

Bojana Jovičević

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Luhmannova spoznavna teorija

Oris ontoepistemologije socialnih sistemov

Članek raziskuje spoznavno teorijo nemškega misleca Niklasa Luhmanna. Zasledujemo njegove spoznavnoteoretske zastavke od zgodnjega projekta sociološkega razsvetljenstva do zrele dobe teorije socialnih sistemov. V zgodnjem obdobju svoje teoretske poti ponudi nastavke za kritiko razsvetljenjskega modela uma, ki temelji na teleološki nujnosti napredka in nespremenljivosti svojih zakonov, v zrelem pa sledi razvoj projekta ontoepistemološke teorije socialnih sistemov, ko celovito utemelji ne le pomembnost breztemeljnosti vse vednosti, temveč poskuša misliti tudi, kako je – navkljub dejstvu postmodernosti – še mogoče izrekati zavezujoče in občveljavne sodbe.

Ključne besede: socialni sistemi, spoznavna teorija, ontoepistemologija, breztemeljnost, eklekticism

1. Uvod

V pričujočem članku raziskujemo spoznavnoteoretski status Luhmannove teorije socialnih sistemov. Če našo tezo anticipiramo že povsem na začetku, bi se lahko glasila nekako takole: Luhmannovo vztrajanje na prehodu od ontologije k epistemologiji, od dogmatične tetike Biti in antitetike Nebiti k operativno-epistemološki breztemeljnosti socialnih sistemov je mogoče interpretirati kot poskus vzpostavitve nove ontoepistemologije, ki je zmožna izrekati občost, ne da bi si ob tem lastila »pravice do ekskluzivistične pravilnosti realnosti« (Luhmann, 1995: 16).

2. Teorija socialnih sistemov in njeni kritiki

Spoznavnoteoretsko vprašanje, ki si ga Luhmann zastavi, je videti splošno, skorajda trivialno: Ali je kompleksno moderno družbo mogoče percipirati kot enotnost? Prvotni odgovor, ki ga je ponudil na Bielefeldski univerzi leta 1969, se je glasil: »Moj projekt se imenuje teorija družbe; obdobje: 30 let; stroški: nični« (Luhmann, 1997: 11). Da bi lahko mislil koherentnost in enotnost trivialnosti

vsakdana, se je Luhmann paradoksalno podal na tridesetletno pot raziskovanja čiste arhitektonike socialnih sistemov.

Luhmannova misel je v svoji sterilni abstrakciji in estetski dovršenosti »vselej odklanjala potrebe kritične poimenljivosti sveta, življenjsko-svetnega zasidranja kritike v življenjskem občutju njene generacije« (Nassehi in Nollmann, 2004: 9) in gojila pretenzijo po vrednostno nevtralni občosti velikih znanstvenih ontologij.

Za samo teorijo socialnih sistemov pa, in zato govorimo o občem, gojimo pretenzijo po univerzalnosti. To pomeni, da vsak socialni stik razumemo kot sistem, vse tja do družbe kot celote vseh možnih stikov. Obča teorija socialnih sistemov, z drugimi besedami, trdi, da zajema celotno predmetno področje sociologije in je v tem smislu univerzalna sociološka teorija. (Luhmann, 1995: 33)

Es gibt Systeme, so torej sistemi, a le če simultano obstaja tudi *die Umwelt*, okolje, v odnosu do katerega se ti diferencirajo kot njegovi odpravljeni, *aufgehoben*, negati.¹ Diferenca – in ne metafizična sinteza – med sistemom in okoljem je torej prvi aksiomatski postulat Luhmannove teorije. Tako Hans-Georg Möller (2006) kot Christian Borch (2011) po več kot štiristo straneh izčrpne interpretacije Luhmannove konsenzualno skleneta, da je slepa pega² Luhmannove teorije prav njegova analitična raba distinkcije med sistemom/okoljem, ki je v zadnji instanci zgolj postulat.

Viskovatoff opozarja, da je trditev *Es gibt Systeme*, če ne poseduje garancije realnega referenta oz. referenta, zakoreninjenega v empiričnem realizmu neposrednih objektov, enako prazna in neznanstvena, kot je trditev *Obstajajo Evklidova letala*. Po njegovem mnenju teorija socialnih sistemov svojim stavkom ne nudi takšne garancije, saj je »napačno pojmovala način, na katerega znanost doseže splošnost, in precenila splošno uporabnost hevrstike iskanja vedno bolj elementarnih del-

1 Luhmannova raba koncepta *Aufhebung* je povsem heglavska. V uvodu angleške izdaje *Soziale Systeme* Luhmann govori o svojem konceptu redukcije kompleksnosti kot o odpravljeni kompleksnosti. Pri Heglu, v najbolj grobem pomenu, se raba koncepta odpravljenosti tesno povezuje z njegovim konceptom ideje oz. pojma. Ideja se pri Heglu pojmi kot identična s seboj tako, da se razpusti v svojo drugost in se šele skozi takšno samoodtujitev postavi kot identična sama sebi. Se torej odpravi in obenem, skozi to odpravljanje, tudi ohrani. V glagolu *aufheben* vidi Hegel dokaz inherentno spekulativne in dialektične narave nemškega jezika. Tudi v vsakdanjem jeziku namreč zružuje oba nasprotna pomena: pomeni tako odpraviti kot tudi ohraniti.

2 Pogosta topika luhmannovcev je njegov koncept slepih peg, blinde Flecken. Znotraj Luhmannove teorije socialnih sistemov gre za to, da teoretska pozicija ni zmožna metarefleksijsko utemeljiti svoje lastne pozicije in je v zadnji instanci izbira njenega teoretskega aparata naključna, »slepa« za lastne teoretske odločitve. Borch se poigrava z omenjenim konceptom in ga prenese na Luhmannovo teorijo samo: češ, da je sama delitev med sistemom in okoljem utemeljena na »slepi pegi«, da je arbitrarna. Pri Borchu koncept slepe pege dobi negativni predznak kot kritika Luhmannove teorije v celoti. Toda pri Luhmannu dejstvo, da je vsaka teorija preprežena z lastnimi »slepimi pegami«, še ni znamenje njene slabosti oz. ne ponuja zadostnega razloga, da jo podvržemo kritiki, pač pa, kot bomo videli v nadaljevanju, ravno pogoj konstitucije vednosti, ki jo proizvaja.

cev« (Viskovatoff, 1999: 492). Odtod Viskovatoff sklepa, da je potrebno teorijo socialnih sistemov kot neznanstveno abstrakcijo opustiti in si pri konceptualizaciji sfere socialnega nasprotno pomagati s korpusom naravoslovnih znanosti in njihovo empirično verifikacijsko metodo.

Morda je še najbolj radikalne poskuse mišljenja Luhmannove teorije v okviru širše spoznavnoteoretske tradicije mogoče najti pri teoretikih radikalnega konstruktivizma (Christis, Riegler, Scholl in Nassehi). Njihove interpretacije Luhmanna se razlikujejo, se pa bolj kot ne vsi strinjajo v točki, da je v Luhmannovi teoriji mogoče zaslediti neke vrste konstruktivizem, »luhmannovski konstruktivizem«, za katerega je značilna operativna epistemologija, ki jo je mogoče zvesti na skupni imenovalac konceptov *ontološke asimetrije*, *samoreference*, *samo-organizacije*, *kibernetike* in *opazovanja drugega reda*, obenem pa se tem opredelitvam izmika oz. jih znotrajsistemske predružači.³

Na tem mestu se ne bomo spuščali v podrobnejšo kritično oceno naštetih pristopov, bi se pa radi, vsaj v grobem, teoretsko umestili glede na njih in s tem markirali tudi našo lastno metodiko branja Luhmanna. Menimo, da našeti pristopi zagotovo pokažejo na nevrvalgične točke njegovega sistema, se pa nanje v teoretskem smislu ne odzovejo primerno. Če se radikalni konstruktivisti, denimo, sprašujejo, kako Luhmann predružači njihove koncepte, je to v okviru Luhmannove teorije, ki *a priori* pristaja na eklekticizem, pravzaprav jalovo početje; pravo vprašanje, na katerega je potrebno odgovoriti, je torej vprašanje o metateoretskem statusu Luhmannovega funkcionalnega eklekticizma, in ne o specifičnosti rabe iz najrazličnejših vetrov nabranih konceptov in partikularnih predružačenj njihovega izvirnega pomena. Najprej moramo torej premisliti, kaj eklekticizem pomeni za njegovo teorijo, in ne obsesivno »preštevati gub« teorije in vedno znova začudeno ugotavljati, da je eklektik! To je jasno že od samega začetka; vprašanje je, kako se to odraža na spoznavnoteoretskem statusu teorije. Podobno lahko rečemo, da čeprav so Borchove in Viskovatoffove opazke na mestu, so njuni sklepi v spoznavnoteoretskem smislu prekratki. Ugotovitve, da je Luhmannova delitev na sistem in okolje zasnovana »analitično abstraktno« (Borch, 2011: 138), zadenejo v prazno, zgrešijo Luhmanna ali pa mu morda nehote le še enkrat pritrdijo. Luhmann eksplicitno poudarja, da socialni sistemi ne dopuščajo nikakršne analitike: »[z]a razliko od Parsonsa ne bomo začeli z analitičnimi sistemi, temveč moramo dokazati formacije sistema konkretno in empirično ...« (Luhmann, 1995: 245). Obe-

3 Za Christisa (2001) se Luhmannov mix realizma in konstruktivizma razreši prek vpeljave nove kategorije gramatičnega realizma, ki črpa navdih iz avtorjev, kot so Wittgenstein, Strawson, Bhaskar, Putnam in Dupré. Gramatični realizem se vzpostavlja nasproti metafizičnemu realizmu kot kritika strogega sklapljanja pomena, referenta in resnice. Nassehi (2012) vztraja na tem, da gre pri Luhmannu za svojevrsten konstruktivizem, ki temelji na paradoksu časa. Luhmannov sistem je hkrati konstruirajoči in konstruiran, vselej operira v času, a je obenem že predpostavljen pred začetkom njegovega poteka. Ne glede na pojmovne razlike, je tisto, kar združuje tako Christisa (2001) kot Nassehija (2012), tako Rieglerja (2012) kot Scholla (2012), da umeščajo Luhmannovo teorijo v konstruktivistično tradicijo in mu kot inherentega pripisujejo njen pojmovni aparat.

nem pa operativna epistemologija socialnih sistemov mora biti abstraktna, to je njihov *sine qua non*: »Epistemologija je teorija le pod pogojem, da pojmuje svojo nujnost kot nujnost reprodukcije izkustva vednosti in da vidi svojo nalogo v skiciranju za to nujnih abstrakcij« (prav tam: 292).

Da bi se izognili temu, da bi kritizirali Luhmanna tam, kjer ga v resnici sploh ni, ali pa da bi na hitro in izven konteksta sklepali na izjave, ki jih najdemo na vsaki drugi strani *Soziale Systeme*, bomo poskusili celostno skicirati Luhmannovo razmerje med epistemologijo in ontologijo (Rasch, 2012 in Wagner, 2012) in določiti status njegove ontoepistemologije.

Minil je čas filozofije, ki se ukvarja s poslednjimi vprašanji, in humanistike v njenem dobesednem nemškem pomenu *Geisteswissenschaft*. Tisto, kar lahko sedaj ponudimo kot univerzalno formulo konstrukcije realnosti, je zgolj zatiranje njenega neobstoja. Hegel, kot je znano, ni imel dedičev. (Luhmann, 1995: 175)

Če prafraziramo Rascha: če je čas filozofije kot metafizične znanosti resnično minil, mar je mogoče Luhmannovo vztrajanje na ontoepistemologiji socialnih sistemov razumeti kot ponovno vzpostavitev kvazi-ontološkega statusa teorije tako v ožjem kot v širšem pomenu – torej za socialne sisteme in za teorijo *per se*? Ali pa Luhmannova teorija po svoji notranji logiki vendarle zgolj parazitira na pogorišču starih metafizičnih ostankov transcendentalne subjektivnosti, kot je menil Habermas?

3. Luhmannov funkcionalni eklekticism in sociološko (vedro) razsvetljenje

Da bi sledili ontoepistemološkemu problemu Luhmannove teorije v ožjem smislu, moramo, kot že omenjeno, ustrezno argumentativno razgrniti njegov stil teoretiziranja, saj slednji sodoloča njegove teoretske konstrukte, ki so nanj pripeti kot na svoj lasten ekskluzivni verifikacijski mehanizem. V *Soziale Systeme* se Luhmann ne utruja ponavljati, da bi bilo treba veznik *in* v konstrukciji teorij prepovedati⁴ in prav nasprotno, skladno s parsonovskimi teoretskimi manirami, izbrati le »prave primarne abstrakcije« (Viskovatoff, 1999: 487). Kot poudarja Viskovatoff v svoji obravnavi Luhmannove teoretske recepcije Parsonsa, je »vloga Luhmannove sistemske teorije podobna vlogi matematike: golo dejstvo, da operira na področju abstrakcije, ji dovoljuje raziskati različne konceptualne modele brez pretirane skrbi glede njihove neposredne aplikacije in omogoča neprestano dodajanje

4 Luhmann implicitno naslavlja kritiko konstrukcij teorij z rabo naravnega jezika, bolj eksplicitno pa jo zasledimo v predgovoru k angleški izdaji *Soziale Systeme*: »Med klasičnimi avtorji, vključno s Parsonsom, človek najde obžalovanja vredno brezbriznost do konceptualnih vprašanj – kot da bi bil naravni jezik vse, kar je potrebno za kreacijo idej in tekstov« (Luhmann, 1995: 12).

novih idej« (prav tam: 501). Nekaj podobnega je o Luhmannovi teoriji trdil tudi Robert Spaeman v lavdaciji Luhmannu, ko je ta leta 1989 prejel Heglovo nagrado:

Njegovo teoretsko delo ne sestoji iz tvorjenja hipotez, kar bi nadalje pomenilo, da bi ga potrdile oziroma falsificirale empirične raziskave. Predstavlja si raziskovalne rezultate, ki bi lahko falsificirali Luhmannov zasnitek, sploh ni enostavno. Prej gre za paradigmo, podobno evolucijski teoriji, ki omogoča miselni in pojmovni okvir za raziskovalno delovanje najrazličnejših vrst in dovoljuje integracijo njegovih rezultatov. (po Nassehi in Kneer, 1993: 235)

Toda problem je natanko v tem: če je Luhmannova teorija le neke vrste škatla z orodjem in ponuja vse za vsakogar, kako potemtakem ugotoviti, katere so tiste spoznavnoteoretsko primarne abstrakcije, s katerimi Luhmann utemelji svojo »paradigmo«, in kje naj jih iščemo – v matematiki, filozofiji, biologiji, sociologiji, informatiki, literaturi. Multipliciteta perspektiv vstopa v Luhmannovo teoretsko polje, tako da je skorajda videti, kakor da je natanko ta amorfn masa tujih in izključujočih se konceptov horizont njegovega mišljenja. Luhmann je kratko malo eklektik oz. gradi in izbira svoje konceptualno orodje s pomočjo metode funkcionalnega eklekticizma.

Luhmann eklektik

Eklekticizem si je pejorativni prizvok prislužil šele konec sedemnajstega in začetek osemnajstega stoletja kot teoretska metoda, ki operira s poljubno kombinacijo idej in ustvarjanjem nenavadnih relacij med njimi. Kot metoda naj bi ponujal določeno estetsko atraktivnost, a za ceno izgube znanstvenosti. (povzeto po Borch, 2012: 125) Izhajajoč iz Borchovih zastavkov, si oglejmo dve različni recepciji eklekticizma znotraj sodobnih socioloških teorij.

Robert K. Merton v eklekticizmu vidi močno teoretsko orodje za razumevanje kompleksnosti socialnega sveta zaradi raznoterosti perspektiv in bogato pojasnjevalno moč, ki prisega na teoretski pluralizem. Še več: eklekticizem naj bi nam pomagal v boju proti znanstveni sterilnosti in je test, ki ga mora prestat tudi sodobna znanost, če hoče upravičiti svoje ime.

Sanderson kot nasprotnik eklekticizma zagovarja znanstveni ideal, ki temelji na enostavnosti, minimalizmu znanstvenih predpostavk in strogi logični konsistentnosti – stičnosti – predpostavk: »Eklekticizem je ime za združitev teorij, ki niso stične med seboj; in ta teoretska nestičnost je tisto, kar proizvaja njihovo logično nekonsistentnost« (prav tam: 128).

Luhmannove teorije socialnih sistemov se ne da uvrstiti v nobeno od ponujenih kategorij, saj je »zelo eklektična v svojem eklekticismu« (prav tam: 165). Luhmann bi pritrdil Mertonovemu eklekticismu kot teoretskem generatorju večje pojasnjevalne moči s pomočjo različnih teoretskih možnosti. Zanj bi to pomenilo večje število možnosti za *intra-* in *inter-* relacijsko razmerje med sistemom in okoljem. Še drugače: več različnih teoretskih perspektiv ko vstopa v polje socialnih sistemov, več in bolj raznolikih komunikacijskih možnosti nastopa tako na lokalni ravni – med sistemom in njegovimi operacijami, kot na globalni ravni – med sistemom in okoljem. Hkrati pa bi kot veliki post-monist zavrnil Mertonov teoretski pluralizem, saj se po njegovem še takšno heterogeno raznolikost perspektiv da strogo logično nadzorovati.

Zavrnil bi Sandersonov minimalistični znanstveni ideal, saj ta ne obstaja an sich in *für sich*, temveč ima le pragmatično, funkcionalno vrednost – iščemo najboljši znanstveni model za povzetje kompleksnosti sodobne družbe v teoriji. Lahko sklepamo, da Luhmann na najbolj splošni ravni je teoretski eklektik, a da je sam pojem eklekticisma temeljno predrugačil. Eklekticism je po njegovem v jedru družbe in torej strogo metodološko pogojen. Teorija, ki ima pretenzije po konceptualizaciji sodobne družbe, ne more biti nič drugega kot eklektična.

Kaj pomeni biti eklektik?

Ugotovili smo torej, da je Luhmann svojevrsten eklektik, toda še zmeraj ostaja odprto vprašanje *Čemu?* Na katera spoznavnoteoretska vprašanja odgovarja eklektik Luhmann? Morda bi lahko ponudili interpretacijo Luhmannovega eklekticisma kot gole pragmatične operacije, ki nima posebnega spoznavnoteoretskega statusa. Njena pragmatičnost leži v tem, da je sposobna zadeti vse ravni prevzema – izbiro delov ali teorije, predrugačenje posamičnega koncepta – prav zato, ker za teorijo sistemov konceptualno deluje, kar pač deluje, in ker njenega poteka torej ni mogoče predvideti vnaprej, saj na različnih ravneh prihaja do več različnih vzročnih interakcij. Ta interpretacija bi se ujemala z Luhmannovo disjunktivno teorijo vzročnosti, kjer učinki šele kasneje in retroaktivno izoblikujejo svoje vzroke na podlagi svojih »eklektičnih« potreb. Toda, obenem je jasno, da to ne more povsem držati, kajti zakaj bi potem nekaterim konceptom Luhmann že *a priori* odrekel že možnost, da bi šli skozi pragmatično sito in se morda retroaktivno izkazali za teoretsko plodne? Ali z drugimi besedami: Luhmann je denimo skrajno alergičen na vse koncepcije na humanizmu temelječe družbe – z *apriorno* gotovostjo ve, da te v nobenem primeru ne bi mogle prestatii testa, saj je teorija socialnih sistemov po svojem bistvu antihumanistična. »Človeško bitje ni več merilo družbe. Ta ideja humanizma se ne more več nadaljevati. Kdo bi resno zagovarjal model družbe, utemeljen na človeku?« (Luhmann, 1995: 213)

Izkazalo se je torej, da v Luhmannovem primeru na vprašanje *Kaj pomeni biti eklektik?* ni mogoče odgovoriti definicijsko enoznačno, kot to počneta Merton, za katerega je eklekticizem sinonim za teoretski pluralizem, in Sanderson, za katerega je povezan z logično nekonsistentnostjo. Slednje pridobi svoj pravi teoretski smisel in pomen šele skozi postavitev v specifičen kontekst Luhmannovih teoretskih prizadevanj. Se pravi, kot bomo videli v nadaljevanju, za oznako »Luhmann, eklektik« tiči nihče drug kot Luhmann, kritik razsvetljenskega modela uma, ki poskuša s pomočjo eklekticizma razrešiti paradoks napredka razsvetljenskega uma. V osnovi je torej Luhmannov eklekticizem drugo ime za vrsto kritike razsvetljenstva. Monolitnosti razsvetljenskih predpostavk o uniformnosti racionalnega ustroja sveta se je po Luhmannu mogoče zoperstaviti zgolj z odprtjem metaspoznavnega horizonta različnih, med seboj nekompatibilnih, teoretskih metod, z eklekticizmom.

Sociološko (vedro) razsvetljenje

Sedaj lahko bolje razumemo perspektive, ki jih Husserl odpira in istočasno zapira. Um ni samokritičen zaradi svojega evropskega porekla, temveč če in samo če lahko preseže svoje lastno verjetje v realnost, kar pomeni, če preneha verovati vase ... Samokritični um je ironični um. To je um ciganov, ki se nenehno potepajo po Evropi. (Luhmann, 1997: 45–46)

Luhmannov teoretski eklekticizem, strogo vzet kot spoznavnoteoretski problem, pa odgovarja na specifična spoznavnoteoretska vprašanja: na problematiko statusa uma, ki se ne določa več na podlagi načela zadostnega razloga, teleološkega smotra in konsenzualnih resnic, temveč prek breztemeljnosti svojega lastnega početja, prek paradoksalnega izhodišča, da samorazvidnost načela protislovja ne pove ničesar več o umni strukturi sveta in je le še priča ujetosti znotraj lastnih mej.

Koncept ciganskega uma se vpisuje v Luhmannov zgodnji teoretski projekt sociološkega razsvetljenstva oz. t. i. vedrega razsvetljenstva – ciganski um vs. samoizpolnjujoča se umna prerokba razsvetljenskega projekta (po Möller, 2006: 187). Luhmann v knjigi s programskim naslovom *Soziologische Aufklärung* predlaga ponovni izum razsvetljenske tradicije: da bi se lahko uveljavilo pravo »sociološko razsvetljenje«, je najprej treba priznati, da um ni zmožen sam, na podlagi svojih kriterijev, utemeljiti nujnosti samodoločitve.⁵ Tako mu ostane le priznanje nakižnosti lastnih zakonov. Ni nujno, da bo razsvetljenski um, sledeč svojim lastnim zakonom nenehne akumulacije vednosti, tudi neposredno in imanentno iz sebe porodil višjo stopnjo razvoja v družbi. Dodajanje stopnjujoče se kompleksnosti na kompleksnost po Luhmannu rodi samo še večjo gmoto kompleksnosti, ki se izgublja v svoji lastni nediferenciranosti, saj relacije med elementi, ki vstopajo v

⁵ Mimogrede, podoben, a še podrobneje razdelan, argument najdemo že veliko prej, leta 1812, v Jacobijevih tekstih v okviru Spinozismusstreit.

tkivo vednosti, »ne morejo biti preprosto zunanje dodane elementom« (Luhmann, 2009: 134). Razsvetljenski um z nespremenljivimi formami vednosti pa ne pozna distinkcij na ravni selekcije materiala, ki vanj vstopa – zanj je ves material zunanji. Vse predružači enako, v skladu s svojo formo. Po Luhmannu tako razsvetljena metoda pelje natanko stran od napredka, v retardacijo teorije na predkonceptualno raven.

Vedro razsvetljenstvo je tako drugo ime za razsvetljenstvo, ki upošteva svoje lastne epistemološke omejitve. Idejo o samoreferenčnosti vednosti, ki se utemeljuje okrog lastnega spoznavnoteoretskega manka, svoje lastne slepe pege, bo Luhmann pozneje prenesel na teorijo socialnih sistemov, ki je tudi tesno povezana z eklektičnim monizmom. »Funkcionalna metoda pokaže, kako ni nujno, da je um edina rešitev za nek problem, ampak da obstajajo druge alternative, funkcionalni ekvivalenti« (Borsch, 2012: 138).

Morda idejo Luhmannovega sociološkega (vedrega) razsvetljenstva in njen spoznavnoteoretski pomen za poznejšo ontoepistemologijo socialnih sistemov še najprecizneje povzame njen največji nasprotnik – Jürgen Habermas: »Um, pojmovan v relaciji do biti, misli ali propozicije, je zamenjan s samoizboljšujočim se samovzdrževanjem sistema. /.../ Pod naslovom sistemske racionalnosti um, sedaj odpravljen kot iracionalnost, prevzame funkcijo skupka pogojev, ki omogočajo vzdrževanje sistema« (Habermas, 1987: 378). »Funkcionalistični um se izraža skozi ironično samozanikanje uma, ki je skrčen na redukcijo kompleksnosti – skrčen v tem smislu, da metabiološki referenčni okvir ne preseže logocentričnih omejitev metafizike, temveč jih spodkoplje« (prav tam, 379).

Habermasovi poudarki so jasni: Luhmannova teorija socialnih sistemov spodkoplje ontološke, metafizične temelje s svojo novo funkcionalistično sistemsko racionalnostjo. Teorija socialnih sistemov kot avtopoietičnih in samoreferenčnih sistemov torej implicira radikalno predrugačenje odnosa med epistemologijo in ontologijo – ena izmed največjih teoretskih konsekvenc teorije socialnih sistemov po Luhmannu leži v domeni epistemologije, »ki gre z roko v roki z izgubo vednosti, ki je zmožna najti končno oporo in zagotoviti korespondenco neposrednega ujemanja s svojim objektom« (Luhmann, 1995: 35).

4. Ontoepistemologija socialnih sistemov

Prevpraševanje teoretskega statusa Luhmannovega eklekticizma nas je po velikem ovinku pripeljalo do spoznavnoteoretskih problemov, ki so zaposlovali mladega Luhmanna, do t. i. projekta sociološkega razsvetljenstva. Ta je tesno povezan s kritiko reprezentacijske teorije resnice in umne smotrnosti. Namreč, če um ne poseduje več nobenega substancialnega temelja, s pomočjo katerega se utemeljuje, potem je zrcalna vez ujemanja med njim in substancialnimi razsežnostmi objektov prekinjena. Njegova smotrnost obtiči le še v priznanju lastne nesmotrno-

sti. Kot smo že napovedali, bodo Luhmannovi zgodnji teoretski zastavki našli svoje mesto znotraj poznejše teorije socialnih sistemov.⁶

Luhmannova monografija *Soziale Systeme* se zaključí s poglavjem o epistemologiji. Minimalna definicija epistemologije se po Luhmannu glasi: »opis sprejemljivih operacij za nek samoreferenčni sistem« (prav tam: 478). Sistem je torej tisti, ki s svojo procesualnostjo šele retroaktivno proizvede spoznavnoteoretske predpostavke, ki ga določajo. Na tem mestu si drznimo narediti primerjavo s Heglovo filozofsko metodo. Podobno kot Heglova filozofija tudi Luhmannovi socialni sistemi ne poznajo metode, ki bi jo od zunaj aplicirali na dano vsebino, temveč se razvijajo šele skupaj in preko nje: »Vse od Hegla je temeljno poznano dejstvo, da je socialno iz okolja znanosti izključeno z logiko, ki mora postulirati predmete, proste protislovja« (prav tam: 358).

Tako kot je Hegel kritiziral Kantove pogoje možnosti, češ, da se ni mogoče naučiti plavati, preden preprosto ne začnemo plavati, lahko analogno rečemo, da ni mogoče raziskati kantovskih čistih pogojev možnosti Luhmanne teorije socialnih sistemov, preden ne vstopimo vanjo. »Koncept samoreferencialnih sistemov mora voditi znanost in raziskovanje. To zahteva opustitev ontološke metafizike in apriornosti« (prav tam: 485). Luhmann torej vztraja pri prehodu iz apriornosti ontologije k operativni epistemologiji samoreferencialnih sistemov, ki po svoji notranji nujnosti proizvajajo svojo lastno sistemsko racionalnost, čeprav so breztemeljni – *grundlos*.

Semantika ontologije je za Luhmanna stvar preteklosti: družbenozgodovinsko posredovana konceptualna forma, ki odseva stratifikacijski družbeni kod; hierarhično kategorizacijo družbenih slojev glede na njihov ekonomski in dedni status. Visoka kultura aristokracije tako dobi svoj metafizični korelat v konceptu biti. Luhmann, nasprotno, zagovarja funkcionalno diferencialni družbeni kod – kategorizacijo družbenih slojev glede na prazno mesto funkcije, ki jo ti zasedejo v popolni ločitvi od svojega ekonomsko-dednega statusa. Njegov spoznavni korelat naj bi odsevala operativna epistemologija (delno povzeto po Rasch, 2012: 88).

Za misleca, kakršen je Luhmann, se zdi nekoliko nenavadno, celo vulgarno, da bi ontološke kategorije zavrnil na podlagi tega, kateri domnevni družbeni kod naj bi odsevale, oz. da bi sploh pristal na kakršnokoli metodo simetričnega zrcaljenja. Raziščimo podrobneje Luhmannov odnos do ontologije.

6 Borch ponudi lep kronološki pregled vseh Luhmannovih spoznavnoteoretskih faz, začenši s sociološkim razsvetljenstvom in debato s Habermasom pa do *Soziale Systeme*, ki označuje »začetek druge faze« (Borch, 2011: 14), oz. zrelega Luhmanna s konceptoma *autopoiesis* in komunikacija.

Luhmannova diáda Biti in Niča

Morda je najbolj priročen tekst za raziskavo te vrste *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), v katerem predstavi svojo »najbolj jedrnat predstavo o ontologiji« (prav tam: 85). Po Luhmannu ontologija operira s fundamentalnimi binarnimi opozicijami med *Sein und Nichtsein*, Bitjo in Nebitjo oz. Ničem. Kot pravi sam: »Ta distinkcija ima svojo neponovljivo verodostojnost v predpostavki, da samo Bit je in Nebiti ni« (prav tam: 895). Odtod sklepa na dualizem med subjektom in objektom. Subjekt v tej metafizični konstelaciji postane opazovalec velike Biti in njegova edina funkcija sestoji v tem, da producira zemljevide obstoječega – implicira objektivno in resnično ujemanje med kategorijami svoje zavesti in neposrednostjo realnosti. Na ta način, poudarja Luhmann, Bit dobi kvazi-normativni status, vsak pojav se diferencira v odnosu do pozitivnosti njenih zakonov. V tem smislu funkcija subjekta »ni v tem, da dvomi v Bit ali da zatrdi avtonomijo svojih lastnih operacij, temveč v tem, da proizvaja natančne, resnične reprezentacije sveta« (prav tam: 346).

Es gibt Systeme se v nasprotju z veliko ontologijo Biti postavlja kot izraz antireprezentacijske, antihumanistične in antiracionalistične slike sveta – na kar je bilo že večkrat opozorjeno v naši analizi. Luhmann sicer vztraja, da njegova apriorna ontologija difference med sistemom in okoljem, med samoreferencialno sistemsko racionalnostjo (znotrajsistemsko kompleksnostjo) in okoljem (zunajsistemsko kompleksnostjo), v katero se uvršča tudi človek,⁷ nima nobene ontološke zavezujočnosti. Toda, ali opustitev ontologije eksplicitno in nujno pomeni, da epistemološke izjave nimajo več ontoloških implicacij? Oglejmo si Luhmannov argument.

Luhmann ontoepistemolog

Vednost je le tisto, kar se kot vednost ve. Za Luhmanna vednosti ni onkraj paradoksa samonanašalnosti. Vednost je zatoj avtonomni samoreferencialni sistem. Obenem pa se mora slednji, da bi bil začetek sistema sploh možen, do vednosti že *apriori* pozicionirati, diferencirati v odnosu do predpostavke nepoznane in nespoznatne realnosti – okolja. Luhmann rad poudarja pozicijo vednosti v opoziciji do »realnosti, ki ostaja neznana« (Luhmann, 1991; 65). Realnost je torej zgolj negativno definirana kot tisto, kar ni vednost, obenem pa sama vednost do nje ne more nikoli dostopati. Kot poudarja Rasch, ima luhmannovska neznana in nespoznatna realnost status gole predpostavke, mentalne gimnastike, ki ponuja sočasno afirmacijo vednosti in realnosti, obenem, v isti sapi pa tako samo vednost kot tudi nas oropa za »vednost o realnosti«. Kako interpretirati to Luhmannovo potezo? Kot odkrito neo-kantovstvo? Morda pa Luhmannova poteza v prvi vrsti sploh »ni epistemološke, temveč ontološke narave.« (Rasch, 2012: 98)

7 Luhmann človeka, pisanega z velikim Č, oropa privilegiranega statusa spoznavnega subjekta. Dovoljeno mu je spoznavati, toda le ob upoštevanju omejitev, ki veljajo za vse sisteme: je le »sistem med sistemi« in spoznava na enak način kot množstvo drugih živih, psihičnih in socialnih sistemov.

Morda bi lahko ponudili manjkajoče premise za Raschev na hitro navržen sklep. Ne gre torej za to, da Luhmann na koncu svoje epistemologije socialnih sistemov zatrdi kantovski dualizem med *noumena* in *phainomena* in omejenost subjektivnih spoznavnoteoretskih zmožnosti. Odtod bi izhajal sklep o teoriji sistemov kot novem kvazi-transcendentalnem subjektu, ki je z očmi, uprtimi v svoje lastne operacije, oropan spoznanja *Ding an Sich*, do katere se *apriori* določa.⁸ Na tem mestu bi s pomočjo heglavskega konceptualnega aparata, ki ga je Luhmann dobro poznal, ponudili pozitivno vsebinsko določitev Luhmannove ontoepistemologije. Trdimo, da je cilj, ki ga Luhmann skozi ontoepistemologijo socialnih sistemov poskuša doseči, inhibicija nekdanjega mesta velike ontologije Biti s prazno predpostavko neznanen in nespoznatne realnosti; da »ne zanika pomebnosti realnega sveta, temveč primarne ontološke distinkcije med Bitjo in Nebitjo« (prav tam: 132–133).

Luhmannova poteza se v naši interpretaciji izkaže za skrajno minimalistično in smiselno:⁹ kot veliki nasprotnik ontologije in polnosti smisla, ki ga ta ponuja, teži k evakuaciji Biti v Spencer-Brownov »neoznačeni prostor« (prav tam: 145). Gre mu za izpraznjeno Bit – za Nič. Kot preberemo pri Luhmannu, so veliki koncepti sveta, realnosti in pomena oropani vseh diferenc, *differenzlos* v smislu, da vključujejo svojo lastno negacijo. (Luhmann, 1997: 94). Indiferentni do česa, bi se lahko vprašali? Če tvegamo heglavsko-luhmannovsko spekulacijo, do tega, da se določajo z ontološkega vidika bitne nadrejenosti, saj so an sich in *für sich* prepreženi s svojim neposrednim nasprotjem – z okoljem.

Spomnimo se ponovno Luhmannovega argumenta o ontologiji iz *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). Klasična metafizična ontologija, kakor jo sam dojema, postavlja normativni horizont Biti, do katerega je vsako odstopanje od zakonov Biti že izmeček, Nebit. Lahko bi rekli, da gre za prikaz »[p]armenidovske dogmatične tetike biti in antitetike nebiti, za tradicionalno asimetrijo biti nad ničem« (Simoniti, 2013: 133). Tisto, kar Luhmann naredi s svojo ontoepistemologijo, še enkrat poudarjamo, sestoji v minimalni gesti: da spodmakne tla veliki Biti tako, da vpelje semantiko negacije. To je nedvomno gesta, prevzeta iz heglavske logike. Hegel je dajal prednosti logiki pred ontologijo, saj je po njem le prva zmožna pokazati, da sta tako čista bit kot čisti nič pravzaprav enostavna enakost s samim seboj, popolna praznost, brezdoločnost in brezvsebinskost; nerazlikovanost v samem sebi, kar za seboj avtomatično potegne izgubo velikega metafizičnega začetka Biti pri tvorjenju sistemov. (Delno povzeto po Simoniti, 2013: 134.)

8 Ta interpretacija bi podprla Habermasovo diagnozo teorije socialnih sistemov kot poskusa vzpostavitve novega transcendentalnega subjekta, ki, oropan vsakršnih primesi subjektivnega idealizma, namesto slednjega ponuja hladen mehanizem sistemske racionalnosti.

9 Luhmannovo pojmovanje logike kot spoznavnoteoretske discipline je precej kompleksno. Na tem mestu lahko rečemo le, da je bil pristaš načela vključitve protislovja in da zanj paradoksi igrajo ključno vlogo pri »logični določitvi« samoreferencialnosti posameznega sistema: »Tudi protislovje ali paradoks imata pomen. To je edini način, na katerega se lahko vzpostavi logika« (Luhmann, 1995: 95)

Z bitjo in ničem začenjamo ravno zato, ker je to pač čisti in abstraktni začetek, ki nima več nobenega smisla. Obenem je treba biti pozoren: začetek Heglove logike morda res nič ne pomeni, toda obenem »imeni njegove nepomenskosti nista izbrani po naključju« (prav tam: 145). Res je sicer, da začenjamo z izpraznjenima kategorijama Biti in Niča, toda njuna nepomenskost se vpenja v poskus mišljenja nove metafizike, metafizike absolutne negativnosti – stare pojme je potrebno zapolniti z novo vsebino. Podobno pri Luhmannu začenjamo s sicer izpraznjenimi kategorijami vednosti in realnosti, sistema in okolja, ki se jih več ne drži madež parmenidovske tetike in antitetike, toda njihova substancialna nepomenskost se vpenja v poskus mišljenja nove metafizike, metafizike absolutne ontološke nedovršenosti – luhmannovski sistemi se nikoli ne morejo končati, kljub temu da so popolnoma oropani smisla. »Svet morda nima toliko smisla, da bi smel trajati večno, zato pa je dovolj nesmiseln, da se ne bo mogel nikoli končati« (Simoniti, 2017: 220).

Svet torej ni več obložen s polnostjo smisla velike okrogle biti, ni več metafizične ontologije, ki bi ga držala pokonci, obenem pa je Luhmannovih sistemskih operacij toliko, da se goli nesmisel generiranja intersubjektivnosti ne bo mogel nikoli končati. Socialni sistemi celo smrt oropajo njenega statusa velikega eksistencialnega mejnika. Kot pravi Luhmann: »Zavest ne more misliti zadnje misli. V pojmovanju smrti pride medij smisla v protislovje s samim seboj.« (Luhmann, 2000: 50) Ali pa: »Ne moremo zaključiti, lahko le priključimo« (Luhmann, 1993: 93). Luhmannovo ontoepistemologijo, dejstvo, da obstajajo sistemi – *Es gibt Systeme* –, ki interpretom povzroča glavobole, bi tako s pomočjo pričujoče interpretacije lahko mislili kot ontološko tezo: kot kategoriji Biti in Niča, drug ob drugem ležeča momenta, ki se utemljujeta v svoji zunanji brezodnosni abstrakciji, katera ne izraža nobenega odnosa vzročnosti in utemeljevanja več, a jo to še ne oropa pretenzije po občosti.

Kaj pomeni: biti ontoepistemolog?

Na koncu prehojene spoznavnoteoretske poti si zastavimo podobno vprašanje, kot si ga je Luhmann zastavil na začetku: Na kakšen način je mogoče kompleksno sodobno družbo dojemati kot enotnost? Z gotovostjo lahko rečemo, da se Luhmannova teorija na heterogenost sodobne družbe odziva s pomočjo operacije kontrole heterogenosti skozi pojme, *Komplexitätsreduktion*. Socialni sistemi izhajajo iz ontologije difference, ki vsakršen poskus samopostavitve polnosti biti oz. identitete spodkoplje z njenim notranjim prečnim negatom. Skratka, Luhmannovi socialni sistemi so breztemeljni, produkt čiste ontološke razlike, kar pa ne potegne za seboj relativizacije njihovih zakonov. Kot abstraktni in kontingentni zmorejo izrekati občeveljavane sodbe o sodobni družbi kot stičišču interakcij med najrazličnejšimi družbenimi kodi – moralnimi, znanstvenimi, religijskimi itd.

Toda kaj je tisto, kar izrekajo? Lyotardevsko postmoderno stanje? Dejstvo, da se je na večkompleksnost sodobne družbe treba odzvati z bolj razgibano in kreativno

kombinatoriko iskanja rešitev? Do tod bi Luhmann bil še eden izmed mnogih postmodernih teoretikov, ki bolj ali manj teoretsko uspešno rešuje lyotardovski »konec velikih zgodb«. Toda tisto, kar ga rešuje postmodernega žanra in kar vzbuja veliko teoretsko pozornost, je natanko njegova zavezanost »nesmotrnemu smotru«, izrekanju nujnosti iz mesta čiste kontingence. Luhmannova teorija torej ni relativistična, je vse prej stroga znanstvena ontologija, ki iz mesta lastne neutemeljenosti izreka svoj »poslednjo« veliko metafizično metanaracijo. Ontoepistemologija za Luhmanna je nova metafizika brez dogmatične prtljage.

Pravo vprašanje se torej glasi: Katera je tista metafizika, ki jo izreka, oz. za kakšno metafiziko gre? Na vprašanje bi lahko poskusili odgovoriti takole: gre za metafiziko, ki ne temelji na monolitnem substratu globinske fizike elementarnih delcev, temveč je svoje »delce« sposobna proizvesti iz mesta čiste samonanašalnosti. Gre torej za metafiziko imanentnih pojmov, ki se samodoločajo v skladu s svojo lastno logiko. James Kreines, sodobni interpret Hegla, je tej teoretski poziciji nadel ime »pojmovni realizem«. Kreinesova teza je v tem, da »brezsubstancialnost samodoločitve« še ne pomeni izgube njene zakonodajalnosti. (Kreines, 2015: 22) Natanko v tem bi naj bila Heglova tretja pot med logičnim indifirentizmom in metafizičnim fundamentalizmom: v utemeljitvi zakonodajalnosti občega iz pozicije čiste breztemeljnosti.

Pri Luhmannu smo soočeni s podobno spoznavnoteoretsko situacijo. Tudi Luhmann išče možnost poenotenja percepcije kompleksne družbe iz pozicije »konca« logike in ontologije. Kot odgovor vpelje tretjo pot med klasičnim logičnim pozitivizmom in binarizmom Biti in Nebiti – torej ontoepistemologijo socialnih sistemov, katerih zakoni so normativni navkljub svoji brezsubstancialnosti.

Kaj pa, če nam luhmannovska ontoepistemologija sporoča, da se s prehodom od reprezentacijske v antireprezentacijsko sliko sveta ne spremenijo zgolj znanstvene predpostavke o naravi sveta – njegova epistemologija –, temveč se spremeni tudi sam način danosti empirije – njegova ontologija? Da imamo opravka z naravo, ki ni več smotrna, a zato iz tega še ne sledi, da bi moralo priti do inhibicije običih sodb? Če, rečeno luhmannovsko, med naravo in vednostjo ni več reprezentacijske komenzurabilnosti, temveč le ontološko asimetrična vez resnice, potem ni več nobenega zadostnega razloga, ki bi nam preprečeval misliti občost sredi ontološko heterogenega in luknjičavega sveta.

5. Zaključek

V članku smo zasledovali Luhmannove teoretske zastavke o razmerju med epistemologijo in ontologijo s posebnim poudarkom na teoriji socialnih sistemov. Naša teza je bila, da je Luhmannovo zavračanje velikih ontoloških vprašanj in prehod k epistemologiji sistemske racionalnosti mogoče interpretirati kot zadnji ontološki poskus mišljenja nesmotrnega, de-ontologiziranega sveta. Ugotovili smo, da je tisto, kar Luhmannovo teorijo socialnih sistemov ločuje od »še ene izmed postmodernih teorij«, njena pretenzija po utemeljitvi normativnosti po koncu substancialnega temelja vednosti. Luhmann se torej ne odpove vednosti, pač pa vidi prav v odpovedi načelu neprotislovnosti edino možnost izoblikovanja nove teorije vednosti.

Luhmann's Theory of Knowledge An Outline of the Ontoepistemology of Social Systems

The article investigates the German thinker Niklas Luhmann's theory of knowledge. We follow the development of his epistemological conceptions from his early project on sociological enlightenment to the late phase of his social systems theory. In the early period of his theoretical endeavor, Luhmann offers a critique of the Enlightenment model of reason, which is based on the teleological necessity of progress and immutability of its laws. In the later period, Luhmann develops the ontoepistemology of social systems and succeeds in fully justifying the importance of the groundlessness of all knowledge and provides some suggestions as to how it is still possible – despite the postmodern condition – to make binding and universal judgments.

Keywords: social systems, theory of knowledge, ontoepistemology, groundlessness, eclecticism

Literatura

- Borch, C. (2011). *Niklas Luhmann*. New York: Routledge.
- Borch, C. (2012). »Functional Eclecticism: On Luhmann's Style of Theorizing«. *Revue internationale de philosophie*, 259, str. 123–142.
- Christis, J. (2001). »Luhmann's theory of knowledge: beyond realism and constructivism?«. *Soziale Systeme*, 2, str. 328–349.
- Habermas, J. (1987). »Excursus on Luhmann's Appropriation of the Philosophy of the Subject through Systems Theory«. V *The Philosophical Discourse of Modernity*, Massachutes: Massachutes University Press, str. 368–386.
- Luhmann, N. (1991). »The cognitive program of constructivism and a reality that reamins unknown«. V Khron, W. in Nowotny, H. (ur.), *Selforganization: Portrait of a scientific revolution*, Kluwer: Dordrecht, str. 64–85.
- Luhmann, N. (1995). *Social systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2009). *Soziologische Aufklärung*. Wiesbaden: Springer.
- Möller, H. G. (2006). *Luhmann explained: From Souls to Systems*. Illinois: Carus Publishing Company.
- Nassehi, A. in Kneer, G. (1993). *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung*. München: Fink.
- Nassehi, A. in Nollmann, G. (2004). »Einleitung: Wozu ein Theorienvergleich?«. V *Bordieu und Luhmann: Ein Theorienvergleich*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nassehi, A. (2012). »What Exists between Realism and Constructivism«. *Constructivist Foundations*, 8, str. 14–18. Dostopno na: <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/8/1/005.scholl> [20. 4. 2017].
- Kreines, J. (2015). *Reason in the world: Hegel's metaphysics and its philosophical appeal*. Oxford: Oxford University Press.
- Rasch, W. (2012). »Luhmann's Ontology«. *Revue internationale de philosophie*, 259, str. 85–104.
- Riegler, A. in Scholl, A. (2012). »Luhmann and the Sociological Turn in Constructivism«. *Constructivist Foundations*, 8, str. 1–4. Dostopno na: <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/8/1/001.riegler> [20. 4. 2017].

Scholl, A. (2012). »Between Realism and Constructivism?: Luhmann's Ambivalent Epistemological Standpoint«. *Constructivist Foundations*, 8, str. 5–18. Dostopno na: <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/8/1/005.scholl> [20. 4. 2017].

Simoniti, J. (2013). »Zakaj je nič in ne raje bit«. *Problemi*, 3-4, str. 133–171.

Simoniti, J. (2017). »Sto aforizmov«. *Problemi*, 1-2, str. 211–222.

Viskovatoff, A. (1999). »Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social Systems«. *Philosophy of the Social Sciences*, 29, str. 481–516.

Wagner, G. (2012). »Function and Causality«. *Revue internationale de philosophie*, 259, str. 35–53.