

Pojem družbe

I

Če znanosti, kot so biologija, psihologija ali sociologija gledamo z distance neprizadetega opazovalca, bi lahko pomislili, da ima biologija opraviti z življenjem, psihologija z dušo ali zavestjo in sociologija z družbo. Vendar pa potem, ko si vse to ogledamo od blizu, opazimo, da imajo te discipline docela značilne težave s pojmi, ki naj bi označevali enotnost njihovega predmeta. Pojem avtopoezis meri prav na ta problem. Pojem je prvi vpeljal Humberto Maturana za primer življenja¹, vendar ga je mogoče uporabiti tudi za zavest in za družbo. Vendar pa gre za pojem, ki v dejanskem delovanju teh disciplin nima kakšne pomembnejše vloge, tako da se nam še vedno zastavlja vprašanje, zakaj ta problem, namreč označevanje enotnosti predmeta teh disciplin z znanstvenim pojmom, pravzaprav sploh obstaja.

Potemtakem ni nikakršno presenečenje, če ima tudi sociologija težave pri opredeljevanju enotnosti svojega predmeta. Ali naj bi uporabljali izraz »socialen«? Toda pojem je preveč prikupen, preveč prijateljski, preveč prisrčen. Kje ostane potem nesocialno, zločin, Durkheimova anomija? Lahko bi se zatekli k pojmu družbe, in resnično naletimo pri drugih strokah ali v javnih razpravah na običaj, da sociologijo prištevajo k družbenim znanostim. V resnično zagato pa zaidemo takrat, ko poskušamo poiskati pojem družbe. Pojavlja se beseda, pojem, ki bi ta predmet označil dovolj natančno za namen teoretskega premisleka, pa iščemo zaman.

Za to po vsej verjetnosti obstajajo najprej zgodovinski razlogi. Ko se je ob koncu prejšnjega stoletja sociologija pričela etablirati kot akademska disciplina, je pojem družbe že obstajal, vendar je bil prežet s svojo lastno zgodovino in je za potrebe nove discipline postal problematičen, mnogi so bili mnenja, da je postal neuporaben. Deloma je pojem fungiral kot komponenta nekega razlikovanja, ki je dopustilo, da se to, kar je moralo označiti, izgubi v diferenci – ali naj rečem: v gubi? – država in družba ali družba in skupnost. Deloma pa je bil pojem idejno-politično zlorabljen in je zato ideološko sporen. Če se mu s »formalno sociologijo« niso hoteli povsem odpovedati, so ga morali natančno opredeliti glede na njegovo lastno zgodovino. Vendar pa se to nikoli ni resnično posrečilo.

To so bili problemi naših spoštovanih klasikov. To niso naši problemi. Če je sociologija še danes v strahu pred to oviro, so za to prav gotovo drugi vzroki. Menim, da lahko o »obstacles epistemologiques« govorimo v natančno tistem smislu, ki ga je Gaston Bachelard povezoval s tem pojmom². Obstajajo določene prednosti tradicionalnih pričakovanj, povezanih s tem pojmom, ki jih ni mogoče (ali pa le zelo težko, le v kontekstu neke docela nove paradigme) zavreči in nadomestiti z drugimi.

* Dr. Niklas Luhmann, sociološki teoretik

¹ Glej Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig 1982.

² La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une Psychoanalyse de la connaissance objective, Paris 1938, ponatis 1947, str. 13 in dalje.

Rad bi navedel tri take »obstacles«, ki so po mojem mnenju najpomembnejše:

(1) Prva zadeva podmeno, da se družba sestoji iz ljudi ali iz odnosov med ljudmi. To imenujem humanistični predsodek. Toda, kako naj to razumemo? Ali se družba sestoji iz rok in nog, misli in encimov? Ali frizer družbi striže lase? Ali ji je občasno potrebno vbrizgati inzulin? Katera vrsta operacije je značilna za družbo, če k temu sodijo tako kemija celic, kakor tudi alkemija nezavednega potlačenja čustev? Očitno humanistični predsodek namenoma vztraja pri tej pojmovni nenančnosti. Potrebno se je vprašati, zakaj je temu tako? Teoretik sam postane pacient.

(2) Drugi predsodek, ki blokira razvoj pojma, obstaja v predpostavki o ozemeljski reznoterosti družb. Kitajska je ena, Brazilijska druga, Paragvaj ena, potemtakem tudi Urugvaj. Vsa prizadevanja za bolj natančno zamejitev so se ponesrečila, pa naj jim je šlo za državne organizacije ali za jezik, kulturo, tradicijo. Ta področja se sicer neizmerno razlikujejo med seboj glede življenjskih pogojev, vendar je te difference treba pojasniti kot difference znotraj družbe. Ne smemo izhajati iz predpostavke, da so to difference med družbami. Ali pa bo sociologija prepustila geografiji, da razreši njen središčni problem?

(3) Tretji predsodek je spoznavno-teoretski. Izhaja iz razlikovanja med subjektom in objektom. Spoznavni teoriji, ki je še v tem stoletju imela prevladujoč vpliv, je ustrezala predstava o ločenosti subjekta od objekta (kakor razmišljanje in bivanje, spoznanje in njen predmet), kakor tudi prepričanje, da je mogoče svet opazovati in opisovati ab extra; ustrezalo ji je, da je spoznanje pripoznala kot tako zgolj takrat, kadar ni obstajalo nikakršno cirkularno omreženje z njegovim predmetom. Zgolj subjekti uživajo privilegij samoreference. Objekti pa so taki, kakršni so.

Toda družba je povsem očitno objekt, ki opisuje sam sebe. Teorije o družbi so teorije v družbi o družbi. Če je to spoznavno-teoretsko prepovedano, potem ne more obstajati stvarni pojem družbe. Drugače povedano: pojem družbe bi morali oblikovati avtološko. Pojem bi moral obenem vsebovati tudi samega sebe. Izven področja sociologije je to nekaj docela običajnega. Pojem avtologije – tudi sam je avtološki pojem – izvira iz lingvistike. Imena, kot so Wittgenstein ali Heinz von Foerster, George Spencer Brown ali Gotthard Günther pričajo o običajnosti tovrstne analize. Spričo obračanja filozofije k lingvistiki se jim ni mogoče izogniti. Prav tako, kot se ni mogoče izogniti Quinejevi zahtevi po naturalizirani epistemologiji. Zakaj naj bi se torej sociologija zapirala tam, kjer ji je vendar njen predmet še posebej blizu. Nemara prav zaradi tega! Morda pa družbo preveč dobro pozna – ali pa tudi preveč kritično vrednoti – da bi se v njej lahko dobro počutila. Toda potem jo je treba opogumiti. Saj sploh ni potrebno, da se stvar izteče v afirmacijo, v konsenz, v konformizem. Prav nasprotno: teološki prototip opazovalca sistema v sistemu je vrag! Ali pa tudi Perzej, ki je s tako lahkotnostjo in neposrednostjo obglavil Meduzo, kar je Italo Calvino tako lepo predstavil v svojih *Lezioni Americane*³.

Vsekakor tega ni mogoče doseči s tem, da se z empirijo malenkosti nekateri poskušajo držati nad vodo ali da, kakor denimo v Frankfurtu, negujejo bojzani pred dotikom, vztrajajo v resolutni resignaciji ali pa so sovražni do slehernega, ki ne deli njihove vere v utopijo racionalnosti, ki jo je mogoče normativno izterjati. Problem je prej problem težavnosti oblikovanja teorije. Vendarle pa dogajanja v interdisciplinarnih ali transdisciplinarnih strokah, kakršne so cognitive sciences ali kibernetika, sistemska teorija, teorija evolucije, teorija informacij, ponujajo dovolj spodbud, da bi to lahko poskusili.

³ Italo Calvino, *Lezioni Americane*, Milano 1988, str. 6 in dalje.

Predlagam, da pri takem poskusu izhajamo iz pojma sistem. To sicer še ne pove kaj dosti, ta pojem se namreč uporablja v zelo različnih pomenih. Prva natančnejša opredelitev, ki nas takoj pripelje na nevajen teren, je, da z besedo sistem ne razumemo neke posebne vrste *objektov*, ampak neko določeno *diferenco* – namreč diferenco med sistemom in okoljem. To je treba natančno razumeti. V ta namen sem prevzel pojmovnost, s katero je George Spencer Brown začel svoje »Laws of Form«⁴. Sistem je forma neke diference in ima potemtakem dve plati: sistem (kot notranjo stran forme) in okolje (kot zunanjo stran forme). Šele *obe* strani tvorita diferenco, tvorita formo, tvorita ta pojem. Okolje je torej za to formo prav tako pomembno, prav tako nepogrešljivo, kot sistem sam. Kot diferenca je forma zaprta. »Distinction is perfect continence«, pravi Spencer Brown⁵. To pomeni: vse, kar s to diferenco lahko opazujemo in opisujemo, sodi bodisi k sistemu bodisi k okolju. In že našo pozornost vzbudijo nekatere posebnosti. Ali sodi enotnost sistema k sistemu ali k okolju? In kje najdemo meje te forme? To, kar obe strani te oblike ločuje med seboj, meja med sistemom in okoljem, označuje enotnost forme in prav zagledelj tega ne moremo dojemati, kot da je del ene ali druge strani. Meja obstaja zgolj kot navodilo, da jo je treba prekoračiti – bodisi od znotraj navzven bodisi od zunaj navznoter.

Za začetek pustimo tako zagatna vprašanja ob strani, saj jih namreč pri razvojni stopnji teorije, ki kaže tako majhno kompleksnost, ni mogoče obravnavati.

Namesto tega se moramo posvetiti vprašanju, kako se producira forma, kako se producira diferenca med sistemom in okoljem. Pojmovnost preračunanosti form Spencerja Browna namreč predpostavlja čas, operira s časom, se pojasnjuje s pomočjo časa – podobno kot Heglova logika.

Pri tem je pojem produkcije (ali poezis za razliko od praksis) izbran zavestno, saj namreč predpostavlja, da je diferenca forma, in trdi, da je mogoče proizvesti nek izdelek tudi če tisti, ki ga proizvaja, ne more sam proizvesti vse za to potrebne vzroke. To sodi, kakor lahko brez težav vidimo, k diferenci med sistemom in okoljem. Sistem razpolaga z internimi in eksternimi vzroki za produkcijo svojega produkta in lahko notranje vzroke uporabi tako, da nastane dovolj možnosti za kombiniranje internih in eksternih vzrokov.

Izdelek pa, ki se producira, je sistem sam ali natančneje: forma sistema, diferenca med sistemom in okoljem. Prav to pa označuje pojem *avtopoezis*, ki se eksplicitno postavlja kot nasprotje pojmu avtopraksisa. Pri tem ne gre za samozadovoljujoče aktivnosti kot so: kajenje, plavanje, brbljanje, rezoniranje (*raisonner* – ta glagol nima pravega nemškega ustreznika). Pojem avtopoezis pelje potem nujno k težavnemu, pogosto napačno razumljenemu pojmu *operativne zaprtosti sistema*. Če ga nevežemo na produkcijo, ta pojem kajpada ne izraža kavzalne izolacije, avtarkije, kognitivnega solipsizma, kakor so nasprotniki pogosto domnevali. Pojem je nujna konsekvence trivialnega (pojmovno tavitološkega) dejstva, da noben sistem ne more operirati izven svojih meja. To nas je pripeljalo do zaključka, ki predstavlja prvo etapo pojasnjevanja pojma družbe in sicer, da mora biti pri tem (če hočemo pojem forme sistem sploh uporabiti) bistvo *operativno zaprti avtopoetični sistem*.

Na tem abstraktnem nivoju ni mogoče tako naglo opaziti, kaj to pomeni. Že smo onstran tistih »obstacles epistemologiques«, ki so se nam zdele tako vprašljive

⁴ George Spencer Brown, *Laws of Form* (1969), ponatis New York 1979.

⁵ Op. cit. str. 1

ve. Operativna zaprtost namreč izključuje tako ljudi, kot dežele iz družbenega sistema, sama pa namesto tega vključuje operacije samoopazovanja in samoopisovanja. Toda humaniste in geografe lahko nemudoma potolažimo, kajti okolje je vendarle nepogrešljiva komponenta diference, sodi k formi sistema. Če ljudi kot žive sisteme in sisteme zavesti ter dežele z njihovimi geografskimi in demografskimi posebnostmi izključimo iz družbe, za teorijo še niso izgubljeni. Le tam, kjer smo predvidevali, da imajo za razvoj teorije usodne posledice, jih ni več. Ne nahajajo se v družbi, ampak v njenem okolju.

III

Najtežje delo v zvezi s pojmom družbe nas še čaka. Pričenja ga vprašanje, katera operacija potem producira družbeni sistem in, kot moramo dodati, iz njenih produktov producira, tj. reproducira.

Pri tem je pomembno, da je način operacije mogoče natančno navesti. Če navedemo, kot se pogosto dogaja zaradi varne poti, mnogo operacij – denimo razmišljanje in delovanje, oblikovanje struktur in potekanje procesa – se enotnost, za katero si prizadevamo, izgubi v medlosti in omlednosti veznika »in«. (V zadevah, ki so povezane s konstruiranjem teorij, bi morali veznik »in« prepovedati). Z opredelitvijo načina operacije, s katero se družba producira in reproducira, moramo tudi kaj tvegati. V nasprotnem primeru bo pojem izgubil sleherno jasno konturo.

Moj predlog je, da za osnovo postavimo pojem komunikacije in na ta način sociološko teorijo prestavimo s pojma delovanja na pojem sistema. To omogoča, da družbeni sistem predstavimo kot sistem, ki je operativno zaprt in se sestoji le iz lastnih operacij in ki komunikacije reproducira iz komunikacij. Pri pojmu delovanja pa se le težko izognemo eksternim referencam. Delovanje terja, zato, ker ga je treba pripisati, referenco na dejanska stanja, ki niso družbeno konstituirana: na nek subjekt, na nek idividuum, za vse praktične namene celo na kako živo telo, torej na neko mesto v prostoru. Zgolj s pomočjo pojma komunikacije si družbeni sistem lahko predstavljamo kot avtopoetični sistem, ki se sestoji le iz elementov, namreč komunikacij, ki jih sam preko mreže prav teh elementov, preko komunikacij producira in reproducira.

Teoretski odločitvi za dojemanje družbe kot avtopoetičnega sistema in za označitev operacije, ki sistem reproducira, kot komunikacije, je potrebno torej sprejeti hkrati, saj se namreč vzajemno pogojujeta. To tudi pomeni, da pojem komunikacije postane najpomembnejši dejavnik definiranja pojma družbe. Glede na to, kako definiramo komunikacijo, definiramo potem družbo – definicijo tu razumemo v natančnem smislu opredeljevanja meja. Drugače povedano: konstruiranje teorije je potrebno izpeljati tako, da je naša pozornost usmerjena hkrati na pojem sistema in na pojem komunikacije. Le na ta način je mogoče doseči zahtevano globinsko ostrino.

V tej konstelaciji se spremeni že pojem komunikacije, ki ga ni mogoče zvesti na komunikativno delovanje in udeležbo drugih tako, da ga bodisi registriramo kot zgolj učinek tega delovanja bodisi v Habermasovem smislu kot normativni implikat. Prav tako komunikacije ne moremo razumeti kot transfer informacije z ene na drugo stran. Pri takem razumevanju bi na ta ali oni način predpostavljali nosilce dogajanja, ki sami niso konstituirani s komunikacijo. Kombiniranje systemske teorije in teorije komunikacij terja v nasprotju s tem tak pojem komunikacije, ki dovoljuje trditev, da se vsa komunikacija producira le s komunikacijo – seveda v nekem okolju, ki to omogoča in tolerira.

Za ta namen lahko koristno uporabimo razlikovanje, ki izvira iz antične tradicije in je od Karla Bühlerja naprej povsem običajno. Reformuliral ga bom kot diferenco med informacijo, sporočanjem in razumevanjem. Komunikacija se izvrši le, če je te tri vidike mogoče sintetizirati. Za razliko od golega dojetanja nekega ravnanja, mora imeti razumevanje za podlago neko diferenco med sporočanjem in informacijo. Iz te difference je treba izhajati. Brez take »primary distinction« se komunikacija sploh ne more zgoditi. Ko je izpolnjena ta predpostavka, in to se pri uporabi jezika neizogibno tudi zgodi, se nadaljnja komunikacija lahko ukvarja sama s sabo. Takrat, in le takrat je za kaj takega dovolj bogata in kompleksna. Ukvarja se lahko z informacijo ali pa z razlogi, zakaj je bilo nekaj izrečeno prav zdaj in tu; ukvarja pa se lahko tudi s težavami razumevanja smisla komunikacije ali naposled tudi z naslednjim korakom: ali naj se ponujeni smisel sprejme ali zavrne. Diferenca med informacijo, sporočanjem in razumevanjem je potemtakem diferenca, ki producira diferenco in ki, ko je izvršena, sistem vzdržuje v njegovem obratovanju. Kot je brez težav mogoče opaziti, to korespondira z Batesonovim pojmom informacije kot razlike, ki vzpostavi razliko. In komunikacija ni nič drugega kot tista operacija, ki izvršuje tako transformacijo razlik v razlike.

Pri tem je pomembno, da upoštevamo, da je posamezni komunikativni dogodek dovršen takrat, ko pride do njegovega razumevanja. O vprašanju, ali bo to, kar je razumljeno, postalo podlaga za nadaljnjo komunikacijo ali ne, pa s tem še ni določeno. To se lahko zgodi – ali pa tudi ne. Komunikacije lahko namreč sprejmemo ali zavrnemo. Sleherno drugačno razumevanje bi imelo absurdno posledico, da namreč komunikacije, ki so bile zavrnjene, sploh niso obstajale. Zategadelj je tudi napačno, če komunikaciji pripisujemo inherentno, kvazi teleološko tendenco po konsenzu. Če bi bilo tako, potem bi bilo že davno vse pri kraju in bi bil svet nem tako kot poprej. Vendar komunikacija nikoli ni izčrpana, nasprotno, s samoprovociranjem tako rekoč z vsakim korakom proizvaja bifurkacijo sprejemanja in zavračanja. Sleherni komunikativni dogodek zapira in odpira sistem. In le zaradi te bifurkacije lahko tudi obstaja to, kar imenujemo zgodovina. Njen potek je odvisen od tega, katero pot uberemo: pot pritrdjevanja ali pot zanikanja.

IV

Če ta pojem komunikacije akceptiramo, se na mah razrešijo vse običajne »obstacles epistemologiques« običajne družbene teorije; na njeno mesto pa stopijo problemi, ki so bolj primerni za znanstveno raziskovanje, ki se izvaja na podlagi teorije.

Če upoštevamo to osnovo, potem je na dlani, da konkretni človek ni del družbe, temveč del njenega okolja. Prav tako ne bi bilo kdo ve kako smiselno, če bi dejali, da se družba sestoji iz »odnosov« med ljudmi. Pojem komunikacije pa vsebuje precej bolj natančno ponudbo (vendar morebiti rekonstruirati to, kar imajo običajni sociologi v mislih, kadar govorijo o »odnosih«). Na primer, ne zadošča že, če nek človek vidi ali sliši drugega človeka – razen če njegovo vedenje opazuje s pomočjo difference med sporočanjem in informacijo. Prav tako ne zadošča, da govorimo ali pišemo o nekom in tak odnos do njega pojmuje kot družbeni odnos. Le komunikacija sama je družbena operacija.

Tudi pojem teritorialnih meja docela lahko pogrešamo in s tem podmeno o številnih regionalnih družbah. To, kakšen pomen imajo prostor in meje v prostoru, izhaja iz njihove komunikativne uporabe, komunikacija sama pa nima nikakršnega mesta-v-prostoru. S svojim materialnim substratom utegne biti odvisna od prostorskih razmerij. Medtem ko so za živalske družbe prostorska razmerja

eno od najpomembnejših, če ne celo edino sredstvo izražanja družbenega reda, pa evolucija socio-kulturne družbe zaradi jezika, pisave in telekomunikacij tako zelo zmanjšuje pomen prostorskih razmerij, da je potrebno pri današnjih razmerjih izhajati iz tega, da komunikacija določa preostali pomen prostora in ne obratno, tj. da bi prostor dopuščal ali omejeval možnost komunikacije.

Naposled pa je treba pri pojmu komunikacije dobro razjasniti, da je družba sistem, ki sam sebe opazuje in sam sebe opisuje. Že docela preprosta komunikacija je mogoča zgolj v rekurzivni mreži poprejšnje in poznejše komunikacije. Taka mreža lahko sama sebe tematizira, lahko daje informacije o lastni komunikaciji, lahko dvomi v informacije, zavrača akceptiranje, normira, kaj je dovoljena in kaj nedovoljena komunikacija, itd. – v kolikor se to dogaja le z njene strani v operativni formi komunikacije. S tem postane jasno dvojno dejansko stanje, da je družba namreč sistem, ki sam sebe opazuje in sam sebe opisuje in da lahko, pa tudi mora uporabiti svoj lasten način operiranja, da bi se take samoreferenčne operacije mogle izvršiti. In to velja tudi za znanost in tudi za sociologijo. Vsa komunikacija o družbi je vezana na kondicioniranje s pomočjo družbe. Ne obstaja zunanji opazovalec ki bi imel kakršno koli zadovoljivo kompetenco. Čeprav ima kajpada lahko sleherni posamezna zavest svojo predstavo o tem, kaj je zanjo družba; sleherni imunski sistem se lahko sam opazuje glede na bolezn, ki se pojavijo le zaradi skupnega družbenega življenja ljudi, itd.

Kot vmesni rezultat lahko zdaj opredelimo pojem družbe. Družba je obsežen sistem vseh komunikacij, ki se reproducira avtopoetično s tem, da v rekurzivni mreži komunikacij proizvaja vedno nove (in vedno druge) komunikacije. Emergenca takega sistema vključuje komunikacije; komunikacije so namreč sposobne navezave le interno. Vse drugo pa emergenca takega sistema izključuje. Reprodukcijska sposobnost takega sistema terja potemtakem sposobnost razločevanja med sistemom in okoljem. Komunikacije zmorejo prepoznati komunikacije in jih razločevati od drugih dejanskih stanj, ki sodijo k okolju, v tem smislu, da je preko njih, vendar pa ne z njimi, mogoče komunicirati.

To nas pripelje k vprašanju: Kaj se spremeni, če uporabimo ta pojem? Kaj postane vidno ali pa tudi nevidno, če opazovanje izvršimo s pomočjo na ta način dane forme? Ali celo, če mi je dovoljeno uporabiti formulacijo iz dela Itala Calvina *Lezioni Americane*: ali nam ta pojem odpira dostop »alla totalita del dicibile e del non dicibile«?⁶

Izgubimo, če začnemo s tem, možnost, da bi o »človeku« (v ednini) lahko dajali izjave. Za nekatere je to zelo boleče dejstvo. Toda, če je res, da »človek« obstaja sploh šele od 18. stoletja dalje, potem lahko docela utemeljeno rečemo: forget it! Človek sodi v nekakšen prehodni čas, ko moderne družbe še ni bilo mogoče ustrezno opisati in se je bilo namesto tega potrebno zateči v iluzije o prihodnosti, da bi potem s semantično asociacijo »družba« – »prihodnost« – »človek« ohranili upanje na enotnost, ki jo je možno popravljati. Ta projekcija imaginarnega človeka (ali še slabše: podobe o človeku) se je morala odpovedati definiranju človeka glede na njegovo razlikovanje od kamenin, rastlin in živali.⁷ Zato se je ponujala kot pojem, ki nima nasprotnega pojma, to pa pomeni: z veliko verjetnostjo moralnega naboja, ki je plod razlikovanja dobri ljudje/slabi ljudje.

Če to torej lahko žrtvujemo – z lahkimi ali težkimi srcem, pač v skladu z intenziv-

⁶ Italo Calvino, op. cit. str. 72. Prim. tudi Niklas Luhmann/Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt 1989.

⁷ »Human kind« 18. stoletja je imel še vseskozi ta pomen, medtemko »humankind« po direktivi ameriških založnikov/založnic danes služi temu, da se je mogoče izogniti »seksističnemu« izrazu »mankind«.

nostjo potrebe, da smo dobri: kaj pridobimo s tem, da namesto tega predlagamo diferencialistični pojem, namreč formo pojma družbe, ki nas sili, da vse porazdelimo na sistem in na okolje in se izogibamo izjavam o enotnosti difference?

To vprašanje bomo obravnavali s pomočjo treh primerov, in sicer glede na jezik, glede na odnos med posameznikom in družbo in glede na racionalnost.

V

Kar zadeva jezik, sistemsko-teoretski pojem družbe nekako nakazuje, da je treba opustiti prepričanje, da je jezik sistem. Ne glede na to, kako vztrajno so se lingvisti od Saussura naprej oklepali tega prepričanja, ker je po vsem videzu zagotavljalo samostojnost njihovi stroki, pa navzlic temu ne moremo obojega, jezik in družbo, razumeti kot sistem. Področje prekrivanja bi bilo preveliko, ne da bi obenem pripeljalo do prekrivanja pojmov, obstaja namreč tudi nejezikovna komunikacija. Odnos med tema dvema sistemoma bi ostal nejasen. Lingvistom je kajpada lahko všeč misel, da niso sociologi. Vendar diferenciranje disciplin ni pravi odgovor na konkretna vprašanja.

Če pojma sistem ne bi več uporabljali v zvezi z jezikom, to seveda ne pomeni, da bi jezik kot fenomen izgubil kaj svoje pomembnosti. Prav nasprotno. Prostore znotraj teorije, ki so se na ta način izpraznili, lahko na novo napolnimo in sicer s pomočjo pojma strukturnega sklopa. Ta pojem je vpeljal Humberto Maturana⁸, njegova naloga pa je označiti, na kakšen način lahko operativno zaprti avtopoetični sistemi obstajajo v nekem okolju, ki je na eni strani predpostavka za avtopoezis sistema, na drugi strani pa v to avtopoezis ne posega. Problem, ki ga razrešuje ta pojem, je ta, da sistem sebe lahko določa le z lastnimi strukturami in sicer le s strukturami, ki jih zmore zgraditi in spreminjati z lastnimi operacijami; da pa vendarle ni mogoče oporekati temu, da tovrstna operativna avtonomija predpostavlja obstoj pripadajočega okolja in njegovo so-delovanje. Življenje ne obstaja pod nekimi docela poljubnimi fizikalnimi ali kemijskimi predpogoji okolja, čeprav svet ne more določiti, za kaj pravzaprav gre. Strukturni sklopi obstajajo torej, tako pravi Maturana, ortogonalno k avtopoezis sistema. Ne prispevajo nikakršnih operacij, ki bi imele sposobnost, reproducirati sam sistem – v našem primeru torej: komunikacij. Vendar pa sistem spodbujajo k iritacijam, sistem motijo na način, ki potem znotraj sistema privzame obliko, s katero sistem lahko operira. Lahko si priključimo v spomin Piagetov pojmovni par asimilacija/akomodacija, ali pa način, kako je bila govorila funkcionalistična psihologija o generaliziranih pričakovanjih in razočaranjih glede pričakovanj.

V primeru komunikacije lahko s pomočjo tega pojma rečemo, da jezik zaradi svojih nenavadnih lastnosti služi strukturnemu sklopu komunikacije in zavesti. Jezik vzdržuje razdaljo med komunikacijo in zavestjo, torej tudi med družbo in posameznikom. Misel nikoli ne more biti komunikacija, vendar pa tudi komunikacija nikoli ne more biti misel. Komunikacija ima v rekurzivni mreži svojih lastnih operacij vselej druge predhodne dogodke in druge dogodke, ki ji sledijo, ne pa tega, kar se odvija v področju pozornosti posamezne zavesti. Na operativni ravni ne obstajajo nikakršna prekrivanja. Gre za dva različna operativno zaprta sistema. Najpomembnejše pa je, da se jeziku posreči, da sisteme združuje v sklope *navkljub* njihovim različnim načinom operiranja in prav v teh različnih načinih operiranja. Jezik to naredi s svojo artifično nenavadnostjo znotraj akustičnega medija zvokov in potem znotraj optičnega medija pisnih znakov. Jezik lahko zavest fascinira

⁸ Op. cit. str. 143 in dalje, 243 in dalje.

in osredišči, hkrati pa reproducira komunikacijo. V skladu s tem torej njegova funkcija ni posredovanje referenc na neki svet, ampak izključno oblikovanje strukturnih sklopov.

Vendar pa je to le ena plat njegovega delovanja. Kakor vsi strukturni sklopi, tudi jezik proizvaja efekt vključevanja in efekt izključevanja. Jezik povečuje stopnjo možne iritiranosti zavesti, ki jo povzroča komunikacija in stopnjo možne iritiranosti družbe, ki jo povzroča zavest, ki svoja lastna stanja spreminja v jezik in v razumevanje oz. nerazumevanje. S tem pa se obenem za družbeni sistem *izključijo drugi* viri iritiranosti. To pomeni: jezik izolira družbo od domala vseh dogodkov iz okolja, ki so fizikalne, kemijske narave, ali takih, ki oblikujejo življenje, z eno samo izjemo, ne izolira je od iritiranosti, ki jo povzročajo impulzi zavesti. Tako kot so možgani zaradi ekstremno majhne rezonančne sposobnosti očesa in ušesa skoraj popolnoma izolirani od vsega, kar se dogaja v okolju, tako je tudi družbeni sistem domala v celoti izoliran od vsega, kar se dogaja v svetu – razen ozkega razpona dražljajev, ki so kanalizirani preko zavesti. Tako je, kot v primeru možganov, tudi v primeru družbe ta skoraj popolna izoliranost pogoj za operativno zaptost, ki obenem daje možnost, da se zgradi večja lastna kompleksnost.

VI

Ti premisleki so nas že privedli v bližino tega, kar je treba povedati o odnosu med posameznikom in družbo. Naj najprej znova spomnim na ustrezne »obstacles epistemologiques«: sociologija individuum ne more več zadovoljivo razumeti kot dela družbe, vendar pa se od take predstave tudi ločiti ne more. Dokler bo eksistirala kot akademska disciplina, se bo ubadala s tem problemom. V nasprotju s tem pa tu predstavljeni pojem družbe izhaja iz popolne ločitve družbe od individuum. In le na taki podlagi, taka je moja teza, je mogoč nek teoretski program, ki bi individuum dovolj resno obravnaval.

Povsem radikalno: »udeležba« individuumu v družbi je izključena. Med individuumom in družbo ne obstaja nikakršna komunikacija, komunikacija je namreč vselej le interna operacija družbenega sistema. Družba z lastnimi operacijami nikoli ne more seči izven sebe in zaobseči individuum; z lastnimi operacijami lahko vselej le reproducira lastne operacije, saj namreč ne more, to pravzaprav ne bi smelo biti težko razumljivo (toda zakaj potem tako pojmovanje ni sprejeto?), operirati izven lastnih meja. Enako velja tudi obratno za življenje in zavest individuumu. Tudi tu ostanejo operacije, ki reproducirajo sistem, znotraj sistema. Nobena misel ne more zapustiti zavesti, ki jo reproducira. In ali ni potrebno dejati: na srečo? Kajti, kaj bi se mi pripetilo in kako bi lahko razvijal individualnost, če bi drugi s svojimi mislimi lahko sprožali moje misli? In kako bi si družbo lahko predstavljali kot hipnotiziranje vseh s strani vseh?

Možno pa je kajpada, da ima individuum o družbi neko predstavo. Še posebej pa je možno, da komunikacija uporablja osebe kot adresate in kot teme. Toda potem bi morali v strogem antičnem smislu govoriti o osebah in ne o individuumih (ljudeh, zavesti, subjektih, itd.). Imena in zaimki, ki se uporabljajo v komunikaciji, niti malo niso podobni temu, kar označujejo. Nihče ni »jaz«. Tako kot beseda jabolko ni jabolko.

Individualnost, če jo vzamemo z vso resnostjo, pomeni: individuum razumeti kot produkt njihove lastne dejavnosti, kot samoreferenčne zgodovinske stroje, ki s sleherno lastno operacijo določajo izhodiščno stanje za nadaljnje operacije in to lahko storijo le z lastnimi operacijami.

Zategadelj tudi ne obstaja normativna integracija individuumov in družbe. Drugače povedano, ne obstajajo norme, katerih ne bi mogli kršiti, čeprav bi se nam zahotelo. Prav tako ne obstaja konsenz, če naj bi to pomenilo, da se empirična stanja, v katerih se nahaja individuum, na kakršen koli način skladajo med seboj. Obstajajo le ustrezne sheme opazovanja, v katerih se opazovalec sam opredeljuje do ugotovitve, da se neko ravnanje sklada z neko normo ali pa odstopa od nje. In ta opazovalec je lahko tudi sistem, ki komunicira – sodišče, množični mediji, itd. Če se sprašujemo po tem, kakšno podlago v realnosti imajo norme ali predpostavljeni konsenz, moramo opazovati opazovalca; in če se odpovemo temu, da bi sprejeli Boga kot opazovalca sveta, potem imamo za to vselej večje število možnosti.

Šele ko teorijo sprejmemo v tej radikalni obliki, lahko spoznamo, kakšen učinek ima dopolnilni pojem strukturnih sklopov. Ta pojem nam pojasni, da se stvari v svetu krvzic tej operativni zaprtosti ne dogajajo povsem poljubno. Strukturni sklopi skrbitjo za kopičenje čisto določenih iritiranosti in za izključevanje drugih. S tem nastajajo trendi pri samodeterminiranju struktur, ki pa so odvisne od tega, s katerimi iritiranostmi imajo opraviti. Tako so organizmi naravnani na zemeljsko privlačnost, in sicer pogosto na specifičen način. (Kit, denimo, že s svojo golo težo zmečka lastne notranje organe, če ne plava v vodi, ampak nasede na peščini.) Človeški otrok, ki je nenehno izpostavljen nenavadnim zvokom, ki funkcionirajo kot jezik, se uči govoriti. Sleherna družba socializira individuum na drugi strani svojih strukturnih sklopov in je kot družba naravnana prav na to. Jezik je binarno kodiran, torej z možnostjo pozitivnega in negativnega odgovora na sleherno sporočilo. Sleherna norma upošteva tudi možnost ravnanja, ki bi odstopalo od te norme. Družba na ta način umešča individuum (ki jih je povsem nemogoče nadzirati) v opcionalni sistem. Vse, česar že tako ali tako ne more spremeniti, koncedira kot svobodo; in to v tako izjemno shematizirani obliki, da se komunikacija lahko nadaljuje preko potrditve ali zanikanja, preko konformnega ali preko nekonformnega ravnanja, torej glede na to, kako se individuum odloči. V tem prepoznavamo evolucionarno ekstremno neverjetne, visoko selektivne mehanizme ločevanja in povezovanja sistemov, svobode in reda.

VII

Svoboda in red – to sta bila izraza za problem (ali »variabli«) zadnjega prepričljivega pojma racionalnosti, ki ga je proizvedla Evropa: toliko svobode, kot je le mogoče pri le tolikšnem redu, kot je nujno potreben – tako bi lahko formulirali liberalni kredó na način, ki se opira na Leibniza. Odtlej pa ostajajo le produkti razpada, bodisi v obliki razlikovanja med večimi pojmi racionalnosti brez hkratnega definiranja racionalnosti per se (Weber, Habermas) bodisi v obliki diference med racionalnostjo in iracionalnostjo, ki obema stranema te diference priznava njuno upravičenost – in zopet: brez navedbe, kaj potem izraža prav ta diferenca; ali drugače formulirano, kaj naj bi potem njena oblika označevala. Temu ustreza izpuhtevanje pojma razuma: iz značilnosti človeškega živega bitja je postal le približno dostopen, v dobesednem smislu utopični ideal.

Težko je napovedati, kako bi se, če sploh, sistemskoteoretski pojem družbe izkopal iz te dileme. Vsekakor ni povratka k tradicionalnemu evropskemu kontinuumu racionalnosti: bivanje in razmišljanje ali narava in delovanje, kjer je bila racionalnost prav konvergenca tega tako različnega. Torej, kjer je razmišljanje na njemu lasten način ustrezalo bivanju ali delovanje na njemu lasten način naravi. Vendarle pa pri diferencah, kakršni sta bivanje/razmišljanje in narava/delovanje, opazimo svojevrstno asimetrijo, v kateri se, če gledamo z današnjimi očmi, po vsem

videzu skriva struktura racionalnosti. Če moramo predpostavljati, da mora razmišljanje v *lastnem bivanju* ustrezati bivanju in delovanje v *lastni naravi*, potem se diferenca očitno znova pojavi na eni od njenih obeh strani, v razmišljanju oz. delovanju. George Spencer Brown imenuje operacijo, ki udejani tako strukturo, »re-entry« oblike v obliko – ali difference v to, kar z njo postane različno.⁹ Kontekst preračunavanja form, znotraj katerega se to zgodi, se nagiba k temu, da pri tem razmišlja o razrešitvi protislovja, namreč protislovja uporabe neke difference, ki sama sebe ne more razlikovati. Kakor koli, s pomočjo te aktivne (če ne nasilne) interpretacije tradicionalne evropske pojmovnosti racionalnosti se lahko vprašamo, ali naj ostane povezana z antropološkimi (ali humanističnimi) pojmi kot sta razmišljanje in delovanje, ali pa ne bi vsaj figure re-entry ločili od tega. In prav tak korak sistemska teorija naredi brez težav, saj tako ali tako določa formo sistema z (asimetrično) diferenco med sistemom in okoljem.

Prav tako kot za sistem zavesti, je tudi za družbeni sistem tak re-entry neizogiben. Operativno izvršeno diferenciranje sistema in okolja se vrača v sistem kot diferenca med samoreferenco in referenco na nekaj sistemu tujega. Komunikacijo je mogoče izvršiti le tako, da se sistem izogne temu, da bi pomotoma imel lastne operacije za to, o čemer poteka komunikacija. Sporočanje in informacija morata biti in ostati diferencirana, sicer se komunikacija sploh ne more zgoditi. Sistem operira v nenehni reprodukciji difference med samoreferenco in referenco na nekaj njemu tujega. To je njegova avtopoezis. Šele to omogoča njegovo operativno zaprtost. In na enak način eksternalizira zavest neprenehoma in v sleherni operaciji to, kar ji sugerirajo njeni možgani, organ za samoopazovanje stanja njenega organizma. Tudi zavest *mora* nenehno razlikovati med samoreferenco in referenco na nekaj tujega in s to diferenco opazovati samo-sebe-za-razliko-od-sveta. Prav zategadelj, ker so operativni posegi v okolje nemogoči, je samoopazovanje, ki se vrši s pomočjo te difference, nujen pogoj za avtopoezis sistema; in sicer v enaki meri v primeru družbe in v primeru zavesti.

Če bi hoteli iskati naslednjo pojmovnost za kozmološko racionalnost starega sveta, bi morali pričeti že tu. Toda to bi bila potem operativno izsiljena »že-brez-tega«-racionalnost, docela neidealna in brez opcije za neracionalne operacije. To bi bila zgolj interno nenehno reproducirana dvojna orientacija po tem, kar sistem identificira kot sebe in kot okolje. Ta racionalnost bi bila racionalnost opazovalca prvega reda. Do bolj zahtevne pojmovnosti se pride šele na ravni opazovanja drugega reda. To pa predpostavlja, da sistem samega sebe opazuje pri izvrševanju re-entry. Za osnovo mora vzeti diferenco samoreferenca/referenca na nekaj tujega in to diferenco vnesti v samoreferenco. Jasno mu mora postati, da se z lastnimi operacijami ne izvršuje le diferenciranje sistema glede na preostali svet, ki potem postane okolje in da se brez te münchhaunzenske lastne udeležbe diferenciranje ne bi moglo zgoditi. Poleg tega mora še spoznati, da je na ta način omogočena diferenca med samoreferenco in referenco na nekaj tujega lastna diferenca in terja lastne operacije. Tudi diferenca samoreferenca/referenca na nekaj tujega zopet vstopi v to, kar je zaradi nje postalo različno. Postane tista diferenca, s katero si sistem zagotavlja lastno enotnost. Če upoštevamo vse to, postane svet, ne glede na to, kakšno diferenco oblikuje, konstrukcija. Svet je potem nesporno realnost, naposled se namreč faktično le izvršijo operacije, ki vzpostavijo difference in oblikujejo konstrukcije; in svet je nesporno konstrukcija, kajti brez delitve, ki se izvrši z diferenco, ki pa je lahko zastavljena na zelo različne načine (sleherni sistem to izpelje

⁹ Glej: Laws of Form, op. cit. 1979, str. 56 in dalje, 69 in dalje.

na svoj način), ne vidimo prav ničesar. S tem se soočimo z dejanskim stanjem, s katerim so filozofi, kot sta Fichte in Derrida, filozofijo prignala na rob obupa. Racionalnost lahko, če želimo ostati kjer koli v nasledstvu tradicionalne evropske pojmovnosti, razumemo zgolj izhajajoč iz tega izhodišča. Toda kako?

Najbolj znana pot je: vztrajati na eksterni referenci. Ali, kar je v končni posledici povsem isto: izogniti se na meta ravni. Pri tem se lahko sklicujemo na Russella, Tarskega, Gödela. V bistvu je to mišljeno še milostno-teološko. Kolikor lahko sam kot nefilozof opazim, je še sleherna natančna analiza takoimenovanega problema reference ta problem razgradila. Pomislimo le na Quinejevo kritiko logičnega empirizma in njegovo predpostavko, da referenca, resnica in smisel (*ens et verum et bonum?*) konvergirajo. Napravili smo že končni sklep: *problem reference* je treba nadomestiti z *diferenco* samoreference in reference na nekaj tujega – z diferenco, ki je, tako kot encimi in celice, obenem produkt in koda ustrezne sistemske operacije. Vendar je vseeno, tudi če družbo razumemo kot tisti sistem, kateremu se predvsem prisoja racionalnost, pot eksternalizacije oz. metaizacije (Gödelizacije) tako ali tako nemogoča. Kje bi namreč tu obstajala neka višja raven ali nek zunanji svet, ki bi lahko učinkovala odrešujoče ali vsaj kondicionirajoče?¹⁰

Ali prav to pelje k sklepu, da je naposled družba tisti sistem, pri katerem se mora vsa racionalnost izpričati kot racionalna?

Zadoščati nam mora že, da zastavimo to vprašanje in da, podobno kot na dražbi, počakamo na druge ponudbe.

¹⁰ Jean-Francois Lyotard je nekoč (ustno) izrazil domnevo, da za sistemsko teorijo naposled ne more obstajati nobeno okolje več. Naj dodamo, da je ta domneva na točki, ki smo jo dosegli v tem tekstu, povsem točna. Vendar pa naj bi bilo prav tako razvidno, da se to ne izteka v solipsistično pozicijo, ampak da prav iz tega izhaja, da ostaja realna diferenca med sistemom in okoljem nesporno izhodišče.