، دیلتای و زیمل)

ب- جامعه‌شناسی معرفت نوین

نویسنده کتاب، قبل از ورود به افرادی که به نحو کلاسیک، نمایندگان جامعه‌شناسی معرفت شمرده می‌شوند ابتدا دنبال اقوال جامعه‌شناسان کلاسیک می‌رود، از این جهت که حرف آنها با جامعه‌شناسی معرفت پیوند دارد و به نحوی لایه‌هایی از سخن آنها را در اندیشمندان کلاسیک این رشته می‌توان دید. این فصل، به نحوی به بررسی وضعیت کلاسیک «جامعه‌شناسی معرفت» اختصاص دارد تا در بخش بعدی وارد اندیشمندان و جریان‌های معاصر که الان در این عرضه حضور دارند وارد شود.

نکته:

آقای کنوبلاخ در ابتدای این بخش مطلبی را مطرح می‌کند به این عنوان که پیش از «جامعه‌شناسی معرفت»، «جامعه‌شناسی شناخت» بود (ص ۹۸). تفاوت دو کلمه «معرفت» (Wissen) با «شناخت» (Erkenntnis) (که در انگلیسی هر دو را به Knowledge ترجمه می‌کنند) ظاهراً در این است که مقصود از کلمه اول (که به کلماتی مانند حکمت و دانش نزدیک است) علم نظام یافته است؛ اما مقصود از کلمه دوم (که به شناختن و دانستن نزدیک است) مطلق شناختن و شناسایی‌ها از جمله شناسایی‌های متفرقه و غیرنظام‌مند است. شاید بتوان این دو تعبیر را به دو تعبیر کوهنی «علم عادی» و «پیش علم» نزدیک دانست.

مقدمه: فضای شکل‌گیری نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی از منظر جامعه‌شناسی معرفت

پیدایش جامعه‌شناسی مقارن بود با پیدایش جامعه مدرن؛ و جامعه‌شناسان کلاسیک دغدغه شان جامعه مدرن و آسیب‌های جامعه مدرن بود. جامعه‌شناسان کلاسیک، جامعه مدرن را می‌شناختند و نگران نتایج آسیب شناختی آن بودند. به عبارت دیگر تحلیل‌های جامعه‌شناختی این متفکران تحت تاثیر جامعه‌ای بود که در آن زندگی می‌کردند.

همان طور که دورکیم تاکید دارد، تقسیم کار اجتماعی در جامعه مدرن همواره در حال گسترش است. افزایش تقسیم کار سبب می‌شود تا وظایف گوناگون هر چه بیش‌تر به «نهادهای اختصاصی» واگذار شود، نهادهایی که فهمیدن کاری که به عهده دارند بسیار دشوار است. تخصصی شدن نهادها بخشی از روند عقلانی شدن فراگیر است.

به عبارت دیگر آسیب مهمی که اینها را به خود مشغول کرده بود این است که جامعه مدرن تقسیم کار اجتماعی کرد و این تقسیم کار نهادهای تخصصی ایجاد کرد، نهادهایی که خود این افراد نیز نمی توانستند آن را خوب بفهمند چه برسد به اینکه بخواهند آن را کنترل کنند. و این نهادهای تخصصی به قول ایشان (کنوبلاخ) بخشی بود از عقلانیت مدرن، عقلانیت نوظهوری که چند صفت را ایشان برای آن می شمارد:

۱. امکان شناخت واقعیت [= واقعیت عینی تجربی] را مهیا کرد. (نه شناخت تحت تاثیر ساختار اجتماعی)

۲. قابل محاسبه کردن یا به تعبیر دیگر کمی کردن واقعیت به منظور سلطه بر آن؛

۳. ایجاد دیوانسالاری نیرومندی که متناسب با این واقعیت است.

بنابراین نکته دورکیم این است که با تقسیم کار اجتماعی نهادهای تخصصی راه افتاد و این نهادهای تخصصی عقلانیت مدرن را رقم زد که ویژگی های عقلانیت مدرن به شدت گره می خورد با شناخت واقعیت تجربی و سیطره بر آن.

به تعبیر دیگر، در جامعه مدرن:

- شناخت، تجربی شد؛
- جهت گیری عمل، سودمندی (نفع شخصی) شد (یعنی کنش اخلاقی و محور اخلاق نیز سودمندی شد؛ از این پس بود که مراد از اخلاق، دیگر، آن تعالی که ما معمولا در فضای سنتی و دینی خود درک می کنیم نیست؛ بلکه مراد از اخلاق صرفا آن امری است که باید و نباید از آن درمی آید).
- تقسیم کار اجتماعی و دیوانسالاری، روابط انسانها را تغییر داد؛ و دیگر همبستگی آنها ذاتی نبود، بلکه با تقسین کار [= امر بیرونی] به هم وابسته شدند.

و همه اینها باعث تقویت فردیت، و جدا شدن تفکر [= دانش تجربی] از جامعه شد.

نتیجه این فردیت این شد که پیوندهای اجتماعی سست شد و دغدغه این سه نفر (دورکیم، زیمل و وبر) همین پیوند است که به تدریج دارد از بین می رود و متلاشی می شود. گویی در ابتدا جامعه، فکر ما رقم می زد ولی الان فردیت، فکر را رقم می زند.

این رفت و برگشت را به طور خلاصه می توان چنین گفت «گسترش تقسیم کار اجتماعی» منجر شد به «پیدایش و بسط نهادهای تخصصی»، و این به نوبه خود منجر شد به «بسط عقلانیت مدرن»؛ به بیان دیگر: تغییر

«ساختارهای اجتماعی» منجر شد به «معرفت» (=عقلانیت مدرن که توسط تقسیم کار و تغییر ساختارها رقم خورد)؛ خود این معرفت [عقلانیت مدرن]، فردیت را رقم زد؛ آنگاه فردیت در آن واحد دو پیامد داشت: اول: امکان شناخت واقعیت [واقعیت همان امر تجربی است که خود شخص با تجربه به دست می‌آورد؛ نه امری که ساختارهای اجتماعی (روح جمعی) بر او القا و تحمیل کنند]،

دوم: سست شدن پیوندهای اجتماعی

حالا اگر معرفت این چنین با وضعیت اجتماعی ما درهم تنیده است که تغییر یکی به تغییر دیگری می‌انجامد، جامعه‌شناسان ابتدا می‌کوشند با معرفت جدید، ساختارهای اجتماعی جدیدی [پیوند اجتماعی جدیدی] را رقم بزنند؛ و اگر بخواهیم بقیه واقعه را از منظر انتقادیها شرح دهیم؛ وقتی معلوم شد که چه پیوند وثیقی بین معرفت و ساختارهای اجتماعی وجود دارد؛ سرمایه‌داران تصمیم گرفتند این بار خودشان ساختارهای اجتماعی را برای رقم زدن گونه خاصی از تفکر طراحی کنند.

به بیان آخر، قبلا جامعه بود که فکر ما را رقم می‌زند؛ این وضعیت به تدریج منجر به این تفکر شد که

می‌شود جامعه را ساخت لذا حالا ما با ایده خود واقعیت و ساختار را می‌سازیم.

اگر بخواهیم کل بحث فوق را در یک پاراگراف خلاصه کنیم باید بگوییم

گویی در ابتدا ساختارهای اجتماعی، تفکر و معرفت را رقم می‌زد بعد فردیت پیدا شد و آزادی؛ ثمره‌اش این بود که با این آزادی حاصل از فردیت، تفکر به واقعیت ممکن شد اما انسجام اجتماعی متلاشی شد؛ سپس سرمایه‌داران پیدا شدند این سرمایه‌داران تصمیم گرفتند این بار خودشان ساختارهای اجتماعی‌ای برای رقم زدن تفکر طراحی کنند.

مروری اجمالی بر فصول بند ب (جامعه‌شناسی معرفت نوین)

اگر بخواهیم تقسیم‌بندی فصول این بخش را بدانیم باید گفت:

اگر اصل بودن دوگانه آلمانی و فرانسوی، و تابع اینها بودن انگلوساکسونیها در تحلیلهای کنوبلاخ را بپذیریم، وی در فصل ۱ ابعاد کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت در فضای فرانسوی را شرح می‌دهد؛ در سه فصل بعدی، ابعاد و زوایای کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت در فضای آلمانی را؛ و در فصل آخر، با عنوان جامعه‌شناسی آمریکایی، سراغ جریان انگلوساکسون می‌رود، و در آنجا چند جریان را اشاره می‌کند اما تمرکز اصلی‌اش روی مید است که بشدت تحت تاثیر آلمانی‌هاست. بدین ترتیب، فصل «آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی، و بازنمودهای اجتماعی»، شرح جامعه‌شناسی فرانسوی است با تاکید بر دورکیم و یک اصلاحیه‌ای که توسط لوی - برول بر موضع وی می‌زند.

فصل «زیمیل، وبر و تاریخ گرایی» عمدتاً می‌خواهد شرحی از جامعه‌شناسی آلمانی تا قبل از پیدایش این رشته «جامعه‌شناسی معرفت» بدهد و در واقع، وبر و تاثیر وبر بر جامعه‌شناسی معرفت را شرح دهد و چون آرای وبر آلمانی یک پا در تاریخگرایی دیلتای دارد و یک پا در تحلیل زیمیل (که فضای جامعه‌شناسی کل‌گرا و ساختارگرای فرانسوی را به سمت و سوی جامعه‌شناسی‌ای که محور تحلیل خود را کنش بین افراد [و نه ساختارهای فراگیر] قرار می‌داد)، ناچار شده این دو آلمانی دیگر را هم توضیح بدهد.

فصل «جامعه‌شناسی معرفت آلمانی» مشخصاً به سراغ پدران اصلی این رشته یعنی شلر و مانهایم می‌رود، که دوگانه اصلی جریان‌ات جامعه‌شناسی معرفت به این دو برمی‌گردد.

فصل «نظریه انتقادی» در همان فضای جامعه‌شناسی معرفت آلمانی و تداوم آن است؛ اما مساله‌شان دیگر در مورد مطلق جوامع نیست؛ بلکه محور بحث هایشان تمرکز بر جامعه سرمایه‌داری و نقد آن و علم حامی آن یعنی اقتصاد می‌باشد؛ یعنی همان چیزی که اساساً مساله اولیه پیدایش جامعه‌شناسی بود.

فصل «جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی» ابتدا مروری می‌کند بر جریان‌ات مهم انگلوساکسون در عرصه کلاسیک‌های جامعه‌شناسی معرفت؛ و بلافاصله محور بحث را یکی از این جریان‌ها (کولی و مید) قرار می‌دهد که بشدت از جریان آلمانی متأثر است، و البته به خاطر ترکیبش با پراگماتیسم، عنوان آمریکایی (و نه آلمانی محض) را بی‌دغدغه می‌توان بر آن نهاد.

آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی، و بازنمودهای اجتماعی (دورکیم)

قبلاً از ورود تذکر یادآوری می‌کنم «آگاهی جمعی» که اینجا آمده و در عبارات مفصل می‌بینید همان است که در کتاب‌های جامعه‌شناسی به عنوان «وجدان جمعی» دورکیم می‌خوانیم.

هدف دورکیم تدوین نظریه‌ای درباره معرفت است که فرض مسلم آن، اجتماعی بودن موجود انسانی است. به نظر دورکیم معرفت و تفکر بیش‌تر روندهایی جمعی هستند تا فردی.

خلاصه کار دورکیم در این فصل این است که با تحلیل وضعیت پیش‌اعلمی (که منظور از وضعیت پیش‌اعلمی دین است که این دین تمام عناصر وضعیت علمی را دارد اما نه به حالت پیچیده وضعیت علمی) مخصوصاً دین ابتدایی، تبیین کند که اساساً معرفت منطقی محصول بازنمودهای اجتماعی آگاهی جمعی یا همان وجدان جمعی است برای همین ساختار معرفت به نوعی بازتاب ساختار جامعه و ابزاری برای بیان بازنمود جمعی و شرایط عینی جامعه است.

منظور از بازنمود این است که آن جامعه، آن حقیقت و یا هر آن چیزی که این را جامعه را به هم پیوند می‌دهد در قالب یک نمادهایی جلوی خود می‌گذارد و به وسیله این نمادها خود را بازتولید می‌کند. مثلاً وجدان

جمعی را در غالب توتم می‌ریزد و این توتم را می‌گذارد جلوی خودش تا خودش را بشناسد. آن وقت این بازنمودهای اجتماعی دارند معرفت منطقی را رقم می‌زنند.

به بیان دیگر، این بازنمودها، هم کنش و واکنش افراد را رقم می‌زنند (که غالباً دورکیم را در این فضا توضیح می‌دهند) و هم معرفت را رقم می‌زنند. از دیدگاه دورکیم دسته بندی‌هایی که در منطق انجام می‌شود برای فهم مسائل، همگی متأثر از وضعیت اجتماعی است. مثلاً تقسیم جهت به شمال، جنوب، غرب و شرق متأثر از وضعیت مکانی و اجتماعی است که افراد در آن زندگی می‌کنند. یعنی دورکیم هم محتوای معرفت را اجتماعی می‌داند و هم صورت معرفت مثل زمان و مکان را اجتماعی می‌داند. در حقیقت این صحبت دورکیم در تقابل با کانت است که ریشه فهم را مقولات ذهنی می‌داند که قبلاً در ذهن انسان وجود داشته است، دورکیم می‌خواهد بگوید همان مقولاتی که شما می‌گویید نیز جامعه ایجاد کرده است. و ذهن انسان قبل از ورود به جامعه مثل یک لوح سفید و خالی بوده است.

محتوای معرفت توسط ساختارهای اجتماعی رقم می‌خورد به این صورت که دسته بندی اشیا بر اساس دسته بندی قبیله بود. یعنی چون قبیله را به این صورت دسته بندی می‌کردند برای شناخت و معرفت ذهنی خود از اشیا نیز آنها را به همان صورت دسته بندی می‌کردند و محتوای معرفت به شدت گره می‌خورد با طبقه بندی. (در حقیقت مبنای اینها در فهم اشیا این است که تا دسته بندی اتفاق نیافتد فهمیدن رخ نمی‌دهد ارسطو نیز همین را مبنای کار خود قرار داده لذا مقولات عشر را برای شناخت اشیا پیشنهاد داده است و خود این نوعی طبقه بندی است. مثلاً وقتی ما شیء جدیدی را می‌بینیم تا آن را در غالب یکی از مقولات نبریم آن را نمی‌فهمیم و ذهن ما با دیدن شیء جدید سریع شروع می‌کند آن را در قالب یکی از مقولات ببرد.) پس حرف دورکیم این است که دسته بندی کردن است که معرفت را رقم می‌زند و این دسته بندی کردن نیز تابع دسته بندی قبیله و وضعیت اجتماعی است. (توجه شود که اشکال این حرف این حرف همان تذکری است که در ابتدا مطرح کردم. وی بخشی از واقعیت را شرح می‌دهد اما شرح خود را طوری ارائه می‌دهد که گویی تمام واقعیت این گونه است و حالت دیگری در واقع وجود ندارد. در حالی که برخی واقعیتها هست که امکان دسته‌بندی‌ای که از قبیله و ... تاثیر نپذیرد دارند؛ و آن در جایی است که با واقعیتهای تک مقابلی مواجهیم. مثلاً زوج و فرد را در هیچ جامعه‌ای نمی‌توان با تاثیر قبیله‌ای و مانند آن شرح داد و در همه زبانها همین دو در مقابل هم‌اند.) همچنین از نظر دورکیم منطق معرفت یعنی ساختارهای صورتی معرفت نیز تابع وضعیت اجتماعی است مثل زمان و مکان.

بنابراین از نظر دورکیم معرفت باعث شناخت حقیقت نمی‌شود بلکه خود را توسط معرفت می‌شناسیم یعنی با یک قالبهای ذهنی‌ای مرتب خود را بازشناسی و بازسازی می‌کنیم. و علت اینکه دورکیم سراغ دین

اولیه می‌رود این است که این دین شکل ساده و بسیط دارد لذا دسته بندی ساده‌ای نیز دارد لذا فهم آن ساده‌تر است. دغدغه دورکیم این است.

نگاه دورکیم بیش از هر چیز متوجه جامعه مدرن است. تقسیم کار در این جامعه به میزان زیادی پیشرفت کرده است. در این جامعه به تدریج تصورات مشترک، ارزش‌های مشترک و رسوم مشترک ضعیف می‌شوند. دورکیم برای نشان دادن سازگاری در این جامعه از مفهوم «همبستگی ارگانیکی» استفاده می‌کند. دورکیم می‌گوید با حرکت از همبستگی مکانیکی (همبستگی‌ای که در جوامع سنتی وجود داشت و ربطی به تقسیم کار نداشت) به سمت همبستگی ارگانیکی، آگاهی جمعی تضعیف می‌شود. در همبستگی مکانیکی چه چیزی افراد را به هم پیوند زده بود؟ روح جمعی. حالا هر چه به سمت همبستگی ارگانیکی می‌رویم این روح جمعی قوتش کم می‌شود و پیوند میان افراد تضعیف می‌گردد و اعضای جامعه، نه به خاطر روح جمعی، بلکه به لحاظ تقسیم کار به یکدیگر وابسته می‌شوند. بنابراین به همان اندازه‌ای که از میزان آگاهی جمعی در میان آن‌ها کاسته می‌شود، فردیت شان رشد می‌کند.^۱

این وضعیت باعث می‌شود:

اولا مشاهده‌گر منفرد ایجاد شود، یعنی خود فرد بدون تاثیر از روح جمعی خودش واقعیت را مشاهده می‌کند و امکان شناخت معرفت تجربی ایجاد می‌شود (در ادبیات ما این شناخت شخصی خیلی نزدیک است به شناخت حضوری، یعنی شناخت بی‌واسطه‌ای که از معلوم حاصل می‌شود).

(حرف دورکیم این است که چرا این شناخت شخصی قبلا مطرح نبوده مثلا قبل از کانت؟ چون آگاهی جمعی داشت شناخت را رقم می‌زد. ولی اکنون که شناخت شخصی شده افراد دست به شناخت اشیا زده‌اند و

۱. قرآن کریم می‌فرماید «مَنْ أَلْدَيْنَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ: برخی از کسانی که یهودی شدند، کلمات را جایگاه‌هایشان تحریف می‌کنند». ظاهرا وی نیز متخصص بود در اینکه کلمه را موضع خود خارج کند و در موضع دیگری به کار ببندد. شاید بهترین نمونه‌اش همین تعبیر همبستگی مکانیکی و ارگانیکی باشد: با اینکه بوضوح جامعه سنتی است که همبستگی‌اش ارگانیکی و زنده و پویاست؛ و خود دورکیم هم نشان می‌دهد که این جامعه مدرن است که همبستگی‌اش شدت سست شده و در واقع جز یک همبستگی مکانیکی بی‌روح چیزی از آن باقی نمانده، با این حال این دو کلمه را دقیقا در نقطه مقابل خود به کار برد: کلمه ارگانیک بار ارزشی بالاتری از مکانیک دارد، و برای کسی که می‌خواهد به مخاطب خود القا کند که مدرنیته علی‌رغم همه مشکلاتی که در پیوندهای اجتماعی به دنبال داشته، بهتر از سنت است، همبستگی در جامعه‌ی سست پیوند بی‌روح مدرن را همبستگی ارگانیک خواند و همبستگی در جامعه با روح سنتی را همبستگی مکانیک! (تفطن به این نکته را مدیون دوست ایده‌پردازم، آقای اسلامی تنها هستم).

همین باعث رقم خوردن معرفت در دنیای امروز شده است. برای همین است که در نگاه دورکیم علم جایگزین دین می‌شود.)

ثانیا سست شدن پیوند دینی و رسوم دینی موجب می‌شود که پیوند اجتماعی سست شود و اگر بخواهیم این پیوندها باقی بماند باید بجای آن پیوند و رسوم سیاسی تقویت شود که در این حالت دیگر خود ما هستیم که رسم ایجاد می‌کنیم و خودمان هستیم که چارچوب ایجاد می‌کنیم. (در نگاه دورکیم رسوم سیاسی جایگزین رسوم دینی می‌شود.)

در واقع با تقسیم کار اجتماعی، افراد هم به هم وابسته‌تر می‌شوند و هم از هم بیگانه‌تر می‌شوند. به این نحو به هم وابسته‌تر می‌شوند که چون نیازهایشان را به تنهایی نمی‌توانند انجام دهند لذا به هم وابسته‌تر می‌شوند و بیگانه‌تر شدن به این نحو که روح جمعی که اینها را به هم پیوند می‌داد خیلی تضعیف شده است. حالا که این طور شد قانون می‌آید جای دین می‌نشیند.

نکته:

لوی برول یک اصلاحیه به این مطلب دارد و آن اینکه در واقع تفکرات ادیان ابتدایی، تفکرات پیشامنطقی هستند نه غیر منطقی. یعنی معرفت منطقی، محصول جامعه مدرن است (چون ساختارها دارند معرفت را شکل می‌دهند و معرفت منطقی محصول جامعه مدرن و ساختارهای جدید است) پس جوامع ابتدایی که این ساختارها را نداشتند «معرفت منطقی به معنایی که محصول دوره مدرن است» ندارند و نمی‌توانند آن را بفهمند همانطور که ما نمی‌توانیم منطق آنها را بفهمیم. لذا دارد به دورکیم اشکال می‌کند که تو الان با معرفت منطقی دنیای مدرن که متأثر از ساختارهای جدید هست نمی‌توانی معرفت ادیان ابتدایی را بفهمی که محصول ساختارهای دیگری است و در کتاب خود معرفت آنها را تحلیل کنی و بررسی نمایی.

زیمل، وبر و تاریخ گرایی

گفتیم در این بخش می‌خواهد وبر و تاثیر وبر بر جامعه‌شناسی معرفت را شرح دهد. وبر در یک دو راهی گیر کرده است. یک طرف این راه جریان تاریخ گرایی است و یک طرف دیگر جریان پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم قائل است که علوم انسانی تفاوت جدی با علوم طبیعی ندارند و سراغ قوانین جهان شمول علی برای هر دو می‌روند. از نظر آنها روش‌های به کار گرفته شده علوم طبیعی برای تمام علوم دیگر نیز مناسب هستند، چراکه در نظر آنها تفاوت عمده‌ای میان علوم انسانی و اجتماعی، و علوم طبیعی وجود ندارد و تفاوت از حیث پیچیدگی است یعنی ماهیت هر دو علم یک چیز است فقط علوم اجتماعی پیچیده‌تر از علوم طبیعی است مثل ماشین حساب (ساده) و کامپیوتر (پیچیده). پس آن روش‌ها برای پدیده‌های

روحي نیز کاربرد دارند. اما تاريخ گرايان بر خلاف اثبات گرايان، معتقد بودند که علوم انسانی و علوم طبیعی یکسان نیستند بلکه ماهیتا متفاوت می‌باشند، موضوع یکی تجربه‌های بیرونی، و موضوع دیگری تجربه‌های درونی است. در علوم طبیعی ما با روابط علی بیرونی سروکار داریم اما در علوم انسانی باید سراغ فهم و معنای رفتار انسان برویم و چون معنای رفتارها در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است، پس حکم کلی‌ای نمی‌توان دارد و لذا نسبی‌گرا می‌شوند.

و بر میان این دو جریان است از طرفی به تاریخ گراها حق می‌دهد که به مساله معنا توجه کرده‌اند و از طرف دیگر درصدد یافتن قوانین برای توضیح رفتارهای انسانی است و معتقد است که باید بتوان توضیح جهان‌شمولی از رفتارها ارائه داد که با تاریخ‌گرایی سازگار نیست. و بر برای راه حل این مشکل میان فهم و تبیین جمع می‌کند. در واقع او می‌خواهد خصلت علمی برای علوم انسانی باقی بماند در عین حال بر اساس جایگاه معنی را جدی بگیرد. برای فهم اینکه و بر چکار کرد، ابتدا مروری بر جریان تاریخ‌گرایی خواهیم داشت، سپس به تغییری که زیمیل در قبال رویکرد پوزیتیویستی دورکیم ایجاد کرد اشاره می‌کنیم تا معلوم شود چگونه و بر نقطه جمعی برای تمام این رویکردها بود و در مقابل جامعه‌شناسی پوزیتیویستی فرانسوی، جامعه‌شناسی تفهیمی علمی آلمانی را بنا نهاد که اتفاقاً این نوع جامعه‌شناسی بود که تاثیر بسزایی در جامعه‌شناسی معرفت گذاشت.

مقدمه اول: تاریخ‌گراها

تاریخ‌گراها در مقابل دو جریان بودند یکی در مقابل پوزیتیویست‌ها و جریان دیگر فلسفه هگل است که این دومی هم در فهم آنها مهم است.

از نظر آنها، فلسفه هگل یک فلسفه تاریخ است اما تاریخی که فقط انتزاعیات را مطرح کرده است یعنی یک دستگاه منسجمی از ایده‌ها است نه اینکه به متن تاریخ مراجعه کرده باشد. تاریخ‌گراها می‌گویند ما می‌خواهیم سراغ متن تاریخ برویم و از متن تاریخ معرفت را به دست آوریم. اینان هگل را متهم می‌کنند که ایده آلیسم فراگیر وی و ذهن‌گرایی انتزاعی او جایی برای اینکه واقعیت خودش را نشان دهد، باقی نگذاشته است. پیشنهاد اینان این بود که به جای پرداختن به انتزاعیات، درصدد درک و فهم معنای واقعیت [که درست‌تر این است که بگوییم واقعیت‌های متباین، نه یک واقعیت نهایی و اساسی هگلی مانند روح مطلق] از راه تشریح درست رویدادهای تاریخی یگانه و احوال شخصیت‌ها باشیم. در این فضا، ديلتای قائل به تاریخی بودن معرفت است. (و بر این را از ديلتای گرفت)

تاریخ‌گرایی به تمام واقعیت‌ها به صورت حادثه‌ای تاریخی می‌نگریست. رویدادهای تاریخی را فقط می‌توان «فهمید»، اما نمی‌توان بر اساس یک قواعد عمومی علی تبیین داد، چرا که اولاً تبیین آنها مشروط به

حضور کنشگر است؛ و ثانياً نیازمند تاکید بر مشابهتها و نادیده گرفتن فردیت‌هاست؛ در حالی که آن چیزی که هر واقعیتی را قابل توجه می‌کند، همان خاص‌بودگی آن و عدم شباهتش با سایر امور است. در این فضای تاریخ‌گرایی دیلتای حرف خود را مطرح می‌کند سخن اصلی دیلتای تبیین تاریخی بودن معرفت است، علم وابسته به زبان است، وابسته به ذهنیت‌های خاص است. و این ذهنیت‌ها وابسته هستند به جهان بینی‌ها (یا به تعبیر بهتر: جهان‌پدیداریها). جهان بینی یعنی شکل فراگیر و پیش‌نظری تجربه انسانی که شامل سطوح عمیق آگاهی و شکل‌های بیان فرهنگی دوران‌های ویژه است. (در ادبیات فلاسفه ما پیش‌نظری را قابل بررسی منطقی، اما نه به روش تجربی، می‌دانستند که از آن به مبادی تصویری و تصدیقی یاد می‌کردند) لب کلام دیلتای این است که شناخت نمی‌تواند در خلاف جهت زندگی باشد. ما هرگونه که زندگی می‌کنیم همان‌گونه می‌شناسیم. تجربه حاصل جنبه‌های مشترک زندگی است که از طریق آن مناسبات اجتماعی پاره‌پاره را متصل تصور می‌کنیم

مقدمه دوم: کار مهم زیمل

افکار تاریخ‌گرایان مانند «تعلق متون به مکانی مشخص» یا «وابستگی مکانی تفکر» تاثیر عمیقی بر جامعه‌شناسی آلمان و در پی آن بر جامعه‌شناسی معرفت داشت. زیمل جامعه‌شناسی خود را با فکر تاریخ‌گرایی آغاز کرد. زیمل نیز مثل دیلتای معتقد بود که خرد وابسته به زمان و عصری مشخص است. منطق، به عقیده او، ساختاری تغییر پذیر و تاریخی است که شکل‌های ظاهری آن از دیدگاه تاریخی باید بررسی شود. همچنین زیمل با این نظر دورکیم که جامعه ماهیتی جوهری دارد مخالف بود. به عقیده زیمل، جامعه ساختاری مستقل دارد اما درون مایه آن چیزی جز کنش‌های متقابل اعضای آن یعنی افراد، نیست. بنابراین، مشخصه اصلی جامعه، خواست یکسان داشتن و کوشش برای دستیابی به آن خواست، نیست، بلکه وقتی از جامعه سخن می‌گوییم که این خواست در همکاری یا در رقابت با دیگران دنبال شود.

درواقع، زیمل در مقابل دورکیم، مفهوم کنش را پررنگ کرد؛ و بر این اساس جامعه را، نه همچون دورکیم بر اساس امری فراتر از افراد (وجدان جمعی در خود دورکیم؛ و بعداً ساختارها در آرای لوی اشترواس)، بلکه همانند معناگرایان با کمک معنای درونی کنش شرح داد و آن را با معرفت‌گره زد و دوم اینکه حتماً این کنش باید در تقابل و در جامعه رخ دهد (کنش مورد مطالعه وی اساساً کنش متقابل است) معنای کنش را حیث اجتماعی بخشید که بعداً و بر از همین عناصر استفاده می‌کند.

به بیان دیگر زیمل دو کار مهم می‌کند: اول توجه دادن به کنش، به جای وجدان جمعی و ساختار، در حیطه جامعه‌شناسی، و دوم وارد کردن معرفت در حیطه کنش؛ یعنی هم به معرفت توجه دارد به این شکل که

کنش انسان معنا دارد و انسان همیشه یک معنایی را از کنش خود در نظر دارد و همچنین به کنش اجتماعی توجه دارد یعنی ارتباط کنش ما با دیگران و در نظر گرفتن دیگران هنگام انجام کنش؛ به بیان دیگر ما هنگام کنش هم آگاهی به آن داریم و هم دیگران را در این آگاهی در نظر می‌گیریم.

یک کار دیگر زیمل تفکیک فرهنگ ذهنی و عینی و مبحث تراژدی فرهنگی است. طبق توضیح زیمل، دائما فرهنگ عینی با فرهنگ ذهنی شکاف پیدا می‌کند زیرا اولاً اندازه فرهنگ زیاد می‌شود، ثانيا مولفه‌های فرهنگ زیاد می‌شود، و ثالثاً درهم تنیدگی زیاد می‌شود؛ و بدین ترتیب، دائما با رشد فرهنگها، فرد (که دارای فرهنگ عینی و تولید کننده فرهنگ است) از فرهنگ عمومی‌ای که در آن به سر می‌برد، که یک امر ذهنی (بین‌الذهانی) است، بیگانه می‌شود. شاید بتوان گفت این فرهنگ عینی و ذهنی که زیمل بیان می‌کند به یک معنا دعوای معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت است. در فرهنگ ذهنی شخص معرفت را به وجود می‌آورد سپس معرفت برای جهان شمول شدن بین‌الذهانی می‌شود و وقتی این گونه شد از حیطه فرد خارج می‌شود در این حالت هم اعتبار پیدا می‌کند و هم اعتبار خود را از دست می‌دهد. اعتبار پیدا می‌کند به خاطر اینکه وجهی بین‌الذهانی می‌یابد؛ و اعتبارش را از دست می‌دهد به خاطر اینکه دیگر حالت حضوری و تجربه زیسته ندارد یعنی معرفت آن چیزی است که دانشمندان به آن رسیده‌اند نه آن چیزی که خودم کشف کرده و فهمیده‌ام.

بحث اصلی: شروع بحث وبر

وبر دو کار مهم می‌خواهد انجام دهد اول اینکه بین تبیین و فهم جمع کند و دوم اینکه بین جهان شمولی و رویداد منفرد جمع برقرار کند. در حین این جمع مفاهیمی را تولید کرد که این مفاهیم دست مایه جامعه‌شناسی معرفت قرار گرفت.

وبر را اگر در قبال دیلتای (تاریخ‌گرایی) و دورکیم و مارکس قرار دهیم بهتر می‌فهمیم:

وبر چشم انداز خاصی از تاریخ‌گرایی دارد. تاریخ‌گرایی در دوران حیات او با انتقادهای شدیدی روبرو بود. از آنجا که تاریخ‌گرایی هر نوع ایده و آرمانی را در زمینه تاریخی آن قابل بررسی می‌دانست، این انتقاد به او می‌شد که اصلا جایی برای مطلق باقی نمی‌گذارد تا واقعیت و آرمان عقلی یکسان دیده شود و دچار نسبی‌گرایی تاریخی است.

وبر ضمن آنکه «فهمیدن» را برای جامعه کافی نمی‌دانست، در عین حال بر خلاف دورکیم، جامعه را «نظام عینی» نیز فرض نمی‌کرد، بلکه به عقیده او جامعه‌شناسی به «تبیین» [که مترجم مرتبا کلمه «توضیح» را به کار

می‌برد] هم نیاز دارد. وبر برای تمایز گذاشتن میان کنش‌ها، آنها را به معرفت‌های گوناگون نسبت داد، در اینجا موضوع ایجاد ارتباط میان کنش اجتماعی و معرفت رخ می‌نماید، معرفتی که شرط کنش و پشتیبان آن است. بر این اساس تفاوت کار وبر با دیلتای در این است که دیلتای فقط دنبال فهم معنای ذهنی کنشگر بود اما وبر علاوه بر فهم به تبیین نیز توجه داشت.

و تفاوت وبر با دورکیم این است که دورکیم به ساختار توجه داشت ولی وبر به فهم توجه داشت و تحلیلش را روی آن بنا کرده بود.

تفاوت کار وبر با مارکس نیز این است که مارکس مناسبات اقتصادی را زیر بنا و تعیین کننده تفکر می‌داند ولی وبر می‌خواهد بگوید اقتصاد تعیین کننده تفکر نیست بلکه ایده‌ها ممکن است بر کنش اقتصادی تاثیر بگذارند.

تفصیل این مباحث انشاءالله در جلسه آینده.