

---

## Sistemska družbena teorija?

---

Marjan Kokot

I.

Za sociologe, ki jih odlikuje posebna zavzetost za razvoj sociološke teorije, je značilno, da ne le pišejo o teoriji, ampak teorijo tudi tvorijo. Med takšne sodobne tvorce izvirne sociološke teorije, ki ne ostajajo otrpli v senci velikih klasikov, ampak na njihovih ramenih vidijo preko njim skupnega horizonta, sodi tudi nemški sociolog Niklas Luhmann. Teoretsko produktivne kontroverze, ki jih že dobro desetletje sprožajo objave njegovih del, v katerih predlaga univerzalno, splošno sociološko teorijo (Luhmann 1984), govorijo o tem, da je Luhmann eden tistih sodobnih socioloških avtorjev, ki jih enostavno ni mogoče zaobiti, pa če se z njimi strinjamo ali ne, ne da bi s tem ogrozili raven že doseženega *state of the art* v sodobni sociološki teoriji. Izvirnost v tem primeru ne pomeni toliko odsotnost navezav na klasike sociološke teorije (kot so zlasti Weber, Simmel, Husserl in neposredne navezave na T. Parsonsa), katerih vpliv, četudi posreden, je še prisoten, kolikor pomeni širitev referenčnega okvira s sodobnimi teoretsko konceptualnimi dognanji znanstvenih strok, kot je biologija (teorija evolucije), ter mladih interin transdisciplin, kakršne so *cognitive sciences*, kibernetika, komunikacijska in informacijska teorija, s ciljem pojasniti načine obstoja in delovanja sodobnih kompleksnih družb.

V nadaljevanju tega kratkega prispevka, ki naj pospremi izbor\* treh Luhmannovih prevedenih besedil, bom, delno v podkrepitev zgornje

---

\* Ob tem velja posebej opozoriti na tematski blok z izborom prevedenih Luhmannovih besedil v *Novi reviji*, št. 96/99, 1990. Za bolj celovito in kritično predstavitev ter kontekstualno umestitev Luhmannove sistemske teorije glej prav tam prispevke F. Adama: "Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije"; I. Bernika: "Pojmovni aparat teorije socialnih sistemov" in T. Hribarja: "Znanost v okviru sistemske teorije". Poleg recepcij in referenc na Luhmannovo sistemske teorije v našem prostoru, ki jih tam navaja F. Adam, bi lahko dodali še razpravo N. Pagon, "Razsvetljenje in sociologija", *Vestnik IMS*, št.1, 1987, str. 103-109 in kasneje objavljeni članek J. Strehovca, "Poezis in avtopoezis", *Nova revija*, št.109/110 1991.

trditve in delno v upravičenje samega izbora prevedenih besedil, bolj nanizal kot celovito predstavil nekatera osrednja pojmovanja Luhmannove "sistemske družbene teorije", izogibajoč se temu, da grobo skiciranje kompleksne teorije ne bi spodletelo v njeno karikiranje.

## II.

Z naslovnim vprašanjem, ki ga tvori ne povsem samoumevna in ne tako običajna besedna zveza - "sistemska družbena teorija" - želim izpostaviti predvsem naslednje: v sistemsko teoretskem opazovanju družbe in družbenega, kot ga predlaga Luhmann, ne gre videti le enostavno in enosmerno aplikacijo iz biologije privzete splošne teorije sistemov, ne gre torej za sistemsko teorijo o družbi, temveč skladno s temeljnim konceptualnim zasukom ali zamenjavo paradigme v splošni teoriji sistemov, s katerim se postulira zaprtost kot pogoj odprtosti sistema, za sistemsko družbeno teorijo, se pravi za eno od oblik samoopisovanja družbe. Luhmannova sistemska utemeljitev družbene teorije kot družbena utemeljitev sistemske teorije je podprta z jasnim uvidom, da so teorije o družbi teorije v družbi o družbi. Luhmannovo sistemsko družbeno teorijo (ki koncept avtopoezis aplicira na sebe samo), je zato mogoče brati tudi kot izviren in obetaven poskus odpravljanja nekaterih, če že ne nerešljivih, pa gotovo nikoli zadovoljivo rešenih klasičnih konceptualnih dilem sociološke teorije (družba/posameznik, struktura/akcija) in zatorej - kolikor je "nova epistemologija", ki jo predlaga Luhmann, nujno sociološka, se pravi sociologija védenja - tudi tradicionalnih spoznavno teoretskih dualizmov, začeni s temeljnim dualizmom duhovno/telesno, mišljenje/bit, subjekt/objekt in načelno klasično epistemološko izključitvijo konvergence (subjekta) spoznanja z objektom spoznanja (ki je bila rezervirana za samospoznanje abstraktnega Subjekta - Boga). Sociologija védenja se je razvila prav z namero, da razreši omenjene konceptualne dualizme, a se je sama zapletla v nerešljive epistemološke probleme, ker se je njihovega razreševanja lotila s sredstvi klasične spoznavne teorije. Ujela se je v zanko paradoksa prav v točki, ko je poskušala nesporno dokazati resnično vsebino svojih lastnih trditev, ki naj bi relativizirale resnične (oziroma domnevno resnične) trditve drugih teorij. Vsaka takšna relativistična sociologija je klicala po metalogični dopolnitvi z nadaljnjo sociologijo védenja - vse dokler se ne bi jasno ozavedela lastne ujetosti v zanko paradoksa. V perspektivi sistemske teorije je sociologija le podsistem delnega sistema znanosti, torej le eden od načinov samoopa-

zovanja in samoopisovanja družbe, ki pa ni v ničemer privilegiran glede na druge možne načine (politični, ekonomski, umetnostni itd.).

Luhmann izhaja iz stališča, da je za razlago sodobih kompleksnih družb smiselno uporabiti teoretska dognanja inter- in transdisciplinarnih raziskav kibernetike samoreferencialnega reda, splošne sistemske teorije, informacijskih in komunikacijskih študij, katerih praktične aplikacije so po drugi strani vedno bolj vtakane v vsakdanje življenje. Z naslonitvijo na ta dognanja se Luhmann omenjenih epistemoloških ovir sociologije loteva na nov način: obravnava jih kot problem opazujočih opazovanj, opisujočih opisov, kalkulirajočih kalkulacij znotraj samoreferenčnega sistema, v smislu "kibernetike drugega reda", kot jo je predlagal Heinz von Foerster. Takšen pristop mu hkrati omogoča izdelavo premis, na katerih bi bilo moč utemeljiti teorijo družbe. Toda, kako je sploh mogoče misliti sistemsko teorijo kot družbeno teorijo? Teorija sistemov in teorija družbe se lahko integrirata le ob predpostavki, ki družbo izenači s sistemom in tako omogoči obravnavo družbe kot obsežnega in integralnega socialnega sistema. To pomeni, da je potrebno razviti takšen pojem družbe, ki ustreza formalnim zahtevam splošne teorije sistemov. Bistvenega pomena pri tem je vprašanje o poslednjih enotah tega sistema; kaj je element tega sistema. V sistemski družbeni teoriji to ni niti človek, kot je veljalo v socialnih filozofijah, niti socialna akcija, kot je veljalo v sociološki klasiki, temveč to mesto, kot temeljni operaciji, ki oblikuje socialne sisteme, pripada komunikaciji. Le-ta je opredeljena kot enotnost informacije, sporočila in razumevanja. Družba je potem opredeljena kot najobsežnejši socialni sistem, ki ureja vse komunikacije in se avtopoetično reproducira tako, da v rekurzivni mreži komunikacij proizvaja vedno nove (in vedno druge) komunikacije. S tem je izvršen odmik od klasične perspektive subjekta in omogočen nov način opisovanja tistega, kar je sociološka tradicija razumela kot smiselno socialno delovanje. Posledica tega je, da ni več potrebno ukvarjanje z vrsto konceptualnih problemov o integraciji posameznika, kot temeljnega socialnega akterja, v družbo.

Takšno metodično izhodišče omogoča opisovati družbo kot avtopoetični socialni sistem, ki sestoji zgolj iz komunikacij, in zatorej kot sistem, ki s pomočjo komunikacij lahko proizvaja le komunikacije. V to so seveda zajete tudi komunikacije družbe s samo seboj oz. o sami sebi, katerih ena od najbolj pomembnih oblik so ravno teorije o družbi. Vsi drugi pogoji evolucije družbe in njenega vsakdanjega funkcioniranja, vključno z življenjem in človekovo zavestjo, so postavljeni v okolje tega sistema. S tem pa odpade obvezna metodična referenca na človeka in potreba po integriranju etike in filozofske antropologije.

Takšen neobičajen programski načrt za splošno teorijo družbe je v krogu "bolj humanistično naravnanih" družboslovcev naletel na odpor in zavračanje, kar je lahko razumeti spričo zakoreninjenosti družboslovja v humanistični tradiciji. Skladno s slednjo je bil človek kot individuuum vedno obravnavan kot integralni del, kot element družbe. Vendar z gledišča systemske teorije "okolje" nikakor ne sme biti obravnavano kot drugotnega pomena; obratno, prav okolje je najpomembnejši pogoj za oblikovanje sistema. Z drugimi besedami, teoretski pristop, ki ga predlaga Luhmann, zavrača le vodilno vlogo načel, kot so človeškost, človeška vrsta, norme racionalnega načina življenja, ali telos intelektualne zgodovine ali posebnosti človekovega življenja, ter jih nadomešča z vodilno diferenco systemske teorije, diferenco med sistemom in okoljem. Osnovna ideja, ki ga pri tem motivira, je spoznanje, da je veliko plodnejše in za teorijo konstruktivnejše, če teorija ne postavlja v svoje izhodišče globalne enotnosti (kot jo vsiljujejo pojmi človeka, sveta), ampak začenja z diferenco. Teorija se začne s podreditvijo formalnemu imperativu, ki ji narekuje, da potegne razliko.

O srednji koncept Luhmannove splošne teorije družbe, kot razvoja socialnih sistemov in prehoda od tradicionalnih k modernim oblikam družbenosti, je pojem funkcionalne diferenciacije družbe. Dosledno vztrajanje na tem konceptu v skrajnosti naposled ukinja smiselnost uporabe samega pojma družbe kot enovitega in koherentnega sistema. Skladno s systemsko teorijo imamo tako opraviti le še s posameznimi, funkcionalnimi sistemi (ekonomski, pravni, politični, znanstveni, umetnostni itd.). Osvetlitev pojma funkcionalne diferenciacije zato pokaže imanentne konceptualne navezave systemske teorije na teorijo modernizacije. Weber, denimo, je v ospredje svojega sociološkega programa postavil analizo posledic, ki jih je za seboj potegnil razkroj enovite strukture sveta tradicionalne družbe na vrsto ti. "življenjskih redov" (Lebensordnungen): ekonomski, estetski, politični itd. Še več, modernizacija sama je pri njem opredeljena ravno kot proces progresivne diferenciacije od začetnega stanja njihove enotnosti v tradicionalni družbi do njihove končne avtonomizacije v sodobni kompleksni družbi. V moderni družbi ti različni "življenjski redi" vzpostavijo svojo avtonomno logiko razvoja, saj v procesu modernizacije privzamejo sposobnost samolegitimacije (Eigengesetzlichkeit). Kot zgodovinski dosežek družbe, za katerega so predhodno značilni drugačni načini diferenciacije, označuje pojem funkcionalne diferenciacije značilni način razvoja moderne družbe in s tem v systemsko teorijo družbe uvaja zgodovinsko razsežnost, predvsem v smislu zgodovinske analize izdiferenciranja posameznih socialnih podsistemov. Skladno s tem konceptom teorija navaja, da so se arhaične, predcivilizacijske družbe diferen-

cirale na način segmentacije. Bistveno določilo teh družb je bila enakost njihove diferenciacije. Družba se je diferencirala na podsysteme, katerih načela samoselektivnega oblikovanja sistema so bila bodisi dednost, bodisi naselitev ali kombinacija obojega. Tudi te družbe so proizvajale neenakost, vendar predvsem kot učinek razmer okolja. Z drugimi besedami, neenakost sama po sebi ni imela sistematične funkcije. Neenakost pridobi sistematično funkcijo in postane načelo samoselektivnega oblikovanja sistema šele z razvojem stratificiranih tradicionalnih družb. Te družbe so se razslojevale na stratanove (kot podsysteme), katerih neenakost je izvirala iz razlik v bogastvu in moči. Enakost je tukaj nastopala le znotraj določenih stanov. Hierarhična struktura teh družb pa je omogočala legitimizacijo in reprezentativnost celotne tradicionalne družbe v enem od njenih delov: v vrhu hierarhije, najvišjem stanu. Vendar so ob koncu 18. stoletja nastopile strukturne spremembe z daljnosežnimi posledicami. Moderna družba se ni več v tolikšni meri diferencirala stratifikacijsko, temveč vedno bolj funkcionalno. Funkcionalna diferenciacija tu pomeni, da se je družbenim podsystemom začela pripisovati njihova lastna, posebna funkcija. Če uporabimo Luhmannov besednjak, so le-ti postali "funkcionalni sistemi". To pa ima pomembne nasledke za konceptualizacijo sodobnih družb. Družbena stratifikacija kot primarna oblika sistemske diferenciacije je stopila v nadaljnjo fazo diferenciacije v smislu izoblikovanja funkcionalnih sistemov, kar je oslabilo prepričljivost semantike hierarhije. Če je bilo načelo samoselektivnega oblikovanja sistema v predhodnih načinih diferenciacije utemeljeno bodisi na enakosti (segmentacija) ali neenakosti (stratifikacija), pa je funkcionalna diferenciacija na svojevrsten način vključevala oba načina. Neenakost, kolikor noben funkcionalen sistem ne more nadomestiti (opravljati funkcije) drugega. Toda hkrati enakost, kajti v pogojih funkcionalne diferenciacije je potreben enak dostop vsakega do vseh funkcionalnih sistemov. To z drugimi besedami pomeni, da so pripadajoča okolja različnih funkcionalnih sistemov (od vsakega funkcionalnega sistema posebej) videna kot okolja enakih. "Kadar mi doživljamo stratifikacijo, se nam zdi kot nekaj kontingentnega, in ne kot nujna struktura: kot razredna struktura brez moči legitimizacije. Noben sistem, niti politični, ne more nadomestiti hierarhije in njenega vrha. Živimo v družbi, ki ne more reprezentirati svoje enotnosti v sami sebi, ker bi bilo to v nasprotju z logiko funkcionalne diferenciacije. Živimo v družbi brez vrha in brez središča. Znotraj te družbe se nič več ne pojavlja njena enotnost. In tako je, za nas, legitimnost vprašanje popularnosti trenutne vlade" (Luhmann 1990:16). Živimo torej v razsrediščnem in sploščenem socialnem prostoru.

Pomemben nasledek procesa funkcionalne diferenciacije moderne družbe je avtonomija posebnih, ločenih (izdiferenciranih) funkcionalnih (pod)sistemov. Avtonomija namreč nastopi kot nujni nasledek omenjenih neenakosti funkcionalnih sistemov in z Luhmannovimi besedami pomeni, da funkcionalni sistemi konstituirajo sami sebe "samoreferenčno" (samorefleksivno, avtopoetično). Z razvojem svojih lastnih kodov in programov so posamezni funkcionalni sistemi specializirani za opravljanje različnih funkcij in operirajo izključno na podlagi svojih (lastnih) kodov in programov. Njihovi specifični načini operiranja so zaprti v razmerju do drugih sistemov, operirajo samo sami v sebi. To ne pomeni, da takšna zaprtost izključuje sposobnost kakšnega funkcionalnega sistema, da bi se odzival na drugega, ali kot pravi Luhmann, da bi ga opazoval. Narobe, pomeni, da se vsak funkcionalen sistem odziva na spremembe v svojem okolju (se pravi na spremembe v drugih funkcionalnih sistemih) samo skladno s svojim lastnim specifičnim načinom operiranja (svojimi lastnimi kodi in programi).

V formalnem smislu nosi samoreferenčnost v sebi nevarno teoretsko konceptualno past. Njena prva, neposredna operacija je namreč tавтоloška, prazna. Ta "simetrija" neposredne samoreferenčnosti se mora zato prekiniti, prelomiti oziroma "asimetrizirati". Za to obstajata po Luhmannu dva osnovna načina. Prvi je ta, da se asimetrizacija vpelje v samoreferenčne operacije funkcionalnih sistemov (da bi le-ti mogli operirati netавтоloško, neprazno) prek uporabe časa. Drugi način je strukturen, z uvedbo notranje diferenciacije, ki se začne z vstopom oz. vpeljavo difference sistem/okolje v sistem. Samoreferenčnost je moč prekiniti, prelomiti (unterbrochen) samo z izbiro sistemu zunanjih referenčnih točk, ki določajo, na kaj v okolju se bo sistem odzival in glede česa bo indiferenten. To pa niso zunanje točke stikov ali izmenjave med sistemom in njegovim okoljem, kot se je domnevalo v prejšnji različici systemske teorije, ki je operirala z odprtimi sistemi, ampak prej tisti vidiki nadkompleksnega systemskega okolja, ki jih sistem lahko opazuje le od znotraj oz. iz samega sebe in jih uporabi za vodilo lastnih operacij. Na ta način sistem sam določa svoje meje med seboj in svojim okoljem, si izoblikuje svoje okolje. Skladno z Luhmannovo systemsko teorijo je čas tisti pomemben dejavnik, ki zagotavlja takšne sistemu zunanje referenčne točke.

Nasprotno z razumevanjem (in doživljanjem) časa kot gibanja, in s tem povezanim načinom njegovega merjenja, Luhmann čas definira kot interpretacijo realnosti, ki se opira na diferenco med preteklostjo in prihodnostjo. Izjemno pomemben nasledek te interpretacije je odprava prevlade preteklosti kot končnega integratorja časa in realnosti: "lahko bi bilo tudi drugače". V sistemu se mora vse začeti v, izhajati iz

sedanjosti - vsake sedanjosti - kajti prav to je tisto, kar razlikuje (diferencira) dva časovna horizonta: sedanjo preteklost (preteklost te sedanjosti) in sedanjo prihodnost (prihodnost te iste sedanjosti). Ta dva horizonta, posebno prihodnost, zagotavljata sistemu zunanje referenčne točke, ki prekinjajo in prelamljajo samoreferenčnost sistemskih operacij. Sistem je zato sposoben zasnovati selekcijo svojih operacij na obetih prihodnjih (zunanjih) stanj; bodisi s prizadevanjem po dosegu takšnih stanj, bodisi tako, da se jim poskuša izogniti. Sistem gre iz sebe, da bi proizvedel oz. rekrutiral "dodaten smisel" (Zusatzsinn), opirajoč se na sistemu zunanje referenčne točke, smisel, ki je nujno potreben, da bi zapolnil praznino tautologije, ki je posledica neposredne operativne samoreferenčnosti - npr. "zakonito je, kar je zakonito", "politično, je kar je politično" itd. Sistemu je omogočeno netavtološko, ne prazno operiranje, samo kolikor je le-to "prelomljeno", "prekinjeno", s prehajanjem prek zunanjih referenčnih točk; čeprav so te zunanje točke lahko zgolj možna prihodnja stanja sistema samega oz. pričakovana lastna stanja. Socialni sistemi so tako operativno zaprti avtopoetični sistemi, ki za svoj obstoj ne potrebujejo "soudeležbe" človeka.

Jasna posthumanistična perspektiva, na kateri Luhmann gradi svoj teoretski model in s katero se, kot bomo pokazali kasneje, loteva tudi obravnave intimnih odnosov, ga približuje *arheologiji* Michella Foucaulta. Socialni sistemi, kakor jih opredeli Luhmann, delno ustrezajo tistemu, kar je Foucault označil z diskurzivnimi formacijami. Za oba je značilen "metodološki (ne pa tudi normativni) antihumanizem" dehumanizirane in demoralizirane teorije. Nobeden od njiju ne vidi več prepričljivih razlogov za vztrajanje pri pojmu Človeka in si ne prizadeva za človeku naklonjeno teorijo, ki bi bila usmerjena k "dobremu". Toda če je Foucault še "denunciantsko" govoril o oblasti (medicinskih, psihiatrijskih, kaznovalnih) diskurzov nad trpečimi telesi, pa sistemska teorija samo še "trezno in hladno" analizira odnos med sistemom in okoljem. Visoka stopnja abstrakcije sistemske teorije pa ima tudi svoje prednosti, povečuje namreč njeno sposobnost deskripcije. Zato, presenetljivo, prav slednji pristop omogoča pokazati tudi načine in mehanizme, po katerih ljubimo in trpimo skladno s kulturnimi imperativi. Kompleksen teoretski aparat sistemske teorije namreč omogoča opis neslučajne narave variacij socialnih odnosov. To pa pomeni, da lahko, v nasprotju z "arheološko metodo", pojasni tako genezo posameznih diskurzov kot tudi njihovo kasnejše izginotje. Verjetnost dominacije neke semantike v določenem obdobju je plod njene kompatibilnosti s socialno strukturo - ne zgolj v smislu "refleksije" in nikakor ne v smislu subordinacije in naddeterminiranosti v odnosu do superstrukture. To relacijo opisuje koncept kompatibil-

nosti, katerega prednost je v tem, da vključuje tudi probleme evulucijskih, prehodnih stanj, v katerih je potrebno nadomestiti izgube, ki jih prestaja verjetnost iztekajočega se starega reda, in testirati nove vzorce smisla, o njihovi ustreznosti spremenjenim razmeram. Takšna izrazito procesualna perspektiva sistemske teorije, ki vseskozi opozarja na temporalnost, emergentnost in virtualnost struktur sistemov, pušča prostor socialni inovaciji, dasiravno je ta osvobodjena sleherne kategorije želje in razumljena le še kot rezultat evulucijske kombinatorike, brez posluha za voljo ljudi. Če nas je Foucaultova mikrofizika oblasti prepričala, da je moč omniprezentna in pronica v vse družbene pore, potem nam sistemska teorija brez resentmentov ali resignacije dopoveduje, da zaradi heterarhične in acentrične strukture sodobnih kompleksnih družb ni hkrati tudi onipotentna. Analitični pogled, ki poudarja procesualnost in razvojno dinamiko struktur, nam omogoča uvideti dejstvo, da je sistem sam s svojo operacionalno logiko prisiljen k proizvajanju niš, ki funkcionirajo tudi kot nekakšni inkubatorji socialne inovacije. To potrjuje tudi tale konceptualni premik: medtem ko je Parsons pojem družbenega sistema utemeljil na normativnih strukturah, ki naj bi zagotavljale integracijo in usmerjale funkcionalno delovanje sistemskih akterjev, je Luhmann v pojmovanju družbenega sistema izpeljal zamenjavo normativnosti zakonov s performativnostjo postopkov, praks. Gre, drugače rečeno, za premestitev poudarka z normativnega na procesualni vidik produkcije smisla in definiranja funkcij, za prehod od strukturalno-funkcionalne k funkcionalno-strukturalni sistemske teoriji.

### III.

Le na prvi pogled se lahko zdi presenetljivo, da Luhmann s sistemsko teorijo prepričljivo, tako eksplanatorno kot deksriptivno, posega tudi na področje intimnih odnosov, ljubezni in spolnosti (Luhmann 1986; 1989; glej prevode v tej številki ČKZ). Ti analitični posegi v sisteme intimnih odnosov niso poljubne digresije in ekskurzi, v katerih bi lahko videli zgolj samopotrjevanje moči neke zadosti abstraktne in kompleksne teorije, ki da premore dovolj pretanjenosti za opis teh področij socialnega življenja. Tudi Luhmannova študija o ljubezni se prav dobro vklaplja v obsežen teoretski program izdelave obče teorije socialnih sistemov. V tem delu namreč Luhmann izhaja iz dveh splošnih podmen: prvič, da je prehod iz tradicionalnih družb v moderno družbo moč obravnavati kot prehod od prvotne stratifikacijske diferenciacije družbe



na pretežno funkcionalno, in drugič, da ta transformacija poteka predvsem s pomočjo diferenciacije različnih simbolnih generaliziranih medijev komunikacije.

Omenjena socialna transformacija je porušila tradicionalni red življenja, ki je temeljil predvsem na stratificiranih družinskih gospodinjstvih, verski kozmologiji in morali, kar vse so bile mnogofunkcionalne institucije. Le-te je nadomestila preusmeritev k takšnim sistemom, kot so ekonomija, politika, znanost, intimnost, pravo, umetnost itd. Vsi ti pa so po imanentni logiki svojega delovanja zahtevali visoko stopnjo sistemske avtonomije in so prav zato postali tudi vse bolj medsebojno odvisni.

Luhmann pokaže, da sta za celovito razčlenitev takšne konceptualizacije potrebni tako sistemska kot historična analiza. Sistemska teorija lahko pokaže, na kakšen način so funkcionalni sistemi sposobni kombinirati svojo avtonomijo, ki temelji na njihovih specifičnih funkcijah z večjo odvisnostjo v razmerju z zadovoljevanjem drugih funkcij v njihovem okolju. Drugače rečeno, kako lahko hkrati operirajo kot odprti in zaprti sistemi. Historično raziskovanje pa mora biti usklajeno z evolucijsko teorijo, kar pomeni, da to radikalno preobrazbo povzročajo majhni, komaj razpoznavni koraki, katerih odkrivanje in opisovanje je ravno predmet historičnih raziskav.

V prehodu od tradicionalnih k modernim oblikam družbenosti so se dogodile globoke spremembe tudi v konceptualnih resursih, ki zagotavljajo kontinuirano reproduciranje družbe. Če je to res, potem je sledi teh sprememb moč razbrati tudi v spremenjeni "semantiki ljubezni". Luhmannova študija o ljubezni naj bi pokazala, da se je, medtem ko sta stratificirani red in družinski sistem ostala nedotaknjena, razvila semantika ljubezni, katere cilj je bil akomodirati zunajzakonske odnose, kasneje pa je bila ponovno vključena v zakon, s čimer je omogočila podlago za njegovo kasnejšo diferenciacijo - razpuščenost, kot primer evolucijskega dosežka. V perspektivi obče teorije generaliziranih simbolnih medijev komunikacije Luhmann ljubezni ne obravnava kot intimno čustvo, temveč v smislu konstituiranja simbolnega koda, ki naj omogoči učinkovito komunikacijo v situacijah, v katerih bi bila le-ta precej neverjetna. Simbolni mediji pomenijo Luhmannu kode, ki naj relativno neverjetnim komunikativnim intencam vendarle omogočijo določeno možnost uspeha, ali kode, ki naj učinkovito izključijo nevarnost zlorabe, iluzij ali napak pri rabi posebnih simbolov. Medij služi temu, da podpre relativno neverjetno komunikacijo in omogoči zaupanje. Zaradi te njihove sposobnosti je medije mogoče opredeliti kot katalizatorje, ki nujno privedejo k diferenciaciji kom-

pleksnih socialnih sistemov potem, ko je njihova uporaba postala dovolj odvisna in dovolj stalna, da je postala predvidljiva. V tem smislu je po Luhmannu diferenciacija ekonomije posledica uporabe denarja; diferenciacija politike posledica uporabe moči; diferenciacija znanosti posledica uporabe resnice - in v vsakem primeru se to zgodi šele potem, ko je zadostno učinkovita semantika, s pomočjo katere je možnost razlikovati med uporabo denarja in uporabo moči, itd. (kar, na primer, ni bilo mogoče samo na osnovi lastništva zemlje), postala dosegljiva. Abstraktnost splošne teorije omogoča primerjavo tako različnih stvari, kot so ljubezen, moč, denar in resnica, in hkrati pokazati, zakaj ljubezni v sistemski perspektivi ne gre videti kot (disfunkcionalno) anomalijo, ampak da le-ta sodi v okvir povsem normalnih (funkcionalnih) neverjetnosti.

Medtem ko se v sodobni družbi povečuje možnost neosebnih odnosov, se hkrati povečuje potreba po intenziviranju neformalnih odnosov med posamezniki. V svetu, ki nas vse bolj ločuje, vedno bolj potrebujemo bližino. Zato je po Luhmannu v modernem svetu romantična ljubezen postala pomemben simbolni medij. Ljubezen kot strast - *passion d'amour* - pridobi svoj socialni pomen ob prehodu od družbe stratificiranih odnosov v družbo funkcionalnih odnosov, iz fevdalne v tržno družbo. V predhodnih družbah je bila ljubezen strogo predpisana v smislu, kdo sme ljubiti koga in kdaj. V anonimnem svetu moderne družbe pa postanejo potrebne nove komunikacijske povezave. Erotični užitki, ki so bili prej rezervirani za privilegirane razrede, prehajajo zdaj v uporabo širšega kroga populacije. Tako v vse bolj kompleksnem in brezosebnem svetu, v katerem so posamezniki pretrgali svoje lokalistične navade in vezi, *passion d'amour* omogoča srečevanje in pogovor med tujci. Ljubezenska literatura osemnajstega in devetnajstega stoletja, bodisi izpovedna ali erotična, je bila tista socialno pomembna niša, v kateri se je izoblikoval in zagotavljal "kod" za komunikacijo v družbi tujcev. Ravno zato je erotična ljubezen bolj urban kot ruralen fenomen.

Toda če ljubezen kot simbolno generalizirani medij komunikacije lahko služi tako za zaznavanje kakor za komunikacijo, pa je diferenca med zaznavanjem in komunikacijo spolnih interesov, poželenja, z vidika psihičnih sistemov oz. zavesti bolj zapletena in problematična. Konceptualna razvezanost psihičnih in socialnih sistemov v Luhmannovi teoriji, pri čemer prvi temeljijo samo na komunikaciji, drugi pa na zavesti, omogoča pokazati na strukturne razloge za nekomunikabilnosti oz. komunikacijski deficit, ki je značilen za področje spolnosti. Prednost preprostega zaznavanja pred komunikacijo je v sočasnosti in neposrednosti doživljanja in vsebine doživetja. Nasprotno pa komunikacija preprosto zaznavanje poželenja razgradi v informacijo in v

sporočilo informacije, s čimer proizvede razcepljenost, ki zahteva nadaljnjo komunikacijo. Komunikacija sama pa nima nobene imanentne težnje k konsenzu.

Če sklenemo ta kratek oris, lahko rečemo, da Luhmann v nasprotju s svojim teoretskim rivalom Habermasom (1981) - ki v svoji teoriji komunikativnega delovanja diskurzivno racionalnost utemeljuje na možnostih intersubjektivnega (spo)razumevanja - prepričljivo in argumentirano pokaže, da so možnosti intersubjektivnega (spo)razumevanja prav pičle celo na tem področju človekovega socialnega življenja. Njegovo skepso je mogoče strniti v ugovor, da diskurzivnost vsakdanjega življenja nikakor ne more proizvesti teorije družbe, ki bi bila dovolj kompleksna za adekvatno teoretsko predelavo socialne realnosti - redukcijo nadkompleksnega sveta. Zanimivo pa je tudi to, da medtem ko Habermas poudarja potrebo po racionalnem razumevanju kot simbolnem mediju menjave, Luhmann poudarja pomen ljubezni.

## Literatura

HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns* (zv. 1 in 2). Suhrkamp: Frankfurt.

LUHMANN, Niklas (1990): *Political Theory in the Welfare State*. Walter de Gruyter: Berlin in New York.

LUHMANN, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Suhrkamp: Frankfurt.

LUHMANN, Niklas (1986): *Love as Passion*. Polity Press: Cambridge.

LUHMANN, Niklas (1989): "Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen" v: R. Gindorf in E. J. Haeberle (ur.): *Sexualitäten in unserer Gesellschaft*, str. 127-148. Walter de Gruyter: Berlin in New York.