

Družbena sistemska teorija in njeni kritiki

V izhodišče obravnave postavljam tezo, da je bila sodobna sistemska družbena teorija Niklasa Luhmanna, ki je v osemdesetih in devetdesetih letih vzbudila širše zanimanje ne samo v ožjih strokovnih krogih sociologije, temveč v družbenih in humanističnih znanostih nasploh, veliko kritike deležna tudi na račun domnevne teoretske spekulativnosti, antihumanizma, ideološkega konzervativizma in neohegeljanske metafizike. Gre za kritiko, ki ima različen teoretski, disciplinarni in tudi idejni izvir. Kljub vsej različnosti imajo kritike moderne sistemske teorije skupni imenovalec. Iz kritike posameznih delov te teorije izvajajo zaključke (zavračanja) celotne teorije. V tem so torej prav tako nekonsistentne, kot je domnevno, tako vsaj praviloma trdijo, nekonsistenten predmet njihovega zavračanja (sistemska teorija). Predvsem pa so v (negativnih) ocenah pretenciozne, bistveno bolj, kot bi jim "dokazni material" sploh dopuščal.

Za razvoj teoretske sociološke in družbene misli bi bilo sicer izredno negativno, če bi tudi Luhmann – to je usoda nemalokaterega sociološkega klasika pred njim – pridobil status avtorja, ki je znan po tem, da za njega ves (sociološki) svet trdi, da ga pozna, vendar se ni še nihče resno potrudil, da bi ga bral. (Če sem nekoliko ironičen, je ob vsej množici objavljenih in še ne objavljenih spisov, ki jih je ta sociolog zapustil, ta alternativa še najbolj verjetna.) V tem oziru niso sprejemljive niti nekritične apologije niti posplošene kritike. Žal se zaradi naravnosti teorije k univerzalnemu in holističnemu pojasnjevanju družbenih pojavov to zelo rado zgodi. V interpretacijah sistemske družbene teorije se vse premalo upošteva, da so temeljni

koncepti in kategorije nastali in se razvijali znotraj dinamike raziskovalnega programa, ki vključuje različne argumentativne ravni (obča sistemska teorija, temeljni sociološki pojmi, posebne sociologije), vsem je skupno preučevanje občega pojma družbe. Ali kot je Luhmann zapisal v predgovoru k zadnji knjigi "Gesellschaft der Gesellschaft", ki je opus magnum njegovega teoretskega dela: "Pri sprejetju na leta 1969 ustanovljeno Fakulteto za sociologijo v Bielefeldu sem se soočil z izzivom, kako poimenovati raziskovalni projekt, pri katerem naj bi deloval. Moj projekt se je že takrat in vedno tudi od takrat naprej glasil: teorija družbe. Čas trajanja: 30 let. Stroški: nobeni." (N. Luhmann, 1997, str. 12)

Preden se ustavim ob najbolj pogostih tipih kritik na račun Luhmannovih teoretskih dognanj in pokažem v njihov omejen domet, moram dati še eno pojasnilo. Za izhodišče razpravljanju sem vzel nekaj najpogostejših ocen, ki so jih o sistemske družbeni teoriji izrekli posamezni kritiki omenjenega pristopa pri nas. Glede na množico različnih spisov v svetu, ki se z različnimi nameni in v različnih kontekstih ukvarjajo s sodobnim sistemskim družbenim mišljenjem, se morda omejitev na slovenski prostor ne zdi najbolj posrečena. Pri nas sistemska družbena teorija še vedno ni pritegnila večje pozornosti. Vendar pa že samo dejstvo, da gre za avtorje z zelo različnim teoretskim in disciplinarnim pedigrejem, dokazuje, da ni navzoča samo kot učbeniško gradivo, temveč je tudi pri nas doživela (kritični) odziv v širših strokovnih krogih. Nenazadnje se ta prikaz, pravzaprav soočanje z značilnimi krtikami sistemskega mišljenja nanaša na razpravo, ki smo jo vodili na Inštitutu za družbene vede ob izdaji knjige Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji Andreja Škerlepa. Komunikologu Škerlepu je treba priznati, da je, ne glede na zavrnitev nekaterih pogledov v nadaljevanju moje razprave, do sedaj v slovenskem jeziku še najbolj izčrpno predstavil osnovne koncepte in misli Luhmannove sistemske družbene teorije.

DRUŽBENI SISTEM, SUBJEKT IN SAMOREFERENCA

Zanimivo je, da kritiki sodobne družbene sistemske teorije, ki Luhmannu sicer priznavajo velik doprinos k razumevanju formalnih družbenih komunikacij, ne morejo sprejeti njegove specifične teoretske konstrukcije razmerij med družbo (socialnim sistemom) in posameznikom (psihičnim sistemom). Za ta tip kritike je značilno, da v temeljnih sistemskih kategorijah, kot so "strukturalni spoj", "interpenetracija" in druge, katerih osnovni cilj je najti ustrezeni model pojasnitve nastanka družbenega, zaznavajo formalno-logični tip protislovij. Že zgolj vztrajanje pri kriterijih formalne logike lahko vodi pri ocenjevanju sistemske družbene teorije – Luhmann se expressis verbis izreka za dialektični način mišljenja, ne pa za klasično aristotelsko logiko – k napačnim razumevanjem; na primer k sklepu,

da imamo opravke z "razčlovečenim pojmovanjem socialnih sistemov" (A. Škerlep, 1997, str. 14), s "posamezniki kot ... pasivnim materialom socialnih sistemov" (A. Škerlep, 1997, str. 39) itd.

Luhmann je praktično v vseh temeljnih delih in tudi v nekaterih neposrednih odgovorih na podobne kritike, ki jim sledijo tudi posamezni avtorji pri nas, poudaril (glej npr. N. Luhmann, 1992), da je že v pojasnitvi nastanka komunikacije kot osnove delovanja vsakega družbenega sistema posamezniku, ki je opredeljen kot psihični sistem, pripisana enakovredna vloga kot elementu družbenega. Psihični in socialni sistemi so nastali po poti koevolucije. Posameznik ne more nastati (in obstati) brez socialnih sistemov, velja pa tudi obratno. "Koevolucija je privedla k skupnim pridobitvam, ki jih izrabljajo tako socialni kot psihični sistemi," trdi Luhmann v *Soziale Systeme* (N. Luhmann, 1985, str. 19), hkrati pa poudarja, da "družba ne živi" (N. Luhmann, 1997, str. 26); s tem opozarja, da družbe ne moremo definirati kot množico konkretnih ljudi. Družba kot socialni sistem obstaja torej iz komunikacij in iz komunikacij se porajajo nove komunikacije. Luhmann s takšnim pristopom ni le razširil manevrskega prostora družboslovnemu raziskovanju, temveč mu je v odnosu do tradicionalnih socioloških teorij dal tudi novo vsebino. Zmožnost abstrahiranja od posameznih empiričnih podatkov, ki se nanašajo na konkretne individuume in njihove psihične dispozicije, razširja, ne pa oži spoznavno obzorje družbenih teorij. Z radikalno dekonstrukcijo večine do takrat samoumevno sprejetih socioloških pojmov individuuma, človeka, je postavil pod vprašaj ideje, ki so izhajale iz subjekta z veliko začetnico. Ravno ta detronizacija subjekta z veliko začetnico je pogoj, da govorimo o humani, človeški družbi. Luhmann je idejo subjekta odpravil, da bi pokazal, da nihče ne more vsega videti, da nihče ne more nastopati kot bog, kot vsevedni um. Brez upoštevanja tega epistemološkega izhodišča Luhmannove teorije družbe se nam njegov način obravnave razmerja med družbo in posameznikom res lahko zazdi zamegljen in problematičen.

Enako velja za teoretsko figuro samoreference, ki naj bi, tako Andrej Škerlep, "Luhmannovo teoretsko arhitektoniko neprijetno zapletla." (A. Škerlep, 1997, str. 48). Menim, da tudi sistemske kategorije samoreference ni mogoče presojati samo v luči formalnih logičnih kriterijev. S to kategorijo se je sodobna sistemska teorija približala skrajnim mejam pojasnitve družbenega, kjer ni več prostora za resnico zdravega razuma, tudi ne za logično načelo "tertium non datur", temveč za paradoks in dialektično protislovje. V tem ni kakšne večje razlike med njo in drugimi neortodoksnimi družbenimi teorijami moderne. Res pa je, da zaradi večplastnosti, saj se napaja iz bogate filozofske tradicije in tudi novejših naravoslovnih spoznanj, pogosto vzbuja nerazumevanje in zavračanje zlasti med sociologi. To je v neki meri presenetljivo, ker tudi številni drugi znani sociološki teoretiki, med drugim Immanuel Wallerstein v programu

odprtih znanosti, med ključne izzive, ki naj bi spodbudili novo sociološko perspektivo opazovanja družbe, postavljajo kompleksne naravoslovne študije samoreferenčnih (disipativnih) struktur. (I. Wallerstein, 1999, Wallerstein, 2000).

Samoreferenca kot sebstvo, ki je nekaj drugega, vendar hkrati istega, se nahaja tudi v jedru vseh drugih miselnih figur, ki jih uporablja Luhmann, to pa so smisel, sistem, forma itd. Vse te figure so figure refleksivne sociologije, ki z opazovanjem predmeta (družbe) pravzaprav tematizira samo sebe.

Refleksivna sociologija je še vedno blizu hegeljanski dialektiki, hkrati pa jo pomembno presega, kolikor v tej refleksiji, v veliki meri oprti na rekonstruiran tip Guenterjeve operativne dialektike, ne izraža nobene strasti po ukinjanju razdvojenosti in razcepljenosti, ki je gibalno teoretskega in praktičnega razvoja. Glede na takšno epistemološko držo sistemske sociološke refleksije bi se težko strinjali s kritiki, ki trdijo, da naj bi bil Luhmann, kljub stalnemu poudarjanju, da je presegel nekdanji substancionalistični način mišljenja, še vedno ostal ujet v spone Heglove ideje gibanja absolutnega duha. Na takšno kritiko filozofskih temeljev Luhmannove sociološke teorije lahko naletimo tudi pri nekaterih avtorjih pri nas, na primer pri Tinetu Hribarju, ki pravi, da "problematičnost ni Luhmannova zaprtost v samoreferenčnost, marveč podrejenost celotne sistemske teorije novoveški subjektiviteti. Luhmann ne presega Heglovega horizonta. To pomeni, da se njegovi socialni sistemi obnašajo kot nekaj subjektivitetnostnega (ne subjektivističnega, kajti bistvo subjektivitete je prav v tem, da je 'onstran' subjekta in objekta razlike med njima, da je kot subjektiviteta subjektov obenem objektiviteta objektov)." (T. Hribar, 1991, str. 203)

Menim, da je Luhmannovi sistemskoteoretski sociologiji uspelo preseči tradicionalne substancionalistične redukcionizme predvsem v navezavi na Guenterjevo operativno dialektiko (G. Guenter, 1959) in še zlasti na Brownovo logiko diferenciacije (Spencer Brown, G., 1971). Zato nemški sociolog, četudi ga lahko štejemo za dediča Heglove filozofske dediščini, ni nikoli razumel kategorije enotnosti ali subjektivitete kot samo sebi zadostno identiteto. Ker torej v filozofiji modernega družbenega sistemskega mišljenja ne gre za to, da naj bi, tako kot v primeru absolutne ideje, "eno in isto samo sebe različno oblikovalo" (G. W. F. Hegel, 1977, str. 21), lahko rečemo, da spoznavnoteoretsko izhodišče Luhmannove teorije in njen končni smoter niso kategorije identitete in subjektivitete, temveč kategorije diference. Tudi po Brownovi logiki, ki izhaja iz skrajno formalnega pojma opazovanja, je diferenca temeljni modus vsakega operiranja. To opazovanje se vrši vseskozi kot razlikovanje (distinction) in označevanje ene strani tega razlikovanega (indication). Četudi je z označevanjem ene izmed strani te razlikovanosti (diference) opazovanje zavezano perspektivi vsakokratne izbire, pa med označenim in neoznačenim ne obstaja odnos simetrije ali enostavne

dualnosti – to je možno formulirati takole: “če ne moški, potem ženska”, in obratno: “če ne ženska, potem moški” – temveč asimetrije. Ravno na osnovi takšne asimetrije, v kateri prestopanje iz označenega v neoznačeno vedno potegne za seboj tudi novo uvajanje diferenciacije, navaja k sklepu, da Luhmann, ki je sledil Guentherju in Spencerju Brownu, ni izhajal iz hegeljanskega modela identitete diference in identitete, temveč kvečjemu iz modela diference identitete in diference. Da bi poudarila to razliko s samogibanjem heglavskega duha, se reflektivna sociologija izogiba celo pojmu “gibanja” (Bewegung) in na njegovo mesto postavlja idejo operativnega kalkula razlikovanja, v katerem se nič ne giblje, temveč izvaja samo še kalkulacije.

Če se torej vrnemo k vprašanju, ali kategorija samoreference zapleta ali razpleta teoretsko pojasnitev kategorije družbenega, potem se mi zdi potrebno poudariti, da je njen pomen dvojen. Prvič, na temelju kategorije samoreference lahko šele spoznamo paradokсно podstat vsakega, torej tudi družbenega vedenja. Drugič, na temelju kategorije samoreference šele lahko spoznavamo izomorfni značaj modernih družb. Govorimo namreč o samoreferenčnem značaju celotnega družbenega sistema in tudi vseh posameznih delov. Če samoreferenca torej nastopa kot eksplanans v znanstvenih pojasnitvah sodobnih družbenih pojavov, potem imamo opravka s konsistentnim in koherentnim načelom teoretskega pojasnjevanja eksplananduma (družbenih pojavov, ki so predmet pojasnitve), in to je pogoj, da v našem spoznanju družbe napredujemo. Zato se mi zdi neupravičena ocena, da kategorija samoreference v teoretskem in epistemološkem pojasnjevanju družbe zadeve bolj zapleta kot pa ponuja neke koristne nastavke za nadaljnje raziskovanje. Luhmannovi ideji reference gre zasluga, da je v polju sociološke teorije – kot vemo, se Luhmannova teorija ne ukvarja zgolj z aporetičnimi strukturami tekstualnosti, kot to na primer velja za Derridajev dekonstruktivizem – potrdil pomen paradokсне podstati družbene biti same. Zato si paradoksov, protislovij, ambivalenc, bifurkacij ne umišlja kot nekaj, kar je treba kar se da hitro odpraviti in odstraniti, običajno tako, da se jih enostavno zameji v premise formalne logike, temveč kot tisti ustvarjalni potencial, ki spodbuja družbeni razvoj in vodi k vedno novim presenetljivim uvidom družbe.

Luhmann v sklepnem delu *Gesellschaft der Gesellschaft* govori celo o *Paradoxie als Abschlussgedanken* (N. Luhmann, 1997, str. 1081), to zveni seveda z vidika klasičnih formalno logičnih in ontološko fundiranih družbenih misli subverzivno in nesprejemljivo. Paradoks v prikriti formi, t. j. v “formi invizibilizacije in mistifikacije”, je v očeh sistemske družbene teorije gibalno (družbenega) razvoja. Sicer pa je že iz psihoanalize znano, da ima kategorija latence, ki jo je Luhmann v analizi socialnih sistemov in epistemologije družbenih znanosti razvijal v smeri konceptov deparadoksacije, invizibilizacije,

samoreference in od Spencerja Browna prevzete kategorije ponovnega vstopa razlike v že razlikovano (re-entry), racionalni smisel. Slepa pega opazovanja je osnova vsakemu delovanju družbenih sistemov. Šele na osnovi takšne slepe pege se samoreferenčno delujoč sistem, tudi in predvsem v formi samoopazovanja (pri Luhmannu obstaja razlikovanje med sistemskim opazovanjem in operiranjem), zavaruje pred tem, da bi pristal v goli tautologiji in da se ne bi sesedel v lastnem paradoksu samoutemeljevanja; skratka, da kot gola tautologija in paradoks ne prestopa nemočno na enem in istem mestu (ali pa – če gremo po regresivni poti k vprašanju nastanka samoreferenčnega sistema – ta sistem sploh ne nastane). Vsako, ne samo sistemsko opazovanje, nosi breme lastne slepe pege. To, kar se opazovanju odmika, ostaja vseskozi latentno navzoče in v tej latentnosti preprečuje, da ne zapademo v vedno nove blokade, ki imajo značaj tautologij in paradoksov. Ker slepa pega varuje opazovanje pred njegovo lastno otrplostjo, odrevenelostjo, jo je Guenter Schulte označil kar za “zdravilno slepoto” (G. Schulte, 1993, str. 24).

TEORETSKA SPEKULACIJA, DRUŽBENA ANGAŽIRANOST IN KRITIKA ESHATOLOGIJE

Ravno zaradi predhodne usmerjenosti k odkrivanju paradoksnih podstat modernih družb je mogoče moderni sistemski teoriji pripisati posebne vrste družbeni angažma; pa naj zveni kritikom, ki vidijo v njej predvsem odmaknjeno, ezoterično teoretsko spekulacijo, brez neposredne povezave z družbeno prakso, poudarjanje te lastnosti še tako nesmiselno. Družbeni angažma se ne opira na praktični politični aktivizem, o čemer govorijo tudi pričevanja najbližjih intelektualnih sopotnikov (glej npr. R. Stichweh, 1999), temveč na konsekventno izpeljano teoretsko delo, ki na mesto patosa netransparentne bližine postavlja jasno intelektualno distanco, na mesto fundamentalizma znanstveni relativizem (vendar ne agnosticizem), na mesto moraliziranja analizo dejanskega družbenega stanja. Ob tem se je treba zavedati, da je družbena sistemsko teorija daleč od tega, da bi, tako kot vrsta drugih poststrukturalističnih dekonstrukcij, ostala zaprta v hermenevitični krog filozofskih diskusij. Družbena sistemsko teorija ne ostaja na ravni semantičnih analiz, temveč jo zanimajo pojavi družbene realnosti kot taki.

Za Luhmanna nobena moderna, postfundamentalistična družbena teorija ne more odgovoriti na temeljno vprašanje nastanka in obstoja družbe zunaj te družbe, temveč samo znotraj družbe same. Ker se torej nahaja – recimo – v krožnem razmerju do predmeta lastnega raziskovanja, je njena moč spoznanja bistveno določena z njeno zmožnostjo, še boljše, pripravljenostjo, da v perspektivo opazovanja ne vključi nekih vnaprejšnjih apriornih (ideoloških) premis. V času

postmoderne, ki ga označujejo procesi deontologizacije teoretskega in realnega sveta, je za vse velike teorije zlasti poučno sestopanje s piedestala velikih idej (resnic). V zvezi s tem moramo biti skeptični zlasti do tistih družbenih teorij, ki v pojasnitvi družbene realnosti, največkrat z nekim umišljenim patosom družbene kritičnosti in emancipativnega naboja, operirajo z vnaprejšnjimi sodbami, preden so pojem družbe sploh (teoretsko) tematizirali.

Ali sociološka teoretska misel danes zmore storiti ta odločilni korak k deontologizaciji, demetafizikaciji in tudi dezideologizaciji, brez nevarnosti, da bi zapadla v omejeni miselni pozitivizem? Vsaj od Popperjeve kritične analize teorij družbenega historicizma naprej je znano, da največjo nevarnost razvoju modernim družbam predstavljajo pravzaprav tiste teorije, ki izhajajo iz predpostavke o nekem vnaprej določenem zgodovinskem razvoju. (K. Popper, 1957) V takšni predstavi se skriva ideja, da je v človeški zgodovini načrtovan smoter. Z njegovim odkritjem imamo ključ prihodnosti v naših rokah. Takšna deifikacija zgodovinskih družbenih zakonitosti, iz katere se potem napajajo nasilni politični prevrati, predstavlja samo zadnji člen v zaporedni verigi bog – narava – družba. Če so zgodnje naturalistične revolucije teološki pojem boga nadomestile s pojmom narave, vse drugo pa je ostalo isto, tako da na mesto božjih zakonov nastopijo naravni zakoni, na mesto božje volje in moči naravna volja in moč, na mesto božjega telosa naravna selekcija, potem so tudi teorije družbenega historicizma zgodovinskemu družbenemu razvoju pridale atribut božanskosti. Absolutni primat tako dobijo zakoni zgodovine, sile, skratka, vsemoč in vsevednost zgodovinskega determinizma.

Luhmann je zavrnil teleološkost in eshatološkost družbenih teorij historicizma, tako kot je zavrnil tudi ideje omejenega pozitivističnega mišljenja. Zanj sta bila v dosedanem sociološkem razvoju prevladujoča dva pristopa: v pozitivni sociologiji, od Comta naprej, vedno znova pojavljajoče se vprašanje "kaj je dejstvo?" (*Was ist der Fall?*) in v kritični sociologiji, od Marxa naprej, vprašanje "kaj tiči za njim?" (*Was steckt dahinter?*). V uvodnih metodoloških pripombah h knjigi *Gesellschaft der Gesellschaft* se zavzema za dopolnitev obeh pristopov (ne za popolno alternativo!): "Če bi želeli iskati alternativo kritični in pozitivni ("empirični") sociologiji, bi pri naši nalogi ne prišli preveč daleč. Ni nam potrebno izhajati iz zavračanja (to ne bi pomagalo). Izhajati moramo iz dopolnjevanja." (N. Luhmann, 1997, str. 41)

Luhmann ni nikoli izražal neke posebne želje, da bi imel svojo družbeno teorijo za antimarksizem. Držo antimarksista so mu pripisovali avtorji, ki ga v glavnem sploh niso razumeli. Do Marxove družbene teorije izraža celo veliko mero simpatije, vendar ne v odnosu do njenih (ideoloških) pričakovanj glede revolucionarnih družbenih sprememb, temveč v odnosu do dialektičnih analiz takratne meščanske teorije politične ekonomije. Ali kot pravi Luhmann sam: "Marx je vedenje meščanske politične ekonomije

opisoval kot ideološko vedenje, ki ne opazi tega, kar je opaženo, namreč: da naj bi rast trga temeljila na elementih samouničevanja” (N. Luhmann, 1993, str. 247).

Luhmann ostaja najostrejši kritik eshatoloških vsebin v modernih družbenih teorijah. Tudi v zadnjem delu “*Gesellschaft der Gesellschaft*” ni skoparil z argumenti, s katerimi je dokazoval, da Habermasova družbena teorija predstavlja enega zadnjih, v zgodovini družbenih teorij pogosto navzočih poskusov utemeljiti pojem družbe normativno. Pravi, da je Habermas, namesto da bi gojil času primerno sociologijo, “že danes pripravljen čakati na um” (N. Luhmann, 1997, str. 1148). Za Luhmanna je Habermasova predpostavka, po kateri naj bi subjekti nastopali kot udeleženci komunikacij, zgolj eden izmed času neprimernih družboslovnih poskusov preživetja, ki z emancipativno preobleko teži k utopičnemu.

Čas je, da se ustavimo ob posebej pogostih očitkih na račun systemskega družbenega mišljenja, češ da v najboljšem primeru pomeni brezplodno teoretsko spekulacijo, ki je predvsem sama sebi namen, in zato nima nobene zveze s tem, kar se dogaja v resničnosti. Ni dvoma, da je Luhmann znan zaradi socioloških teorij. Nesporno je tudi, da njegova teorija spada v krog “*grand theories*”, ki praviloma pozornosti ne usmerjajo k empiričnim analizam posameznih družbenih pojavov in dogodkov. Vendar, ali ta holistična naravnost v preučevanja, ki so jo tudi nekateri avtorji pri nas odpravili s terminom “abstraktnost abstraktnosti” (M. Jogan, 1995, str. 62), tudi že upravičuje sklepe, da ni v njenem miselnem krogu ničesar, kar je z vidika poznavanja problemov modernih družb relevantno? Menim, da ni tako in da je sodobna systemska družbena teorija ravno z zmožnostjo, da se odmakne od omejenega pojma konkretnosti, sploh lahko prestopila skrajni rob pojasnjevanja in tematiziranja fenomena družbe, družbenega in družbenih znanosti. Pri tem se me zdi prav tako ključnega pomena, da značilnost tega tipa pojasnjevanja ni vezana na togi in omejeni tip deduktivizma. Prav nasprotno. Ne gre samo za to, da se je Luhmann v temeljnem delu iz devetdesetih let jasno opredelil za povezovanje, ne pa za ločevanje metodoloških načel dveh do sedaj vsak sebi razvijajočih se socioloških usmeritev, sociološkega pozitivizma in kritične sociološke teorije. Gre tudi za to, da je Luhmann, če ga primerjamo s Parsonsom, to pa družboslovci pri nas zelo radi počnejo (praktično ni bilo nobene razprave ali prikaza Luhmannove teorije, ne da bi pod lupo postavili tudi njen odnos do predhodne teorije strukturnega funkcionalizma), storil pomemben korak naprej od “analitičnega realizma”, ki je vsebovan v deduktivni logiki sheme AGIL.

Na osnovi navedenih argumentov se je zato težko strinjati z oceno, da “Luhmann družbe ne upošteva kot konkretne zgodovinske totalitete dialektično medsebojno povezanih sestavin, temveč pride do družbe (po deduktivni poti) iz pojma sistema” (M. Jogan,

1995, str. 62). Luhmann je z močjo izrednega erudita zgradil celotno arhitektoniko sistemske teorije. V sinhronih in diahronih presekih v zapleteno družbeno tkivo je uporabljal raznovrstno historično gradivo. Zato postopka njegovega raziskovanja nikakor ni mogoče imeti za teorijo, ki izhaja iz modela deduktivne analize, temveč prej za obsežno fenomenološko rekonstrukcijo vsakdanje družbene realnosti. V končni fazi ne smemo spregledati, da nabor delnih družbenih sistemov, ki so bili predmet njegove natančne elaboracije, ne temelji na nobenem vnaprejšnjem aksiomu, temveč izhaja iz realnih razvojnih zakonitosti družbe. Glede tega je prav toliko induktivist kot deduktivist. Lista posameznih sfer družbenega življenja, ki jih je temeljito obdelal za življenja, sega na področje gospodarstva, politike, prava, znanosti, množičnih medijev, umetnosti, vzgoje, zdravstva, športa, družine itd. Veliko neobjavljenega gradiva je tudi v njegovi zapuščini. To seveda ne pomeni, da pojem delnega družbenega sistema v njegovi teoriji fungira kot nekaj povsem poljubnega, kot nekaj, kar je mogoče "nalepiti" na vsako stvar. V zvezi s tem je za vse preveč površne kritike njegove teorije poučno poznati njegovo misel, ki pravi, da se lahko vedno pojavijo (izdiferencirajo) novi družbeni komunikacijski kompleksi in da potem vzvratno spreminjajo konfiguracijo razmerij v celotni družbi. Procesi funkcionalne družbene diferenciacije niso igra ničelne vsote, saj lahko zgodovinske spremembe zadevajo sam princip družbene diferenciacije. Luhmann pravi, da "diferenciacija spreminja tudi socialni sistem, v katerem je, to pa spet lahko postane predmet znanstvenega teoretiziranja. To je seveda možno le, kolikor se vzpostavi ustrezna kompleksna teoretska organizacija." (N. Luhmann, 1990, str. 340)

Kot primer bi lahko omenili tehnološki razvoj. Moderna tehnologija je najnovejši rezultat intersistemskih resonanc in stabilizacije interakcij med funkcijama delnih družbenih sistemov ekonomije in znanosti. Razvoj tehnologije gre – če uporabimo sistemski jezik – v vedno intenzivnejšo funkcionalno izdiferencirano družbeno komunikacijo, ki se v odnosu do že obstoječih vrst delnih družbenih komunikacij pojavlja na vedno višji ravni in vzvratno vpliva na evolucijo celotne družbe.

IMAGINARNA IN REALNA ENOTNOST MODERNIH DRUŽB

Na koncu je treba poudariti, da Luhmannovo zavračanje ideje imaginarne enotnosti modernih družb ne pomeni, da gre pri njem za teorijo družbenega kaosa, češ da koncept družbe ne ponuja nobenih alternativ, temelječih na realnih mehanizmih družbene integracije. Kritike moti specifični pristop k problemu družbene integracije, ki ne izhaja več iz tradicionalnih predpostavk nadrejenih vrednotnih

orientacij, temveč iz evolucionističnih kategorij strukturalnega spoja. Nenavadno je, da v krogu teh (socioloških) kritikov niso samo avtorji, ki so zavezani tradicionalni Parsonsovi teoriji strukturalnega funkcionalizma, temveč posamezni zagovorniki teorije družbenega evolucionizma. Vzemimo kot primer stališče Gerharda Preyera, ki je znan tudi po tem, da je uredil zbornik prispevkov vodilnih družbenih evolucionistov (G. Preyer, 1998). Preyer pravi, da pojasnitev razvoja modernih družb ne more več temeljiti na modelu funkcionalne diferenciacije delnih družbenih sistemov. Politične odločitve, povezovanja na osnovi solidarnosti, ekonomska delovanja, moralne sodbe in estetske prezentacije naj ne bi več sledile "čisti sistemski logiki", temveč naj bi se porajale v "conah interpenetracije" in "intersistemskih komunikacijah". Zato naj bi Luhmannova teorija funkcionalne diferenciacije izgubila pojasnjevalno moč.

Kritike Preyerjevega tipa, na katere naletimo tudi pri večini mlajših sociologov pri nas, ki se v analizah dotikajo vprašanja Luhmannove sistemske teorije, hote ali nehote pozabljajo, da je Luhmann pri obravnavi delovanja delnih družbenih sistemov vedno izhajal iz dveh ključnih sistemskih kategorij: iz družbeno komunikacijskih kodov in iz programov, izpeljanih iz teh kodov. Razlikovanje med kodi in programi na intrasistemski ravni je pomembno za povezovanje med delnimi družbenimi sistemi. Sistemske družbene teorije ni mogoče imeti samo za teorijo funkcionalne fragmentacije in diferenciacije, temveč tudi za teorijo družbene integracije.

Luhmann je v odnosu do drugih vodilnih socioloških teoretikov družbene diferenciacije izboljšal tipologijo različnih oblik družbene diferenciacije (glej več o tem: U. Schimak, 1996). Zanj obstoj funkcionalno ekvivalentnih oblik družbene diferenciacije ne prinaša za razvoj modernih družb samo prednosti, temveč vsebuje tudi celo vrsto nevarnosti. Družbena specializacija ne vodi samo k večji učinkovitosti, temveč tudi k večji občutljivosti celotne družbe na motnje v delovanju posameznih delov. Že iz tega razloga so Luhmanna v vseh spisih zanimala vprašanja povezovanja posameznih delov v celotni družbi. Zanj se sicer vse, kar se dogaja v delnih družbenih sistemih, dogaja znotraj specifičnih komunikacijskih binarnih kodov (v tem pomenu so totalne konstrukcije), a to ne izključuje vpliva zunanjih dejavnikov. Vzemimo primer delovanja sistema znanosti. Njena temeljna oblika komunikacije je vedno znova se pojavljajoči tok publiciranja znanstvenih spoznanj. Ni pa edina, saj je vsakomur, ki znanstveno deluje, jasno, da se v znanosti dogaja še kaj več kot samo to, da pišemo svoje in beremo tuje članke in knjige. Obstajajo tudi neformalne komunikacije, raznovrstne oblike dela v znanstvenih laboratorijih itd. Obstoj teh empiričnih dejstev ni v nasprotju s tezo o publicistiki kot osnovni obliki znanstvene komunikacije. V znanstvenem raziskovanju zbrano gradivo se namreč šele mora nahajati v funkciji doseganja znanstvenega rezultata in javne predstavitve.

Ker so komunikacijski kodi premalo strukturirani, da bi lahko sami po sebi oblikovali specifične sistemske komunikacije, se obdajo s specifičnimi programskimi strukturami. Programi so porok operacionalizacije kodov. Če zadevo ponovno ilustriramo na primeru znanosti, potem gre pri metodologiji znanstvenega raziskovanja (v odnosu do komunikacijskega koda resnice ima značaj programa) za to, da ta v praktičnem postopku raziskovanja postavlja kriterije, ki vodijo k potencialnim znanstvenim odkritjem in znanstveni resnici. Podobne primere bi lahko navajali tudi za druge delne družbene sisteme.

Z vidika intersistemskega družbenega povezovanja je pomembno, da programi, ki obdajajo kode, skrbijo za operacionalizacijo teh kodov, hkrati pa vsebujejo številne elemente, ki so vneseni od zunaj. Že samo to dejstvo kaže, da iz Luhmannove sistemske perspektive opazovanja ni bil nikoli izvzet problem povezovanja posameznih delov družbe, kar je osnova za to, da na ravni celotne družbe sploh lahko govorimo o integraciji. Luhmann pravi, da "na osnovi diferenciacije kodov in programov družbeni sistem doseže možnost, da sploh lahko deluje istočasno kot zaprt in odprt sistem". (N. Luhmann, 1986, str. 91)

Zdi se, da se tudi posamezni kritiki koncepta funkcionalne družbene diferenciacije pri nas ne zavedajo v zadostni meri pomena diferenciacijske sheme kod: program, ki igra pomembno vlogo tako na nivoju intra-kot tudi inter-sistemskih družbenih komunikacij. Koncept funkcionalne družbene diferenciacije namreč ne vodi samo k načelu vzporednosti, temveč tudi k načelu multiplega prekrivanja raznovrstnih perspektiv. Zato v sistemske družbene teoriji tudi ni nikoli govora o absolutni, temveč samo o relativni avtonomiji družbenih sistemov. Kritiki sistemske družbene teorije prav tako pozabljajo, da vloga koordinativnih družbenih mehanizmov ni reducirana zgolj na raven stvarnih prisil (Sachzwaenge), temveč da izhaja tudi iz kategorije družbene (samo)refleksije. Družbena (samo)refleksija pomeni, da v sodobnih družbah sistemi razumevajo sami sebe kot ustrezno okolje drugim sistemom. Na tej osnovi potem zavestno omejujejo sami sebe na račun odpiranja nujnih možnosti drugih delnih sistemov.

Najbrž ni treba posebej ponavljati, da družbeni odnosi pri nas še niso dosegli te stopnje razvitosti in nekateri delni sistemi družbe (primer: politika), četudi bi to od njih najprej pričakovali (smo država v tranziciji), sledijo vse prej kot logiki (samo)refleksivnega omejevanja. Morda je tudi to razlog, da v Luhmannovi sistemske družbene teoriji pri nas ne uspemo odkriti njenih prednosti, ko gre za pojasnjevanje problema družbene integracije in intersistemske interpenetracije.

LITERATURA:

- GUENTHER, G. (1959): *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *Phaenomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag. (3. Auflage).
- HRIBAR, T. (1991): *Teorija znanosti in organizacija raziskovanja*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV.
- JOGAN, M. (1995): *Sodobne smeri v sociološki teoriji*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica.
- LUHMANN, N. (1992): "Wer Kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme". *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, Jhsg. 44, str. 139–42.
- LUHMANN, N. (1986): *Oekologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1985): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- LUHMANN, N. (1997): *Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- LUHMANN, N. (1993): 'Was ist der Fall?' und 'Was steckt dahinter?' *Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie*, *Zeitschrift fuer Soziologie*, Jshg. 22, str. 245–260.
- POPPER, K. (1957): *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.
- PREYER, G. (1998): *Strukturelle Evolution und Weltsystem – Theorien, Sozialstruktur und evolutionaere Entwicklungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- SCHIMANK, U. (1996): *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen: Leske + Budrich Verlag.
- SCHULTE, G. (1993): *Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie*. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- STICHWECH, R. (1999): *Niklas Luhmann – Wirkungen eines Theoretikers*. Gedenkcolloquium der Universitaet Bielefeld am 8. Dezember 1998, (Hrsg.) Rudolf Stichwech. Bamberg: Difo-Druck GmbH Verlag.
- SPENCER BROWN, G. (1971): *Laws of Form*. London: Allen & Unwin.
- ŠKERLEP, A. (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV.
- WALLERSTEIN, I. (1999): *Utopistike ali izbire zgodovinskih možnosti 21. stoletja – Dediščina sociologije*. Ljubljana: Založba Cf.
- WALLERSTEIN, I. (2000): *Kako odpreti družbene vede*. Ljubljana: Založba Cf.