

به سوی معرفت‌شناسی غیر بنیادگرا: مناظرهٔ بازنگریستهٔ هابرماس / لومان

نوشتهٔ اوانات

ترجمهٔ رضا مصیبی

تجلی فلسفه پارادوکس است نه عقل متعارف.

- ژیل دولوز^۱

یورگن هابرماس در پاسخ اخیرش به منتقدان خود، نکات اصلی مورد نزاع در بحث و جدلهای پیرامون آثارش را، به قرار ذیل خلاصه می‌کند:

این [مواضع] پاسخهایی فلسفی‌اند به تجربهٔ اجتناب‌ناپذیر مدرنیته؛ هنگامی که آنها در قالب نخالف میان نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری حدت می‌بایند، مواجهه‌ای بی‌واسطه میان دیدگاه تاریخی ناب (historicism) و دیدگاه استعلایی محض (transcendentalism) پدید می‌آید. در آنجاست که نقایص هر دو موضع هویدا می‌شود: یک طرف حامل بار تناقضها و پارادوکسهای خود ارجاع (self-referential) و پراگماتیکی است که نیاز ما به انجام را نقض می‌کنند و طرف دیگر بار بنیادگرایی را بر دوش می‌کشد که با آگاهی ما از خطاپذیری معرفت بشری در تضاد است. هر کس عمیقاً به این وضعیت بیندیشد خواهان باقی ماندن بر سر این دوره نخواهد بود.^۲

این طریقهٔ تعبیر مطلب، خواه شمربخش باشد یا نباشد، هابرماس یقیناً خواهان «باقی ماندن بر سر این دوره» نیست. کار هابرماس شاید بلندپروازانه‌ترین کوشش در جهت ترکیب دیدگاه تاریخی و دیدگاه استعلایی باشد، آنهم به طریقی که آنچه او حقیقت هر یک از دو موضع می‌داند، حفظ کند. او

قطعاً با «زمینه‌گرایان» (contextualists) – عنوانی که تحت آن، اغلب به شیوه‌ای فاقد تبعیض، پس‌اساخت‌گرایان، نوپراگماتیستها و غیربنیادگرایان، از همه قسم، را با هم جمع می‌آورد – بر این امر توافق دارد که «چرخش زبانی» (linguistic turn) اتخاذ دیدگاه استعلایی محض، به مفهوم کانتی کلمه، را محال ساخته است. عقل، به مثابه عقل زبانی، در تحلیل نهایی همواره به وضعیت فرهنگی و تاریخی خاصی مقید است. اما هابرماس در عین حال از پذیرش نکاتی سر باز می‌زند که به اعتقاد او پیامدهای نافی خود و بالقوه خطرناک چنین موضعی هستند، و از این رو می‌کوشد تا با استقرار عقل، به مثابه «گفتگوی قاعده‌مند»، یعنی همان عقلانیت ارتباطی [Verfahrensrationalität]، و متکی ساختن آن بر نفس ساختار زبان، برداشتی روشنگرانه از مدرنیته را حفظ کند. نظریه کنش ارتباطی هابرماس، در مقام یک «علم بازسازنده» (reconstructive science)، که به ایضاح پیشفرضهای نهفته در سازوکارهای خود باز تولیدکننده چیزی می‌پردازد، که آن را «زیست‌جهان» [Lebenswelt] می‌خواند، چهار دعوی جدی را مطرح می‌سازد:

۱) مقتضیات هنجاری این نظریه در باره ماهیت عقلانیت، اگر استعلایی نباشند، دست‌کم فراگیر (universal) اند. بدین معنا که باید از سوی هر آنکس که با ارتباط گفتاری (Diskurs) سروکار دارد منطقی‌تر از پیش فرض شده باشند.

۲) این نظریه، هم توصیفی – تبیینی است و هم هنجاری – انتقادی. به این معنا که نه تنها به منزله چارچوبی برای یکپارچگی نظام‌مند امور موجود و شروع برنامه‌های پژوهشی – تجربی نوین در جامعه‌شناسی و دیگر علوم انسانی بازسازنده به کار می‌آید^۳، بلکه قادر به تحلیل آسیبهای جوامع غربی مابعدصنعتی نیز هست، به گونه‌ای که بیشتر به ارائه جهت‌دهی مجدد پروژه رهاسازی روشنگری می‌پردازد، تا طرد آن.^۴

۳) این نظریه به نحوی خود ارجاع سازگار است، یعنی بی‌هیچ تناقضی قادر به تبیین خویش است.

۴) این نظریه «گشوده» است، بدین معنا که در معرض ابطال (falsification) قرار می‌گیرد و نیازمند «آزمونهای غیرمستقیم» بیشتری است. (399, TCA2).

در مقاله پیش‌رو، ما یلم این دعاوی را در پرتو چشم‌انداز نظریه سیستمها از نو بیازماییم. من چنین احتجاج می‌کنم که نظریه کنش ارتباطی، به همراه واقعیت گفتاری که این نظریه توصیفش می‌کند، تشکیل‌دهنده سیستمی خودسازنده (autopoietic system) است، به معنایی که نیکلاس لومان، معارض دیرینه هابرماس، از اصطلاح مُراد می‌کند.^۵ مدّعی من آن است که گرایش کلیت‌بخش (universalizing tendency) آنچه هابرماس گفتمان (discourse) می‌خواند، معلول

«فرو بستگی عملیاتی» (operational closure) سیستمی است که خود را از درون چشم‌انداز خویش نظاره می‌کند و از این رو، عدم ضرورت (contingency) اش را پنهان می‌سازد.^۶ اگر این احتجاج صادق باشد، سه دعوی اولیه فوق می‌توانند، به عنوان توصیف‌هایی که عملیات واگشتی (recursive operation) سیستم از خود به دست می‌دهد، بار دیگر تحلیل شوند؛ در حالی که آخرین دعوی باید از منظر مدعای لومان، دایر بر اینکه سیستم‌ها فرای مرزهای خویش ناتوان از عملکردند، وصف شود.^۷ با توجه به نظریه گفتمان هابرماس، این بدان معناست که این نظریه، به منزله سیستمی خودسازنده، بر اساس مبانی خویش، خود اعتباربخش و نقض‌ناپذیر است. نظریه کنش ارتباطی تا جایی که اصل ابطال را به صورت یک امر پیشین ارتباطی خلاف واقع (counterfactual communicative a priori) (وضعیت آرمانی گفتار) (the ideal speech situation) در اصل موضوع بنیادینش می‌گنجانند، قادر به تبدیل هر فعل تکذیب به تصدیق غیر مستقیم خود است.

مشکل این است که، به مجرد آن که عملیات سیستمی گفتمان با خود عقلانیت یکی شوند، به ضابطه در آوردن نقدی از عملیات سیستمی گفتمان که نافی خود نباشد، عملاً ناممکن می‌شود. انتقاداتی که، از نیچه تا لیوتار، بر مدرنیته وارد شده است، این قیاس دو حدی را به کفایت به تصویر می‌کشند: این منتقدان به منظور بیان مواضعشان ناگزیر از توسل به همان اصول عقلانیت استدلالی (گفتاری) اند که خود در آن تشکیک می‌ورزند. و این همان ناسازگاری است که معارضان ایشان بی‌درنگ خاطر نشان می‌سازند.

در اینجا نمی‌خواهم بحث پست‌مدرنیسم را به تفصیل بازنگری کنم، بلکه خواهان تمرکز بر آن کانونی هستم که این بحث، ظاهراً، در آنجا دچار ضعف و تلاشی می‌گردد.^۸ به عنوان صفت مشخصه مباحثه، چنین به نظر می‌رسد که اتهام به تناقض اجرایی (performative contradiction) تقریباً به صرف کسب امتیاز برای هابرماس در برابر منتقدانش مطرح می‌شود، و در آن مواقع نادری که این اتهام دو جانبه باشد، به نظر می‌رسد که تأثیر و اعتبار خود را از دست می‌دهد.^۹ درستی این مطلب تنها گواه بر قدرت قرارداد است و نه چیزی دیگر.^{۱۰} زیرا اگر بتوان نشان داد که هر تلاشی برای بنای مفهوم عقلانیت، خواه آن را بر پایه قوای تقویمی (constitutive) سوژه استعلایی مستقر سازیم یا بر پایه برداشتی از بین‌الذهانیت (intersubjectivity) که بر زبان ابتناء یافته باشد، درست به اندازه نقد چنین پروژه‌هایی مملو از معضلات منطقی خواهد بود، آنگاه ادای پیروزمندانۀ نشان دادن پارادوکس استدلال طرف معارض، اثرش را از دست می‌دهد و خود را به سان لفاظی صرف نمایان می‌سازد. مهمتر آنکه چنین برهانی، بازاندیشی ریشه‌ای در اصطلاحاتی را ایجاب می‌کند که بحث

پست مدرنیسم، طی چند دهه گذشته، در قالب آنها صورت گرفته است، و هم منتقدان و هم معتقدان [پروژه عقلانیت] را به مواجهه با احساس خستگی مفراطی می‌کشاند که این بحث پدید آورده است. در نتیجه می‌توان کانون توجه را از گزینش انتزاعی میان عقل و رهاسازی از یک سو و نسبی‌گرایی ناهمساز و خود نافی از سوی دیگر، به پژوهش آن چیزی انتقال داد که جیمز ل. مارش «راهبردهای» ویژه «گریز (تجاهل)» (strategies of evasion) می‌خواند که هر دیدگاهی آنها را برای استتار پارادوکس قوام‌بخش‌اش به کار می‌برد.^{۱۲}

کار لومان بحث‌های جاری را، دقیقاً در امتداد چنین خطوطی، جهت دوباره می‌بخشد. استمداد لومان از بازاندیشی سیستماتیک نسبت میان شناخت و پارادوکس در چارچوب یک معرفت‌شناسی بر سازنده (constructivist)، شاید سخت‌ترین تلاش را در چالش با ساختار دوگانه (دو ارزشی) منطقی کلاسیک و امتناع آن در برابر پارادوکس نشان می‌دهد. در پی نظر لومان، مشعر بر این که هیچ کاربردی از کدهای دوتایی وجود ندارد که خالی از پارادوکس باشد، من استدلال می‌کنم که قدرت اقناعی موضع هابرماس و جذابیتی که هنوز برای بسیاری از متفکران امروزی دارد مولود راهبردهای ماهرانه «پارادوکس‌زدایی» [Entparadoxierung] است، که خود را در همه‌جا کارا تر از راهبردهای معارضان او نشان داده‌اند. پس از تحلیل مهم این راهبردها، استدلال من بر مقابله سیستماتیک مفهوم عقلانیت ارتباطی هابرماس با «منطق نظاره» (logic of observation) لومان متمرکز خواهد یافت تا مستلزمات معرفت‌شناختی مواضع آن دو را بررسی کنم. چنین مقابله مجددی میان [رای] هابرماس و لومان می‌بایست مدتها قبل از این صورت می‌گرفت. پس از اولین مواجهه این دو در ابتدای دهه هفتاد میلادی^{۱۳}، تعابیر بحث پست مدرنیسم به طور فزاینده از سطح سیاسی به سطح معرفت‌شناسانه انتقال یافت. اکنون تا اندازه زیادی، به سبب مداخله فلسفی ساخت‌شکنی، کاملاً مشخص است که این پرسش سیاسی، که چه نظریه اجتماعی می‌تواند و می‌باید در شرایط سرمایه‌سالاری متأخر توفیق حاصل کند، به نحوی تفکیک‌ناپذیر به مسائل معرفت‌شناختی مربوط به ماهیت زبان و عقلانیت غربی گره خورده است. این انتقال [به سطح معرفت‌شناختی]، خواه موجه باشد یا نباشد، بی‌تردید مسائل را در سطح مباحثه سیاسی بغرنج کرده است. اگر در بخش وسیعی از استدلال جنبه سیاسی بحث را در حدود معینی قرار می‌دهم و توجه خود را بر امور معرفتی متمرکز می‌کنم، نمی‌خواهم باب مباحثه سیاسی را از پیش مسدود سازم، بلکه خواهان مسأله‌سازی از آن چیزی هستم که نظریه پردازان به دنبال هابرماس، به منزله گزینه ساده‌ای مابین فلسفه اجتماعی رهایی‌بخش و تکنولوژی اجتماعی که به لحاظ سیاسی محل شبهه است، تبیین و تفسیرش می‌کنند.^{۱۴}

۲

طبق نظر لومان، سیستم‌های خودسازنده «شبکه‌ای را ایجاد و محقق می‌کنند که به تولید [خود] آنها می‌پردازد و در فضایی که درون آن هستند، مرزهای آن شبکه را چنان مؤلفه‌هایی که در تحقق آن شبکه مساهمت دارند، قوام می‌بخشند.»^{۱۵} روش سیستم‌های خودسازنده در بازتولید خود، بدین‌سان با اصل واگشتگی (recursivity) توصیف می‌شود: «آنها نه تنها ساختارهای خودشان را تولید و تعویض می‌کنند بلکه «هر آنچه که سیستم به عنوان یک واحد به کار می‌برد توسط [خود] سیستم تولید می‌شود.» (3 AU) اصل واگشتگی «وحدت» عملیاتی سیستم را توضیح می‌دهد، یعنی، توانایی سیستم در حفظ یکپارچگی‌اش در رویارویی با محیط بسیار پیچیده. اما این فروبستگی خودسازنده مستلزم فروبستگی در سطح ساختار سیستم نیست؛ بلکه، به عکس، فروبستگی عملیاتی شرط گشودگی ساختاری است و بالعکس (12 AU). این بدان معناست که سیستم‌ها نسبت به محرک‌های محیطی حساس‌اند - سیستم‌ها «از خودشان یک جهان مادی نمی‌آفرینند» بلکه از پیش «دیگر سطوح واقعیت» را مفروض می‌گیرند (3 AU). - حال آنکه در همان زمان، توانایی آنها در پاسخ‌دهی به چنین محرک‌های بیرونی از سوی کدهای مختص سیستم محدود می‌شود: «سیستم اطلاعات را پردازش می‌کند اما تنها عهده‌دار بخش پردازش این فرآیند است، نه اطلاعات.» سیستم پاره‌ای است از «جهان» در حالی که به طور همزمان «درون» جهان خودش عمل می‌کند (7 AU). بنابراین، به زعم لومان، نظریه سیستم‌ها بر این مسأله توجه دارد که «چگونه فروبستگی عملیاتی در سیستم‌های گشوده امکان‌پذیر است» و در پی صورت‌بندی «شروط محدودکننده امکان‌پذیری مؤلفه‌های سیستم است» (12 AU). با توجه به تبیین لومان از مفهوم فروبستگی خودسازنده (autopoietic closure)، مقصود از اینکه سیستمی نظیر نظریه گفتمان هابرماس - با این فرض که این نظریه به راستی سازنده یک سیستم، به مفهوم لومانی کلمه، باشد - خود را به عنوان نظریه‌ای گشوده و نیازمند به آزمون‌های غیرمستقیم بیشتر وصف کند، چه خواهد بود؟ بر اساس تبیین خود هابرماس، آنچه که نظریه بازسازنده‌ای عقلانیت را ملزم می‌سازد تا دعاوی فراگیرش را مستمراً از طریق مواجهه با علوم تجربی و دیگر علوم بازسازنده اعتبار بخشد ماهیت فرضی (hypothetical) آن است. ضمن توجه به «آگاهی خطاپذیر» امروزی، این مطلب مرادف است با اثبات «همسازی میان قطعه‌های نظری متفاوت» (399, TGA 2). نیاز نظریه [گفتمان] به اعتباریابی از طریق مباحثه، اشتغال هابرماس به مناظرات عمومی پیرامون کارش را تبیین می‌کند. هابرماس در پاسخ‌های پُرشمار خود به منتقدانش، آمادگی خویش را در اصلاح نظریه خود، از طریق ایضاح مفاهیمش،

تدقیق تمایزاتش، پس گرفتن برخی از مدعاها و تعدیل سایر موارد، نشان داده است. او در عین حال، نتایج برآمده از سایر علوم بازسازنده، نظیر زبان‌شناسی، روانشناسی‌شناختی و روانشناسی رشد، جامعه‌شناسی و به تازگی نظریه سیستمها را به طور فزاینده با هم تلفیق کرده است. بدین سان توفیق رو به رشد نظریه انتقادی طی دهه‌های گذشته - اگر موفقیت برحسب وسعت حوزه تفکر و قدرت ادغام محاسبه شود - بیانگر مفهوم نظریه‌سازی (theory-building) است، که به دلایل روشنی مورد توجه و علاقه هابرماس است و به سان تشریک مساعی بسیار گسترده و متهورانه‌ای است که خود را به روحیه حاکم بر مباحثه عقلانی آزاد و تفاهم (mutual understanding) متعهد می‌سازد.

با این حال، به استناد اصل خطاپذیری در زمینه نظریه عقلانیت متکی بر همسازی [در صدق]، هنوز این پرسش که چه چیزی می‌تواند در مقام مبطل آن نظریه تلقی شود به قوت خود باقی است. همان‌گونه که در ادامه استدلال خواهیم کرد، ایده، و به همان اندازه عمل اعتباربخشی از طریق مباحثه، مآلاً به خود اعتبار می‌بخشد. به این معنا که آنها دقیقاً به باز تولید آن چیزی می‌پردازند که نظریه کنش ارتباطی به عنوان برآیند آنها پیش‌بینی می‌کند: هماهنگی و اجماع. قطعاً از درون چشم‌انداز سیستم، گردش عملیاتش قابل رؤیت نیست. «سیستم»، اگر «خود ارجاع» باشد، ضرورتاً «سیستمی تمامیت‌بخش» (totalizing system) است، که، چون «به طور فراگیر واجد تواناییهای لازم است... بر تمامی مستثناها اشمال دارد» (7 AU). این گرایش تمامیت‌بخش وقتی مبدل به مسأله می‌شود که هابرماس با مخالفانی مواجه می‌گردد که، به عکس منتقدان همفکرش، بر سر اعتقاد به امکان‌پذیر یا مطلوب بودن یک اجماع فراگیر نوین توافق ندارند. در این مورد، سیستم به مثابه کل در سطح گزینشی بودن تقویمی (constitutive selectivity) اش به چالش فراخوانده می‌شود. پس‌اساختگرایی و نظریه سیستمها، از دو منظر اساساً متفاوت، کارآیی سیستمهای ساده را در تبیین پیچیدگیهای جوامع غربی مابعدصنعتی، در هر دو سطح نمادین و نهادین، به پرسش کشیده‌اند.^{۱۶} از این دیدگاهها، پروژه هابرماس، ظاهراً، واپسین تلاش نویدانه برای مهار و تحدید و رام کردن عدم تجانس تقلیل‌ناپذیر بازبهای زبانی است، به اعتبار بازی منفردی موسوم به «استدلال عقلانی».^{۱۷} اما تلاشهایی که در جهت تدوین نقد این پروژه صورت گرفته، گرفتار معضلات منطقی مشهوری است، خاصه وقتی که به صورت نقد ایدئولوژی عنوان شوند مُنجر به بروز اختلافات نهفته در میان نیت بیان شده یک گفتار خاص و عملکرد بالفعل آن خواهند شد. افشای انگیزه‌های ایدئولوژیک نهفته در پس مفهوم «گفتمان معطوف به تفاهم»، با اشاره «پیروزمندان» به آنچه که پس‌اُشت آن رخ می‌دهد،^{۱۸} و سوسه‌انگیز است. در همین راستا، راینر نگل (Rainer Nägele) فروید را بر اساس قرائت هابرماس از او تفسیر می‌کند، دیوید ولبری (David Wellbery) یک نوع

«بازگشت اسطوره» را در نفس عمل انکار امر اسطوره‌ای آشکار می‌سازد،^{۱۹} و ژاک دریدا در پانوشتی طویل بر ختنامه تازه‌ای که بر کتاب به سوی اخلاق مباحثه افزوده است، موضوع «مبانی اخلاقی مباحثه» را از آن رو مطرح می‌سازد که هابرماس را متهم به نقض بنیادیت‌ترین اصول گفتمان آکادمیک کند.^{۲۰} لکن استدلال او بر [مفهوم] تناقض اجرایی متمرکز است، همان حربه سخنورانه نیرومندی که در جهاد با زوال تدریجی کدهای قراردادی منطق و تعقل استدلالی، آنگاه که بر ضد همین کدها به کار می‌رود، به نحوی غریب بی‌تأثیر می‌ماند. همان‌گونه که ماتوستیک (Matustik) نشان می‌دهد، دریدا «به لحاظ فلسفی ناصواب» است، حتی اگر در اعتراض خود بر عمل ارتباطی مورد نظر هابرماس محق باشد:

درست به این دلیل که خود دریدا می‌تواند نشان دهد که هابرماس در کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته چه به‌سا یک خواننده کم‌مایه دریدا باشد، همین شخص دریدا، هرچند ناخواسته، در استدلال اجرایی هابرماس شرکت می‌جوید؛ استدلالی که ثابت می‌کند واژگان دریدا و عملکرد بالفعل او را به تناقض با خود می‌کشاند.^{۲۱}

بنا به تعبیری کلیتر: حتی اگر بتوان نشان داد که عمل ارتباطی مورد نظر هابرماس در حقیقت آلوده به انگیزه‌های ناآگاهانه یا اسطوره‌ای یا غیرعقلانی است و از این رو بتوان نشان داد که تمایز بارزی میان کنش راهبردی (strategic action) و کنش ارتباطی می‌تواند بازماند، چرا که خود گفتمان این تمایز را در مقام اصل موضوعی بنیادین فرض می‌گیرد، [باز هم] چنین برهانی ابداً چیزی را بر ضد نفس تأکید هابرماس بر این تمایز ثابت نمی‌کند. مگر دست‌کم تشخیص پیش‌پاافتاده این نکته که شرایط تجربی مبادله کلامی در معرض آلودگی به مناسبات نامتقارن، انگیزش‌های راهبردی، علایق و منافع شخصی و نظیر اینهاست و از این رو، گفتمان، اغلب اوقات دچار کژی و انحراف می‌شود. هابرماس هرگز به روشنی متکر این مدعا نشده است، هرچند [وجود] ابهام را در این نکته مد نظر دارد. دقیقاً به این دلیل که او عقلانیت ارتباطی – گونه‌ای از عقلانیت که به نظر هابرماس به عنوان گفتمان دایر بر تفاهم از عقلانیت هدفمند [Zweckrationalität] مقوم رفتار راهبردی متمایز است – را برحسب یک امر خلاف واقع (counterfactual) تعریف می‌کند، می‌تواند بپذیرد که ما باید «گفتمان آلوده» [‘verunreinigten’ Rede] را تاب آوریم و در همان حال تأکید می‌ورزد که اگر همواره شرایط وضعیت آرمانی گفتار را از پیش فرض نکنیم، حتی نمی‌توانیم آلوده بودن گفتمان را بازشناسیم:

در حقیقت، ما، هیچ وقت یا حتی اغلب اوقات، نمی‌توانیم آن پیشفرضهای پراگماتیک نامحتملی را تکمیل کنیم که با شروع از آنها وارد عمل ارتباطی روزانه می‌شویم و، به ضرورتی استعلایی، می‌باید که از آنها آغاز کنیم. به این سبب صورتهای فرهنگی-اجتماعی زندگی زیرنهاد محدودیت‌های ساختاری عقل ارتباطی قرار می‌گیرند که همزمان ادعا و نفی می‌شود (PDM 325).

ضمن توجه به ماهیت خلاف واقع مفهوم عقلانیت ارتباطی هابرماس، به سادگی می‌توان دید که چرا استدلال مبتنی بر تناقض اجرایی، هنگامی که به خود عمل گفتاری او بازگردانده شود، فاقد اثر می‌گردد: درون نظریه عقلانیتی که به قصد خشی‌سازی پارادوکس طراحی شده است هر تناقض اجرایی ممکن از قبل پیش‌بینی و پذیرفته و عقیم می‌گردد. چنین نظریه‌ای متفاوت است از نظریه‌های سوژه محور عقلانیت که بر پایه الگوی تأمل (بازاندیشی) (reflection) و مفهوم کاملاً همانگویانه‌ای از عقل عمل می‌کنند. مطابق چنین نظریاتی، عقل از طریق مجموعه‌ای از قواعد منع و طردکننده تعریف می‌شود که به نحوی تغییرناپذیر معین شده‌اند و در نسبت با آنها می‌توان به روشنی تعیین کرد که شأن هر گفته خاص عقلانی است یا غیرعقلانی. پارادوکس هنگامی پدید می‌آید که پیرو «چرخش بازتابنده» (بازاندیشانه) «روشنگری»، این نظریه‌ها ملزم باشند به این که خود را برحسب همان تمایزی مشروع سازند که زیرساخت عملیات آنهاست. آنها باید نشان دهند که تمایز میان عقلانی و غیرعقلانی، خود تمایزی عقلانی است که نمی‌تواند برقرار باشد مگر به بهای تسلسل نامتناهی یا پارادوکس.

هابرماس به درستی «چرخش بازتابنده» (بازاندیشانه) را به عنوان ذات مدرنیته می‌شناسد که نیاز به ایقان به نفس (Selbstvergewisserung) موجب زوال آن شده و مشکلاتی [نظیر] مشروعیت فلسفی و خود بنیادسازی به آن صدمه زده است (PDM 16). اما هابرماس، به عوض آنکه بحران مدرنیته را گواهِ ورشکستگی کل آن پروژه تلقی کند، با پیشنهاد ترک پارادایم تأمل (خوداندیشی) به نفع مفهومی از بین‌الادهانیت، که از طریق عمل ارتباطی گفتمان و درون آن قوام یافته است، به دفاع از آن چیزی می‌پردازد که به باور او راه‌حل مسأله مشروعیت است. روایت تاریخی کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته این پیشنهاد را برحسب «بازگشت» به یک «برابر گفتمان» (counterdiscourse) اصیلتر و رهایی‌بخش‌تر ارائه می‌کند که در خود بطن روشنگری مدفون شده است (PDM 26-29). اما با توجه به نظری بودن این پیشنهاد، انتقال پارادایمی به سوی مفهوم بین‌الادهانیت مستلزم دو مرحله جداگانه است که به رفع پارادوکس در فلسفه تأمل (بازاندیشی) و مفهوم سوژه محور عقل در آن فلسفه مدد می‌رساند. نخست تمایز عقلانی / غیرعقلانی به سطح اجتماعی منتقل می‌گردد، جایی که این تمایز در هیأت مبدل تخالف میان سیستم و زیست‌جهان

باز نموده می‌شود؛ سیستم و زیست‌جهان دو صورت انفکاک (differentiation) اجتماعی‌اند که از طریق شیوه‌ی باز تولید خاص خود، تخته (techne) و پراکسیس (praxis)، از یکدیگر تمییز داده می‌شوند. در حالی که عملیات سیستم تحت هدایت فرمانهای عقلانیت هدفمند درون سیستم‌اند، زیست‌جهان، طبق نظر هابرماس، خود را از طریق رسانه‌ی بین‌الذهانتی که به نحو گفتاری قوام یافته است، باز تولید می‌کند؛ بین‌الذهانتی که تحت رهبری اصل اعتباریابی و اصل حقیقت - به مثابه اجماع - عقلانی است. مرحله‌ی دوم و بسیار مهمتر این است که: انتقال به بین‌الذهانتی متضمن یک مفهوم‌سازی مجدد دیالکتیکی از عقل است که بر پارادوکس خودبنیادسازی فایق آید و این کار را از طریق استقرار مجدد و متعاقباً خنثی‌سازی آن پارادوکس در درون ساختار صوری یک عمل گفتاری خوداعتباربخش صورت دهد که دیگر مستلزم مبنایی بیرون از عملیات خودش نباشد. هابرماس تصدیق می‌کند برای آنکه زیست‌جهان تمامیت و یکپارچگی‌اش را در تقابل با سیستم حفظ کند، و پیشفرض سنتی مفهوم «محصل (positive)»، همانگویانه‌ی جوهری عقلانیت دیگر ضروری نیست.^{۲۲}

همچنین، غیاب علایق و منافع راهبردی در گفتمان دیگر لزومی ندارد. تنها چیزی که زیست‌جهان برای قوام بخشیدن به عقلانیت بین‌الذهانی نیاز دارد، حداقل، التزام به این است که علایق و منافع راهبردی تابع ملاحظات حقیقت و اعتبار باشند، یا، به تعبیر دقیقتر، امکان تبعیت آنها نتواند نفی شود.^{۲۳} عقل، عاری از هر محتوای جوهری، تحت شرایط دریافت پست‌مدرن به صورت یک «فرضیه‌ی عملی» باز می‌ماند که حاوی عناصر نیرومندی از عدم قطعیت (تصمیم‌ناپذیری) (undecidability) است. بنابراین تبیین خود هابرماس، وضعیت آرمانی گفتار «نه یک پدیدار تجربی است و نه یک برساخته‌ی صرف»، نه یک «اصل صرفاً تنظیمی (regulative)» به مفهوم کانتی کلمه است و نه یک «صورت عقلی موجود به مفهوم هگلی؛ زیرا هیچ واقعیت تاریخی با شکل زندگی که ما در اصل با ارجاع به وضعیت آرمانی گفتار می‌توانیم توصیفش کنیم، جور در نمی‌آید. بهترین حالت، مقایسه‌ی وضعیت آرمانی گفتار با پندار استعلایی (transcendental illusion) می‌بود، اگر این واقعیت وجود نداشت که... این پندار شرط مقوم گفتار عقلانی نیز هست.»^{۲۴}

به رغم چنین ابهام اساسی، تنها بدین علت که دیگر هیچ چشم‌انداز بیرونی متصور و وجود ندارد که یک فراگفتمان مشروعیت‌بخش بتواند اشغالش کند، پارادوکس معضل‌آفرین مشروعیت از میان می‌رود و هیچ نیازی هم به چنان گفتمانی وجود نخواهد داشت. تا بدان حد که نظریه‌ی پراگماتیک عام (universal pragmatics) تمایلات شدید مشروع‌سازی را همچنان در خود حفظ و مخفی می‌کند. این تمایلات، با ایضاح درونی عملیات واگشتی پراکسیس گفتاری

خود اعتباربخشی، که شالوده‌های خودش را فراهم می‌سازد، می‌توانند کاملاً برآورده شوند. لکن راه‌حل هابرماس برای مسأله مشروعیت به بهای گرانی حاصل شده است. پارادوکس در لفافه گزاره عدم قطعیت (تصمیم‌ناپذیری) و در دل نظریه او دوباره ظاهر می‌شود: عقل ساختار پارادوکسی آنچه را که لومان «عدم فعلیت فعلیت یافته» [des aktuellen Inaktuellen] (106 WG) می‌خواند، پیشفرض می‌گیرد. طبق نظر لومان، پارادوکسها نشانگر موانع سیستمی هستند که باید به «شیوه‌های (خلاق) غیر منطقی» رفع شوند. برای «رفع مانع» از سیستم، وضع تمایزی نظیر تمایز میان حال و آینده ضرورت دارد^{۲۵} (716 WG).

«پندار قوام‌بخش» مربوط به وضعیت آرمانی گفتار [مورد نظر] هابرماس درست همین کار را انجام می‌دهد: به طور همزمان ساختار پارادوکسی خود را احضار و اخفاء می‌کند و این دو عمل همزمان به موجب دیالکتیک خنثی‌کننده‌ای صورت می‌گیرند که به آن پندار قوام‌بخش اجازه می‌دهد تا زماناً گشایش یابد. عقل، هم آن چیزی است که هست و هم آنچه که نیست. عقل، به سبب آنچه که هنوز حادث نشده است لکن نمی‌توان انکار کرد که بدون نفی و انکار خودش حادث خواهد شد، آن چیزی است که هست. حتی اگر عقل در مقام نفی و انکار خود بود، چنین وضعی درست به مانند دیگر «خطاها و جرائم و گمراهیها» مآلاً خود را برای آن نیک‌بختان «معدودی که حقیقت را درمی‌یابند» نه به مثابه «فقدان عقل» [vernunftlos] بلکه همچون «نابینایی» [Verblendung] هویدا می‌سازد، یعنی، همچون «نمود انحراف عقل» (324 PDM). دیالکتیک بین‌الذهانیت، به معنای حقیقی روش هگلی، به هیچ‌گونه تضاد ریشه‌ای یا رأی خلافی که نتواند به نمودی از نفس کوشش برای نیل به اجماع عقلانی مبدل شود و قصد و دعوی نقض اجماع عقلانی را داشته باشد، مجال نمی‌دهد.

۳

یا این که [به عکس]، [به این‌گونه تضادها] مجال می‌دهد؟ گمان می‌کنم پاسخ بدین پرسش بستگی دارد به این که مُراد ما از مجال دادن به رأی خلاف چه باشد. منتقد می‌تواند به خوبی به این واقعیت تن در دهد که جدّ و جهدهای او برای آنکه مفهوم عمل ارتباطی خود هابرماس را در تضاد با نظریه‌اش قرار دهد، محکوم به شکستی اسفبار بوده‌اند. در مباحثه بر سر تناقض اجرایی، به نظر می‌رسد که حرف آخر را همیشه هابرماس زده است. اما اگر این مطلب صادق باشد، این تفوق چه چیزی درباره ماهیت آن مباحثه به ما می‌گوید؟ آیا گواه بر قدرت عقل ارتباطی است یا، همان‌گونه که لومان عقیده دارد، نشانگر ضعف ساختاری در استدلال مخالفانی است که «ساختارهای پنهان» یا

«عوارض جانبی ناخواسته» را موضوعیت می‌بخشند، لکن نه می‌توانند «پایگاه این جهان تاریک» (shadow-world) را تبیین کنند (EC 113)، و نه به تعلیل شرایط «خودسازندگی ساخت یافته» ای پردازند که ژرف‌بینی‌های انتقادی خود آنها را میسر می‌سازد (EC 25)؟ در حالی که ما می‌توانیم سمت و سوی استدلال را از تناقض اجرایی به تضاد با عمل‌گفتاری هابرماس هدایت کنیم، به چالش فراخواندن مشروعیت این برهان در [سطح] مبانی نظری دشوارتر خواهد بود. به مجرد آن‌که ما نیروهای محرک بحث بر سر تناقض اجرایی را، همچون نتیجه اجتناب‌ناپذیر فروبستگی خودارجاع نظریه هابرماس (و سیستمی که در درون آن ناظر عملیاتش هستیم) دریابیم، به دیدگاه متفاوتی نسبت به عملکرد خودمان دست یافته‌ایم. مسأله همچنان این است که چه چیزی می‌تواند به منزله ابطال نظریه هابرماس به شمار آید، لکن ما دیگر این مسأله را در گزینه‌های مفهومی که این نظریه تجویز می‌کند، مطرح نمی‌کنیم و در پی پاسخ آن بر نمی‌آییم. بلکه در آنچه لومان «نظاره مرتبه دوم» (second order observation) می‌خواند شرکت می‌جوئیم، یعنی، پژوهش نظری که می‌تواند به تحلیل نظاره مبتنی بر «تمایز عملیاتی (تمایز هدایتگر)» [Leitdifferenz] میان زیست‌جهان (یکپارچگی هنجارین) و سیستم (یکپارچگی کارکردی) پردازد و این تحلیل را باز به مدد تمایز دیگری، از جمله تمایز میان سیستم و محیط، صورت دهد (WG 121-68). به عبارت دیگر، ما خودمان را در سطح انتزاع نظری مستقر ساخته‌ایم که در آن و از موضعی که در عین حال خود باید مشخص شود، امکان حصول ژرف‌بینی در عملیات واگشتی و نیز محدودیت‌های ساختاری سیستم وجود دارد، سیستمی که خود و محیطش را، به یاری کُد دوگانه (سیستم / زیست‌جهان) که ریشه در تمایز کلاسیک عقلانی / غیرعقلانی دارد، نظاره می‌کند.

می‌خواهم چنین نتیجه‌گیری کنم که یادآوری دریدا از مبانی اخلاقی مباحثه در کتاب به سوی اخلاق مباحثه، به چیزی بیش از یک نقد صرف بر پوشیدگی‌هایی که دقیقاً در این سطح نظری موجودند نائل می‌شود.^{۲۶} [کار دریدا] تغافل رندانه‌ای است که پرسشی کاملاً جدی را در پس خود نهفته دارد: نظریه پراگماتیک عام چگونه می‌تواند این واقعیت را توجیه کند که هابرماس قادر به تبعیت از قاعده‌های خودش نیست؟ یا به تعبیر دقیقتر، نظریه او هیچ‌یک از ملاک‌هایی را فراهم نمی‌سازد که از طریق آنها بتوان به قطع مشخص کرد که آیا در یک مورد خاص شخص به نحو ارتباطی عمل می‌کند یا به نحو راهبردی. حرکت سخنورانه دریدا، ضمن اشاره به درگیری هابرماس در جدالش با سیرل (Searle)، پرسش از عملکرد انتقادی هابرماس را در قالب معضل عمومی «نظریه پیش‌آمدها (أعراض)» (theory of accidents) بازنویسی می‌کند.^{۲۷} در اینجا، [نظام] غایت‌شناسی حاکم بر مفهوم متکی بر اجماع عقلانیت‌گفتاری (استدلالی)، در سطح

شکل‌گیری مفهوم فرو می‌ریزد، جایی که مجموعه‌ای از گزینشها و منعها عقلانیت را به صورت یک مفهوم آرمانی شده از گفتار استاندارد شده (an idealized notion of standardized speech) قوام می‌بخشد. به تعبیر دیگر، دریدا (به رغم تفاوت‌های مابین ساخت‌شکنی و نظریه سیستمها) با لومان موافق است که نظریه باید بتواند آنچه را که هابرماس صرفاً به عنوان یک داده می‌پذیرد تبیین کند: محدودیت‌های ساختاری صورت آرمانی عقلانیت که، به شیوه‌ای عمیقاً متناقض، همواره متعین (operative) است [مدعی شده است، in Anspruch genommen] و با این حال هرگز به طور کامل عمل نمی‌کند [تکذیب می‌کند، dementiert]. البته، دریدا نمی‌تواند از این محدودیت‌های ساختاری [بگریزد] مجموعه شرایط امتناع‌گریز از این محدودیت‌ها دقیقاً همان چیزی است که در این بحث محل نزاع است - زیرا نقد او باید (به معنای مؤکد ضرورت استعلایی) خود را درون قلمرو گفتاری تعریف کند که هابرماس به عنوان قلمرویی عقلانی تعیین و تحدید می‌کند. بدین‌سان نقد دریدا همواره می‌تواند تأییدی بر قلمرو گفتاری هابرماس به شمار آید. سطح گفتمان جایی است که در آن دعوای اعتبار فراگیر (universal validity claims) از طریق استدلال صریحاً مطرح می‌شوند و محل بحث قرار می‌گیرند (رد و تأیید می‌شوند) و تکمیل می‌گردند.

اگر اینجا بر قریب‌های ساخت‌شکنی و نظریه سیستمها تأکید می‌کنم، این تأکید به منظور برجسته کردن جنبه‌ای از تلاش مهم فلسفی دریدا است که اغلب از سوی منتقدانش نادیده گرفته شده: دل‌بستگی نظری او به مفهوم پیچیدگی^{۲۸} (complexity). متأسفانه خود دریدا، با تدوین پروژه‌اش در چارچوب ساخت‌شکنی متافیزیک غربی، با حفظ اشتغال خاطر به زبان و فن سخنوری، و دست آخر - اما - با همان اهمیت موارد فوق، با حفظ عامدانه یک موضع سخنورانه دوپهلوی، نقش عمده‌ای در ابهام مدلول نظری کار خود ایفا کرده است. به ویژه تأکید او بر تضعیف آثار پارادوکس، به عوض تقویت آنها، از دیدگاه غلط‌انداز اما در عین حال بسیار عامه‌پسندی پشتیبانی کرده است که ساخت‌شکنی را به منزله روایت نوینی از شکاکیت معرفت‌شناختی تلقی می‌کند؛ دیدگاهی که تمامی سلسله‌براهین کلاسیک مخالف شک‌گرایی را به ترتیب جمع کرده است.^{۲۹} این نکته که واقعیتها تماماً به آن سادگی [که آن دیدگاه عوام‌پسند می‌انگارد] نیست، در حوزه‌هایی پژوهشی آشکار شده است که در آنجا پارادوکسهایی نظیر آن پارادوکسهایی که ساخت‌شکنی در قلمرو زبان و وجهه نظر قرار می‌دهد، در اثر تلاش در پرداختن به [مسائلی نظیر] «سلسله‌مراتب فاقد نظم» (tangled hierarchies)، تناقضهای غیرمنطقی، امور تصمیم‌ناپذیر و هرگونه پیچیدگی سر برمی‌آورند. نظریه اجتماعی لومان از روش‌شناسی‌هایی استفاده می‌کند که به چنین مسائلی در رشته‌های علمی متنوعی نظیر زیست‌شناسی تکاملی، نظریه اطلاعات و منطق پرداخته‌اند، و این

روش‌شناسیها را در مطالعه و بررسی پدیده‌های فرهنگی (اجتماع، زبان، تاریخ) به کار می‌برد. این نظریه ثابت کرده است که رد و ابطالش به مراتب مشکلتر از ابطال نظریه‌های مخالفان پساساخت‌گرای هابرماس است. اتهامهای عقل‌ناباوری (irrationalism) یا ناسازگاری خود ارجاع در برابر نظریه‌ای که یک معرفت‌شناسی، به لحاظ فلسفی دقیق، آن را حمایت می‌کند، به سادگی از نو مطرح می‌شوند؛ معرفت‌شناسی که مسأله ارجاع به خود را در کانون متعلقات خود جای می‌دهد و، با این عمل، استانداردها و ملاکهایی را که فهم متعارف ما از نظریه را معین می‌سازند دوباره تعریف می‌کند. طرح پرسش از معرفت، به طریقی که متضمن خود آن باشد، یعنی از درون سیستم علم [Wissenschaft].

تاکنون عملی ممنوع تلقی شده است. اثبات دوری بودن استدلال معادل حکم اعدام بود. مهمتر از همه، مفاهیم و نظریه‌ها مجاز به این نبودند که در قلمرو متعلق‌شناسایی خودشان مجدداً تحقق یابند. اگر خواهان غلبه بر رکود و کساد جاری در این مورد هستیم، یا نیاز به تعدیل این حکم داریم، یا که باید یکسره از تلاش [در این باره] دست بشویم. نتیجه این است که: فعل نهی باید مبدل به یک تنگراه روش‌شناختی [einen methodischen Engpaß] شود. قاعده‌ای که بنا بر آن، استدلال دوری و مغالطه‌های مربوط بدان موقوف می‌شوند، باید جای خود را به قاعده‌ای دهد که نظریه‌های قادر به فراهم آوردن خود ارجاعی را روا می‌دارد (71-72 WG).

البته، هابرماس به مسأله ارجاع به خود اذعان دارد؛ همان‌گونه که هگل هم پیش از او بدان اذعان داشت. او نیز، همچون هگل، خواستار انحلال این مسأله از طریق گشایش مستلزمات پارادوکسی آن در چارچوب نظری دیالکتیک زمانمند شده است.

تمایز زیست‌جهان / سیستم و تبعات آن بر حسب خودگسیختگی (self-diremption) «تمامیت اخلاقی» اصیل فهمیده می‌شوند، که به نوبه خود در مقام غایت عمل اجتماعی رهایی‌بخش به کار می‌آید؛ عمل اجتماعی که خود را در رسانه ترکیب‌کننده بین‌الذهانیت گفتاری ظاهر می‌سازد (PDM 28-29). نزد هابرماس عقل از تباطی، هرچند که دیگر مبتنی بر سوژه نیست، ذاتاً نیرویی وحدت‌بخش و وفاق‌آفرین باقی می‌ماند. نظریه سیستمها در تضادی آشکار با سنت فلسفه نظری، از مفهوم تفاوت (difference) به منزله نخستین مفهوم خود‌آغاز می‌کند. سیستمهای ناظر خود را از طریق عملیات تولید اطلاعات و در آنها قوام می‌بخشند. برای انجام چنین عملی، آنها از دستور «تمایز بگذار!» متابعت می‌کنند. برای مثال، میان خیر و شر، عقلانی و غیرعقلانی، درونی بودن (immanence) و تعالی، یا، به همین ترتیب، میان سیستم و محیط [تمایز می‌گذارند]. اطلاعات برآمده، به سبب ماهیت گزینشگرشان، بیانگر یک کانون هنجاری خاص، یک عدم تقارن

جزء ساختی (a built-in asymmetry) است.

طبق نظر لومان، هرگونه کاربردی این چنین از گداهای دوگانه، به قصد و هدف پردازش اطلاعات، موجد پارادوکس است: سیستم نمی تواند وحدت تمایز زیرنهادی عملیات خود را، به مثابه صورتی که هر دو سویه کُد را تولید می کند، ببیند. به علاوه، در سطح نظاره «خام» (مرتبۀ اول)، سیستم حتی نمی تواند ببیند که آنچه که دیده نمی شود، دیده نمی شود. وحدت عملیاتی سیستم نمی تواند از درون سیستم نظاره شود. برای آنکه این نقطه کور قابل رؤیت شود یک نظاره مرتبۀ دوم لازم است که بتواند هم به صورت خود نظاره (self-observation) درآید (که در این حالت تمایز عمل کننده بر یک سویه از خودش اعمال می شود و بدین سان درون مرزهای خود سیستم دوباره نمایان می گردد) ۴۰، یا این که بتواند به صورت نظاره عملیات سیستم از منظر یک سیستم دیگر درآید. نظاره مرتبۀ دوم همزمانی پارادوکسی نظاره و عملیات را از طریق تشخیص تمایز متعلق به سیستم نظاره شده از میان می برد. ۴۱ این عملیات زمان می برد. نکته تعیین کننده این است که نظاره مرتبۀ دوم پارادوکس نهفته در نظاره را خشی می سازد، لکن سو این نکته منطق نظاره لومان را از دیالکتیک هگلی و نیز صورتهای سستی نقد ایدئولوژی متمایز می سازد - نظاره مرتبۀ دوم می داند که این کار را می تواند تنها از طریق ایجاد پارادوکسی نوین در سطح عملیاتی نظاره متعلق به خودش انجام دهد. از آنجا که تفاوت میان سیستم و محیط برای هر سیستم مفروض، از جمله نظریه سیستمهای پیچیده، تقلیل ناپذیر است، هیچ فرازبانی نمی تواند میدان نظاره ها را، بدون منع کردن، تحدید کند. چون ناظر [خود] محاط این میدان است،

ناظر (observer) سیستم نظاره شده به طور همزمان از بیرون و درون عمل می کند. او پیوسته به دگرگون کردن [این] دو موضع می پردازد. او سیستم نظاره شده را از درون نظاره می کند، چنانکه گویی نظاره از بیرون صورت می گیرد؛ و او مخصص یافتن چشم اندازی است که از آن بتواند آنچه را که سیستم نظاره شده قادر به دیدنش نیست ببیند (از جمله: قصور تمامی موجه سازها) اما در همین حال او خواستار تثبیت پیوندهای درون سیستم است. [در سیستم نظاره شده ای که قابلیت پیوند به عملیات را داشته باشد. im beobachteten system anschlussfähig zu operieren]، و از این رو می باید خودش را با خود سازندگی همین سیستم منطق کند. اگر او قادر به فراهم آوردن مبانی امر نباشد، حداقل کاری که می تواند بکند پیشروی به شیوه ای علمی [wissenschaftlich] است [363 WG].

اگر دریدا در پی راز آمیز کردن موضع انتقادی خود، به مثابه نگاه اجمالی ناممکن به برون بودگی (exteriority) عظیم فراسوی افق فروبستگی متافیزیکی است ۴۲، لومان راهبردی مخالف و استدلالاً مؤثرتر را اختیار می کند، یعنی راهبردی/اهمیت سازی جایگاه خود در مقام ناظر

نظاره‌ها. در خصوص نظاره‌ای که خود را از نظاره‌ای دیگر، اعم از تمایز یک یا علم یا «گفتمان» هابرماس، تمییز می‌دهد، هیچ جنبه منفی وجود ندارد، به این دلیل ساده که آن نظاره تمایزی را به کار می‌برد که از تمایز به کار رفته در سیستم نظاره‌شده متفاوت است. وجود این نکته که تفاوت میان نظاره مرتبه اول و دوم نیز متضمن رابطه استلزام متقابل میان آن دو است قطعاً امور را پیچیده می‌کند، لکن نشانگر مانعی رفع‌ناشدنی نیست، مشروط به این که مورد تبیین واقع شود:

ناظر مرتبه دوم باید قادر به برقراری پیوند با نظاره‌های مرتبه اول باشد. از این جهت ناظر مرتبه دوم بخشی از خود سیستم نظاره‌های واگشتی نظاره‌هاست و این‌گونه می‌ماند؛ هیچ اهمیتی ندارد که میان تمایزاتی که او به کار می‌برد چه تفاوتی وجود دارد، و هیچ اهمیتی هم ندارد که علایق و منافع او، در رد یا تصحیح، در راززدایی، روشنگری یا نقد ایدئولوژی، چه می‌تواند باشند. هر آن کس که نظاره کند در این سیستم مشارکت دارد؛ در غیر این صورت، او اصلاً نظاره نمی‌کند. هیچ موضع استثنایی وجود ندارد (WG 86).

چنین نظاره مرتبه دومی نمی‌تواند مَثَم به آن‌گونه مغالطه منطقی شود که هابرماس تحت عنوان «نقدهای تمامیت‌بخش عقل» محکومش می‌کند، مگر که کسی قراردادهای منطق صرفاً دوارزشی (دوگانه) را، که پارادوکس را بر اساس اصل کلاسیک طرد شیء ثالث (*tertium non datur*) نهی می‌کند، به منزله امری الزامی پذیرا شود. اما پس از این، چه کسی خواهد گفت که ما باید این اصل جزمی را بپذیریم؟

آنچه که لومان و منتقدان پست‌مدرن هابرماس، نظیر لیوتار و دریدا، را با هم متفق می‌کند این دعوی است که منطق دوارزشی (دوگانه) هستی‌شناسی کلاسیک مصرفش تمام شده است. درست همان‌گونه که منطق نظاره لومان، به قصد پرداختن به مسائل ارجاع به خود^{۲۳}، با بیش از دو ارزش عمل می‌کند، دریدا نیز خواهان «منطق دیگر»ی است که، تا بدان حد که قادر به تبیین شرایط (عدم) امکان منطق کلاسیک است، «دیگر تماماً وابسته به آن نیست» (LTD 117). با توجه به تقلیل‌ناپذیری پارادوکس، این متفکران معتقدند که نظریه از رویای دیرینه رؤیت جهان به مثابه کل، از دیدگاهی خدای‌گونه (*god-like perspective*) دست می‌شوید، و در عوض توجه خویش را بر پیچیدگی جهان، به منزله مسأله، متمرکز می‌کند، مسأله‌ای که اگر موضوعیت یابد تنها می‌تواند برحسب شبکه نظاره‌های در هم پیوسته، بدون سلسله‌مراتب و افقی فهمیده شود که هرگز نمی‌تواند با نظاره تمامیت‌یافته عاری از نقاط کور یکی گردد (WG 368). ساختار پارادوکسی نظاره، و نایب‌نایی تقویمی سیستمها، بدین‌گونه هم مایه نعمت است و هم محنت. در حالی که آنها انفکاک درونی سیستم را ممکن می‌سازند، هرگونه افزایش اینچنینی پیچیدگی درونی سیستم به بهای گران‌تقلیل

اجتناب‌ناپذیر پیچیدگی به دست می‌آید. حتی نظریه‌ای که آشکارا پیچیدگی را در مقام مسأله تمامی مسأله‌ها موضوعیت می‌بخشد، مفزی از این پارادوکس ندارد. نفس مفهوم پیچیدگی، همان‌گونه که لومان می‌پذیرد، محتوی «یک هسته پارادوکسی (an encapsulated paradox) است، زیرا مفهوم آنچه را که به عنوان کثرت قصد می‌کند به مثابه وحدت نشان می‌دهد» (WG 364). بنابراین، پیچیدگی نمی‌تواند بدون تقلیل نظاره شود؛ نتیجتاً، همان‌طور که ویلیام راش (William Rasch) متذکر می‌شود، تعریف پیچیدگی بدون تناقض غیرممکن است.^{۳۴} در مقام «ادعایی که شامل همه سیستم‌های پیچیده می‌شود»، چنین تعریفی می‌باید تأیید کند که ادعاهایی از این دست نمی‌توانند مطرح شوند:

[طرح چنین ادعاهایی] چنان است که گویی ناظری از روی فراسطح چشم‌انداز عینی (خشی، تام) به مابعد فراسطحی برجهیده باشد که از آنجا دیدن این‌که هیچ فراسطحی وجود ندارد امکان‌پذیر باشد. سیستم نظاره‌گر خود را نظاره می‌کند اما این نقص را دارد که خود را تماماً نظاره نمی‌کند... سیستم این نقص را تصدیق می‌کند و در نتیجه این معنای متناقض را متبادر می‌کند که، به عنوان سیستمی که نمی‌تواند به تمامی نظاره شود، مآلاً خودش را تماماً نظاره کرده است.^{۳۵}

مقصود این است که چنین پارادوکسهایی از خصوصیات ذاتی پدیده‌ای به نام پیچیدگی نیستند، لکن هنگامی سر برمی‌آورند که سیستم نظاره‌ای (یعنی ارگانیزم روانی به کاربرنده زبان) در تعریف پیچیدگی مشمول باشد، شمولی که ناگزیر مرز میان بساطت و پیچیدگی را محو می‌کند.^{۳۶} به عبارت دیگر، پیچیدگی مولود نظاره‌ای است که پیچیدگی را به عنوان کانون توجه خود برمی‌گزیند. «اگر کسی به یاری این تمایز [میان جزء و اضافه] به نظاره پردازد، پیچیدگی موضوعیت می‌یابد، ورنه پیچیدگی نیز موضوعیتی نخواهد یافت. بنابراین، ما پیوسته با پیچیدگی سروکار نداریم، لکن ناظر در هر زمانی می‌تواند پیچیدگی را موضوعیت بخشد، و امروز، شرایط چنین موضوع‌سازی مساعد است» (WG 364). یعنی، باگزینش آنچه که، از نظر سیستم بسط، به عنوان اختلال (disturbance) ثبت شده است، همواره امکان تقلیل وجود دارد.

بنابراین، از دیدگاه نظریه سیستمها، نیروی یکپارچه‌گر گفتمان هابرماس چیزی نیست مگر توانایی آن در تقلیل پیچیدگی از گذر خشی‌سازی اختلالهای بالقوه. درست همان‌گونه که گفتمان قادر به ثبت تفاوت‌های دقیق میان «ترکیبهای اصلی فروساختاری غیرقابل آرمانی‌سازی» (non-idealizable infrastructural archsyntheses) دریدا و مفاهیم عادی نیست^{۳۷}، همواره

چالش‌ها را، به مثابه تغییرات عمل‌گفتاری استاندارد «من تأیید می‌کنم که P»^{۳۵}، بنا به کدهای خودش تعبیر و تفسیر می‌کند، اعم از اینکه این کار را از منظر یک سیستم جامع‌تر انجام دهد یا از منظر صورتهای استاندارد از منطق. «من تأیید می‌کنم که P» صورتی است که سپس به عنوان تأییدی بر فراگیری (universality) سیستم تلقی می‌شود («تو دقیقاً آن چیزی را انجام می‌دهی که من به تو گفتم کل زبان انجام می‌دهد»)، حال آنکه مضمون گزاره P به عنوان [امری که] متناقض خود [است]، یعنی «غیر عقلانی» [است]، رد می‌شود.

بدین‌سان، هابرماس، به اعتبار ارتباط و مدارا، می‌تواند رها از تمامی سُنتهای فکری، کار خود را به پیش برد - صرف حضور پارادوکس خود ارجاع در نیچه، آدورنو، یا فوکو برای سلب صلاحیت از آنها کافی است - در صورتی که در همان حال برنامه پژوهشی خود هابرماس در بسط و توسعه تلاش او در جهت ادغام فزاینده حوزه‌های تحقیقی میان رشته‌ای در یک کل همساز ادامه می‌یابد.

۴

اگر حقیقتاً موضوع کلیدی بحث پست‌مدرنیسم پیچیدگی باشد، و آن پیچیدگی مولود نظاره‌ای باشد که موضوعیت بخشیدن به پیچیدگی را انتخاب کرده است، انتخابی که، از حیث انتخاب بودن، به جهت خصلت گزینشگری‌اش ضرورتاً مستلزم تقلیل پیچیدگی است، آن‌گاه مناظره میان هابرماس و منتقدانش ظاهراً در قول به تقدّم ذیل به اختصار بیان شده است: برای نجات درونمایه‌های بخش مدرنیته، هابرماس نه تنها باید بر تمایز مطلق میان سیستم و زیست‌جهان پای فشارد، بلکه می‌باید بر تقدّم زیست‌جهان نیز تأکید ورزد. گفتمان، به مثابه جایگاه هنجارین ممتازی مسلم فرض می‌شود که از آن پویشهای یکپارچگی کارکردی و تکامل سیستم به سوی افزایش پیچیدگی اجتماعی می‌توانند، در اصل و اساس، نقد شوند و به ضبط و مهار درآیند. لومان، ضمن مخالفت با شأن ویژه‌ای که در نظریه اجتماعی هابرماس به زیست‌جهان داده شده است، تحلیل‌گفتمان را در مقام تنها یکی از مکانیزمهای بازتولیدکننده سیستم اجتماعی، در میان بسیاری از گونه‌های دیگر ارتباطات، پیش می‌نهد. در تبیین لومان، «یکپارچگی هنجاری» تنها موردی خاص از «یکپارچگی کارکردی» به منزله طریقه خاص برآوردن نیازهای درونی سیستم است. یکپارچگی هنجاری می‌تواند نظاره شود و خود را در عملکردش، همچون وسیله تقلیل پیچیدگی اجتماعی به بساطت زیرساختی، نظاره کند.^{۳۸} هابرماس در دفاع از خود نشان می‌دهد، به مجرد آنکه ما از ایدئال هنجارین

^{۳۵} مقصود نمونه و صورتی از «عمل مضمون در گفته» (illocutionary) است. هابرماس برای برخی از دعاوی خویش به نظریه ج. ل. آستین (J. L. Austin)، درباره «عمل گفتاری»، تمسک می‌جوید - م.

نهفته در عمل اجتماعی زیست جهان دست کشیم، هیچ معیار و ضابطه‌ای برای داوری در باره وضع خاص امور نخواهیم داشت. به زعم هابرماس، نظریه لومان با تأکید بر «غیراخلاقی بودن بیشینه» [höhere Amoralität] کدهای کارکردی که اجتماع را سازماندهی می‌کنند^{۳۹}، به تأیید کلی مسلکانه وضع موجود (status quo) می‌انجامد. به نظر می‌رسد که ما - به عکس هابرماس - ناگزیر از گزینش ناخوشایند میان «دیدگاه تاریخی ناب و دیدگاه استعلایی محض» نیستیم، بلکه این گزینش را باید میان دو نظریه آشکارا ناسازگاری صورت دهیم که هر دوی آنها دعوی نیرومندی درباره شمول و کلیت مطرح می‌سازند: یکی وعده حفظ ارجمندترین امیدهای اتوپایی ما را می‌دهد، و آن دیگری مدعی ارائه فهم «کارا»تری [angemessen] از جامعه معاصر است که به دقیقترین شیوه قادر به همساز کردن بسیاری از بینشهای «پست مدرن» ما درباره، مثلاً، وضعیت سوژه و تجربه عدم تعین بنیادین و تقلیل ناپذیری پارادوکس است. برچه اساسی ما باید میان این دو نظریه گزینش کنیم؟ در حالی که این طریقه تعبیر پرسش موضع من را موافق نظریه هابرماس نشان می‌دهد (ضمن اشاره به این که برای گزینش یک نظریه باید مبانی مشروعی وجود داشته باشد)، نمی‌توانم احساس عمیق ناخوشایندی را که نسبت به تلاش نوهگلی هابرماس دارم منکر شوم، یعنی تلاش او برای التیام شکاف میان فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی، که از زمان کانت تاکنون میراث روشنگری بوده است. به رغم آنچه گذشت، لومان و پست‌مدرنها چنین وانمود می‌کنند که استدلالهای بهتری در اختیار دارند. (آیا این خود امتیاز دیگری برای هابرماس خواهد بود؟) مع‌هذا، این نتیجه‌گیری تنها در صورتی می‌تواند صریحاً خود را القا کند که بتوان قیاس‌پذیری اعتقادی را که در واقع می‌تواند غلط‌انداز باشد فرض کرد. آیا نظریه کنش ارتباطی نمونه‌ای از آنچه که به عنوان مبنای خودش مفروض می‌گیرد به دست می‌دهد، یعنی رأی و عقیده‌ای در حوزه عمومی، جایی که جامعه مدرن، بنا به فرض، هویت عقلانی خود را شکل می‌دهد و از آن در برابر تهدید استعمار از طریق سیستمهای تحت هدایت رسانه‌ها، نظیر دولت دیوانسالار و اقتصاد، حمایت می‌کند؟ بنابراین، آیا واپسین آزمون اعتبار [نظریه کنش ارتباطی] عبارت است از «امکان ادغام ژرف‌بینی‌هایش در تفاسیری از اوضاع اجتماعی که به لحاظ عملی پیامد دارند»^{۴۰} یا این که آن نظریه، بیش از هر چیز، نظریه‌ای اجتماعی است که مربوط و محدود به جماعت متخصصان می‌شود و از این رو در برابر استانداردهای شناختی گفتمان علمی سنجیده خواهد شد؟

مُلاعبات (flirtations) اخیر هابرماس با نظریه سیستمها در کتاب نظریه کنش ارتباطی مورد توجه قرار گرفته است، و به وضوح نشان از تأکید رو به رشد او بر متعلقات نظری دارد. هابرماس، به منظور حفظ تأثیر رقابت‌انگیز در درون علوم اجتماعی، تحلیل کارکردی را به طور

فزاینده در جهت اهداف خود تصاحب می‌کند، و تشریح انتقادی او، در مقام کل، به جای گفتمان عملی، دیدگاه عینیت‌بخش و بی‌طرف مقوم گفتمان‌شناختی را برگرفته است. ۴۱ مسلماً، تحلیل کارکردی جامعه، به مثابه سیستم، صرفاً به قصد تکمیل نه تعویض، دیدگاه درون‌گرای شرکت‌کنندگان اجتماعی بوده است که هابرماس در ادامه آن را به عنوان شرط پیشین چنین تحلیلی اصل مسلم فرض می‌کند (PDM 299).

لکن نفس نیاز به تکمیل، و نیز آثار بالفعل آن، بر امکان تمییز میان زیست‌جهان و سیستم برحسب این دو رهیافت روش‌شناختی متفاوت شهبات جدی می‌افکند (2 TCA 153). بدین‌سان تمامی بار مسئولیت استدلال هابرماس بر شانه اثبات نظری این نکته سنگینی می‌کند که گونه‌های عقلانیتی که صفت ممیز این دو قلمروند، در حقیقت مطلقاً از یکدیگر متمایزند، و تکامل سیستم در جهت افزایش انفکاک درونی بر آنچه که هابرماس پیرو ماکس وبر «عقلانی کردن» زیست‌جهان می‌خواند، اقامه می‌شود و تابع آن می‌ماند.

پیشتر دیدیم که چگونه تلاش هابرماس برای بنا نهادن مفهوم هنجارین مدرنیته در ساختار مفهوم بین‌الادهانیت مؤسس بر زبان، منجر به تصمیم‌ناپذیری (عدم قطعیت) و پارادوکس می‌شود. در نتیجه، چنین استدلال خواهم کرد که راهبردهای مفهومی متفاوت مرتبط با زیست‌جهان و سیستم، تا آنجا که چشم‌اندازهای روش‌شناختی تکمیلی را نشان می‌دهند، ۴۲ در حقیقت به لحاظ نظری ناسازگارند، و از این رو پروژه سازگار ساختن بُعد هنجاری و شناختی گفتمان در یک نظریه جامع مدرنیته می‌باید همچون شکست و ناکامی تلقی شود.

شناخت تاریخی هابرماس از مدرنیته در قالب «رفع همبستگی سیستم و زیست‌جهان» نه تنها از نظریه سیستمها اصل انفکاک کارکردی را، به منزله یک مقوله تحلیلی بنیادین، به وام می‌گیرد، بلکه چارچوب تکاملی آن را نیز اقتباس می‌کند. درون چنین چارچوبی، گذار تاریخی از جوامعی که «لایه‌بندی شده» (پیشامدرن و بر اساس سلسله‌مراتب سازماندهی شده‌اند) به جوامعی که به لحاظ کارکردی انفکاک یافته‌اند (مدرن و به نحو افقی سازمان داده شده‌اند)، به مثابه افزایش پیچیدگی در سطح سازماندهی اجتماعی، به صورت مفهوم درمی‌آید. در نظر سیستمها، پیچیدگی نشانگر تفاوت «میان مراتبی از کمیت و بزرگی است، که در آن هر جزء می‌تواند دائماً با هر جزء دیگر در هر زمانی پیوند یابد، با آن مراتبی که در آنها دیگر این وضعیت صادق نیست.» برای آنکه جامعه موصوف به «مدرن» شود باید از «آستانه» پیچیدگی در گذشته باشد، آستانه‌ای که «فراسوی آن تنها پیوندهای (غیر ضروری) گزینشی امکان‌پذیرند، و ساختارها، از آن رو که می‌توانند دگرگون شوند، باید خود را حفظ کنند» (WG 364). پیچیدگی بدین معنا ثمره‌ای است تکاملی که به میزان زیادی هم نامحتمل

است هم برگشت‌ناپذیر. سیستمها اگر به حال خود وا گذاشته شوند به پیچیده‌تر شدن می‌گیرند، همچنان که طی زمان بسط می‌یابند - البته، اگر فاجعه بزرگی رخ ندهد. اما پیشرفت اجتماعی، به مفهوم بهینه‌سازی عملکردی که از گذر انفکاک سیستمها ممکن شده است، به بهایی گران حاصل می‌شود. در جامعه‌ای که به لحاظ کارکردی انفکاک یافته است هیچ سیستمی نمی‌تواند جایگزین دیگری شود. غیرقابل تصور است که علم سیاست - و به همین نسبت، دانش اخلاق - بتوانند کارکردهایی را به عهده گیرند که اقتصاد به آنها می‌پردازد. یا به عکس، دقیقاً به این علت که خرده‌سیستمهای منفرد بر اساس کدهای «غیرزاید» مختص سیستم عمل می‌کنند (EG 109). به همین دلیل آنها باید به طور گزینشی با محیطشان مرتبط شوند. این موضوع توانایی اجتماع را، در پاسخ‌دهی به منزله کل به بحرانهای جاری در دیگر خرده‌سیستمها یا اختلالات محیطی، به سختی محدود می‌کند.

هابرماس به وضوح تشخیص می‌دهد که اتخاذ چارچوب نظریه سیستمها، ایده کانون هنجاری را که بگذارد جامعه مدرن به منزله کل به آگاهی انتقادی از خود شکل دهد و بدین‌سان مهار تکامل خود را به دست گیرد، ممتنع می‌سازد. او می‌پذیرد که در جهان لومان «هیچ جایی» برای «برساختن حوزه عمومی [Öffentlichkeit] که بتواند این کارکرد را به انجام رساند» وجود ندارد، و جایی هم برای آرمانهای خودآیینی و تعیین نفس (self-determination) انسان که او امیدوار است در اندیشه جامعه ارتباطی روشنگرانه حفظ شود، وجود ندارد (PDM 378). آنچه که از تحقق این آرمانها مانع می‌شود، صرفاً، موضوعی مربوط به معضلات فنی مضمون در شکل‌گیری اجماع عمومی نیست، معضلاتی که تا حدی معین مربوط به محدودیتهای تجربی‌اند که به موجب گنجایش محدود حافظه و محدودیتهای زمانی در عملیات گفتمان قرار یافته‌اند؛^{۴۳} بلکه، مسأله در ناسازگاری نظری بین دو مفهوم‌سازی از مدرنیته نهفته است که متقابلاً همدیگر را منع می‌کنند.

در حالی که هابرماس بر پایه‌گذاری جامعه مدرن در نقطه ارشمیدسی خود، یعنی اجماعی که به طور عقلانی برانگیخته شده است، تأکید می‌ورزد، اصل انفکاک کارکردی مستلزم غیاب چنین نقطه اتکایی است و، به طور ضمنی، موجب امتناع آگاهی تمامیت‌بخش یا هویت جمعی (وجدان جمعی) (Gesamtbewußtsein) بر اساس مدل سوژه استعلایی یا بین‌الذهانیت مبتنی بر زبان است. واگشتگی (Recurisivity)، که فروبستگی خود ارجاع برای باز تولید سیستمهای خودسازنده آن را فراهم می‌سازد، موجب شفافیت نمی‌شود.^{۴۴} لومان می‌نویسد:

واگشتگی هرگونه اصل انفکاک اجتماعی را، که در جهت احراز مجدد تمامیت سیستم در درون سیستم باشد، نقض می‌کند. کل نمی‌تواند در همان زمان بخشی از کل باشد. هر تلاشی از این دست صرفاً به ایجاد تفاوت در

سیستم می‌پردازد، تفاوت آن بخشی که تمامیت سیستم را در درون سیستم در برابر تمامی دیگر بخشها نشان می‌دهد. نمایش وحدت محصول تفاوت است، بدین ترتیب، خود مقصود [این تلاش] پیشاپیش حاوی پارادوکس و ناقص خود است (EG 121).

به عبارت دیگر، حتی اگر فرض کنیم که می‌توان بر موانع عملی غلبه یافت و در واقع به اجماعی نائل می‌شدیم که حاصل استدلال می‌بود، چنین اجماعی هنوز از سوی خرده‌سیستمهای دیگر «در معرض مشاهده و تناقض» بود (EG 135)، یعنی «پدیدار جزئی» که تنها می‌تواند، به شکل پارادوکسی، ورود مجدد (Wiedereintritt) «کل را درون کل بازنمایاند» (EG 134).

هابرماس معتقد است که فلسفه سیاست رهایی‌بخش امکان‌پذیر نخواهد شد مگر که بتواند بر مبنای نظریه‌ی جامعی از اجتماع بنیاد گیرد. او، به علاوه، مسلم می‌داند که تحلیل کارکردی هم‌چنین فلسفه‌ی سیاسی را ناممکن می‌سازد و هم مبنای آن را: «اگر جوامع مدرن به هیچ‌وجه امکان شکل‌دهی به هویت عقلانی را نداشته باشند، آن‌گاه ما هیچ مرجعی برای نقد مدرنیته در اختیار نخواهیم داشت» (PDM 374). بنابراین، هابرماس مبارزه با «ضد اومانیسم روش‌شناختی» لومان را در سطح شکل‌دهی مفهوم ضروری می‌داند و این مبارزه را با تأکید بر این نکته پیش می‌برد که نظریه‌ی اجتماعی رهایی‌بخش باید «به نحوی از جامعه‌ی مدرن مفهوم‌سازی کند که امکان فاصله گرفتن خودش از خود، به منزله‌ی کل، و امکان تبعیه در یافته‌هایش از بحران در سطح بالاتر فرآیندهای ارتباطی حوزه‌ی عمومی، با گزینش مفاهیم اساسی، از پیش به صورت منفی پیشداوری نشود» (PDM 378). برای بی‌اثر ساختن این «پیش‌داوری منفی»، هابرماس مفهوم‌سازی بدیلی از مدرن‌سازی را پیش می‌نهد که انفکاک مدرن حوزه‌های ارزش (علم، اخلاق، هنر) را تصدیق می‌کند، در حالی که وعده‌سازگار ساختن آنها را در شرایط آرمانی شده‌ی عمل گفتاری می‌دهد که در آن دعاوی اعتبار مربوط به صدق (truth) و درستی (correctness) و صداقت (authenticity) گزاره‌ها موضوع بحث و مناظره و توجیه عقلانی‌اند. تز عقلانی‌سازی، بدین‌سان، دقیقاً بر آن چیزی تکیه می‌کند که اصل انفکاک کارکردی انکار می‌کند، یعنی، امکان این‌که پس‌زمینه‌ی هنجارین مضمّن جامعه بتواند به مثابه‌ی کل در رسانه‌ی بازتابنده‌ی بین‌الذهابیتی که استدلالاً قوام یافته است آشکار شود و حقیقتاً چنین هم می‌شود.

وضعیت بسیار مبهم این مفهوم در گونه‌های متفاوت توجیه عقلانی منعکس شده که هابرماس در متون مختلف به دست داده است. در کتاب نظریه‌ی کنش ارتباطی تمایز زیست‌جهان / سیستم بر مبنایی کاملاً شناختی مطرح شده است: اگر در صد کسب فهم مکفی از جامعه‌ی مدرن هستیم، اتکای انحصاری بر روش‌شناسیهای علمی، درونمایه‌ی هنجارین مدرنیته را

مغفول می‌گذارد (2 TCA 153-97). از سوی دیگر در کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته*، تأکید بر تمایز سیستم / زیست جهان آشکارا منجر به تبعیت حوزه شناختی از بایسته‌های اخلاقی سیاسی می‌گردد: آنچه که باید وضع واقع باشد بر آنچه که می‌تواند، در حقیقت، وضع واقع باشد تقدم می‌یابد.

اما لومان، دقیقاً بر پایه مبانی نظری، به این عمل اعتراض می‌کند: «اگر این [هدف هویت عقلانی جمعی] خواسته نیرومند جامعه مدرن باشد، آنگاه نمی‌تواند به قدر کفایت فراچنگ آید، یا، اگر هم به دست آید، تنها می‌تواند به منزله شکست تلقی شود» (EC 134). البته می‌توان همواره پیامدهای نظری را بر اساس مبانی اخلاقی یا سیاسی رد کرد، لکن با این عمل، دیگر به بازی نظریه نمی‌پردازیم. به این معنا، انتقاد سیاسی هابرماس از نظریه سیستمها عمل اعتراض آمیزی است در برابر بیش دهشتناکی که از سوی «علم فنی» ماشین سراسر خودسامانگر عملکرد کور سیستمهای نیمه مستقل عرضه می‌شود که در آن آرزوهای عقل عملی تا مرتبه‌ای نه‌چندان بالاتر از «فریبی که به لحاظ کارکردی ضروری» باشد، تنزل می‌یابد.^{۴۵} نظریه کنش ارتباطی، در این اعتراض، خود را به مثابه فلسفه‌ای عملی قوام می‌بخشد که، اعم از این که بهتر باشد یا بدتر، می‌باید از عدم ضرورت گزینشی بودن خود به منزله شرط امکان‌پذیری اش ممانعت کند. سیستم نمی‌تواند آنچه را که نمی‌توان دید، ببیند. لکن دقیقاً این عمل مرکزیت بخشی به خود نیز یک بار دیگر ایفاگر درام مدرن‌سازی به منزله انفکاک است: وحدت نظریه و عمل، در نفس تلاش برای سازگار ساختن مقتضیات متعارض عقل و فاهمه در ایده عقلی، که بنا به فرض تنها ایده‌ای به مفهوم کانتی کلمه نیست، بلکه شرط تجربی گفتار هر روزه نیز هست، وامی‌گسلد. میل به وحدت تفاوت را پدید می‌آورد، و نظریه‌ای که از چنین میلی تغذیه می‌کند، به معنای اصلی کلمه، یوتوپایی می‌گردد.

پرتال جامع علوم انسانی

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Eva Knodt, "Toward a Non-Foundationalist Epistemology: The Habermas/ Luhmann Controversy Revisited", *New German Critique*.

یادداشتها:

1. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, (1976), 293.
2. Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions" Habermas and Modernity, ed. Richard J. Brenstein (Cambridge, Mass.: MIT, 1985), 193.
3. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action 2: Lifeworld and System _ A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge, MA: Polity, 1987).

این اثر در طول مقاله با نماد (TCA 2) مشخص شده است.

۴. نگاه کنید به:

Thomas McCarthy's "Translator's Introduction", to the *Theory of Communicative Action 1: Reason and the Rationalization of Society* (Boston. Beacon, 1984).

5. Niklas Luhmann. "The Autopoiesis of Social Systems", *Essays on self-reference* (NewYork: Columbia UP, 1990).

برای مدخلی ساده بر کار لومان، رجوع کنید به:

Dietrich Schwanitz. "Systems Theory and the Enviroment of Theory", *The Current in Criticism: Essays on the Present and Future of Literary Theory* (West Lafayette: Purdue UP, 1987).

9. Niklas Luhmann. *Ecological Communication* (Cambridge, Mass.: Polity, 1989).

این اثر در متن مقاله با نماد (EC) نشان داده شده است.

7. Luhmann, "Autopoiesis", 13.

۸. برای مروری بر بحث از دیدگاه هابرماسی، نگاه کنید به:

Manfred Frank. *Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas* (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1988).

9. هابرماس برای این نوع استدلال در کتاب *گفتن فلسفی مدرنیته* الگویی را به اثبات رسانده که از آن پس مُبَدَل به یکی از مؤلفه‌های پیش‌بینی‌پذیر تمامی نظریه‌های مدافع مدرنیته گشته است.

The Philosophical Discourse of Modernity, trans. Federick _ Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT, 1987) → (PDM).

10. Martin Jay, "The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists", *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, (Cambridge, Mass.: MIT, 1992).

جی چنین استدلال می‌کند که ماهیت خودارجاع زبان وجود پارادوکس را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. اما او در

میرهن ساختن این موضوع از طریق تحلیل دقیق پارادوکس در اثر خود هابرماس توقف زیادی نمی‌کند. همچنین در جهت پیوند نقد پسا ساختگرایی بر سازگاری منطقی با پژوهش اخیر نظریه سیستمها، که آشکارا بر دو مسأله ارجاع به خود و پارادوکس توجه دارد، تلاشی صورت نمی‌دهد.

11. James L. Marsh "Strategies of Evasion: The Paradox of self-referentiality and the Post-modern Critique of Rationality", *International Philosophical Quarterly* 29, (1989).
12. Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1992) → (WG).
13. Jürgen Habermas and Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1971).
14. Thomas McCarthy, "Complexity and Democracy: The Seductions of Systems Theory", *New German Critique* 35 (Spring / Summer 1985): 27-53.
15. Luhmann, quoting H. Maturana, "Autopoiesis" → (AU).

۱۶. برای ارزیابی انتقادی گرایشهای اخیر در علم مدرن و فلسفه، بنگرید به:

Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: U of Minnesota P, 1984).

برای کاوش در فرابتهای میان نظریه سیستمها و ساخت‌شکنی، رجوع کنید به:

- Robert Platt, "Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology", *The Sociological Review* 37 (1989): 636-67, and Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit* (NewYork: Routledge, 1992).
17. William Rasch, "Theories of Complexity, Complexities of Theory: Habermas, Luhmann, and the Study of Social Systems". *German Studies Review* 14 (1991): 70.
 18. Rainer Nägele, "Public Voice and Private Voice: Freud, Habermas, and Dialectic of Enlightenment", *Reading After Freud* (NewYork: Columbia UP, 1987), 69.
 19. David E. Wellbery, "Nietzsche _ Art _ Postmodernism: A Reply to Jürgen Habermas", *Stanford Italian Review* 6 (1986): 79.
 20. Jacques Derrida, "Toward an Ethic of Discussion", *Limited Inc.*, trans. Samuel Weber and Alan Bass (Evanston: Northwestern UP, 1988), n. 9.

این کتاب در متن با نماد (LTD) مشخص شده است.

21. Martin J. Matustik, "Habermas on Communicative Reason and Performative Contradiction", *New German Critique* 47 (Spring / Summer 1989).

۲۲. ریچارد ولین چنین استدلال می‌کند که مفهوم گفتگوی قاعده‌مند عقلانیت هابرماس پاسخی است به ناکامی مکتب فرانکفورت در نجات مضمون اتوپییایی و جوهری عقلانیت از خطر. بنگرید به:

- Richard Wolin. "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism", *New German Critique* 41 (Spring / Summer 1987): 23-52.

۲۳. دربارهٔ مستلزمات ایدئولوژیک اصل موضوع انکارناپذیری در هرمنوتیک مدرن، نگاه کنید به:
Benjamin K. Bennett, "Performance and the Exposure of Hermeneutics", *Theatre Journal* 44 (1992): 435.
24. Jürgen Habermas, "Wahrheitstheorien" (1972), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).
۲۵. دربارهٔ زمانمند ساختن، به منزلهٔ راهبردی مُرجّح در پارادوکس زدایی، بنگرید به:
N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 103-07.
۲۶. نیازی به گفتن نیست که ماتوستیک این نکته را دقیقاً به این دلیل نادیده می‌گیرد که عملکرد گفتاری دریدا را از درون حوزه‌ای مشاهده می‌کند که گفتمان هابرماسی مشخص کرده است. قرائت متفاوتی از پروژهٔ دریدایی را (که در اینجا مدیون آن هستیم) رودولف گاشه در
Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1986),
مطرح کرده است.
27. Denis Kambouchner, "The Theory of Accidents", *Glyph* 7 (1980): 149-75.
28. Derrida, *Limited Inc* 119.
همچنین نگاه کنید به:
N. Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Ithaca: Cornell UP, 1990) 176.
29. M. H. Abrams. "The Deconstructive Angel". *Modern Criticism and Theory*, (New York: Longman. 1988) 265-76; Michael Morton "Verum est factum: Critical Realism and the Discourse of Autonomy", *The German Quarterly* 64 (1991): 149-65;
و البته تبیین خود هابرماس از ساخت‌شکنی در:
The Philosophical Discourse of Modernity 161-210.
۳۰. لومان، با اقتباس از منطق عملیاتی جرج اسپنسر براون (George Spencer Brown)، (کسی که در پژوهش نظری سیستمها به بخشی از صورت آیینی آن مبدل گشته است)، با اصطلاح «ورود مجدد» (Wiedereintritt) به این پدیده رجوع می‌کند. دربارهٔ ورود مجدد، در مقام راهبردی برای پارادوکس زدایی، بنگرید به:
Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 74.
۳۱. در مورد تمایز بین نظاره و عملیات، رجوع کنید به:
Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* 77-78.
32. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976) 5.
33. Elena Esposito, "Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen". *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie* (Frankfurt / Main:

34. Rasch, "Theories of Complexity".
35. Rasch, "Theories of Complexity", 76-7.
36. Rasch, "Theories of Complexity", 77.
37. Rodolphe Gasché. "Infrastructures and Systematicity", *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (Chicago: U of Chicago P, 1987) 5.
38. Rasch, "Theories of Complexity", 70-71.
39. Niklas Luhmann. "Paradigm Lost: On the Ethical Reflection of Morality", *Thesis Eleven* 29 (1992): 86.
40. Dieter Misgeld, "Critical Hermeneutics versus Neoparsonianism?" *New German Critique* 35 (Spring / Summer 1985): 55.

۴۱. میس گلد، به تبعیت از توماس مکنکارتی، بدین نکته اشاره دارد که خود نیز «استعمار زیست‌جهان» چشم‌اندازی کارکردگرا را در جهت نظریه‌ی جامعی از اجتماع، از پیش فرض می‌گیرد. تمایز سیستم / زیست‌جهان، در مقام تجرید نظری، نه از دیدگاهی درون‌گرا قابل حصول است و نه روشن است که ارزش عملی آن برای حل کشمکش‌های خاص اجتماعی چه می‌تواند باشد. لکن ردّ نظریه‌ی سیستم‌ها از سوی میس گلد، به عنوان ایدئولوژیی که «مدخلیت اشخاص منفرد، گروه‌ها، نهادها و علایق و منافع آنها را» در تولید آسیب‌های اجتماعی «پنهان می‌کند»، به نظرم خام می‌آید، به ویژه در اعتقاد ضمنی او مبنی بر این‌که نظریه‌ی انتقادی می‌باید آن «افراد خاص و گروه‌ها» را از میان دیگران برگزیند که «سبب این یا آن مسأله می‌شوند».

(Misgeld, "Critical Hermeneutics" 75).

در باره‌ی مسأله «اسناد علی»، به منزله‌ی مکانیزم تقلیل پیچیدگی، بنگرید به:

Luhmann, *Ecological Communication* 8-10.

۴۲. در باره‌ی تکمیل‌گری، نگاه کنید به:

Annetta Pedretti, "Where the Language is the Meta-Language", *Applied Systems and Cybernetics. Volume 2: Systems Concepts, Models and Methodology* (New York: Pergamon, 1980) 634.

43. Habermas and Luhmann, *Sozialtechnologie* 336.

44. Cornel, *Philosophy of the Limit* 124.

۴۵. تفسیر هابرماس از لومان، به نقل از:

Mary Hesse, "Habermas's Consensus Theory of Truth". *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana UP, 1980) 222.