

## СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

*Никлас Луман*

### **«Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества\***

#### **От переводчика**

Никлас Луман все годы своей профессуры провел в одном университете. В 1968 году, занимая кафедру общей социологии и социологии права только что открытого Билефельдского университета, он произнес знаменитую речь «Социологическое просвещение», которая не только стала программой новой социологии Лумана, основанной на теории систем, но и дала название многотомной серии его трудов. В 1993 году, выходя в отставку, он произнес прощальную речь, которая менее всего походила на подведение итогов. По существу, она стала программным документом нового этапа в идейной эволюции Лумана и может служить введением ко всем его теоретическим публикациям 90-х годов.

#### **I**

С самого своего возникновения социология пыталась реагировать на два очень разных вопроса: «Что происходит?»<sup>\*\*</sup> и «Что за этим кроется?». Трудно сохранять единство дисциплины, когда вопросы столь различны. Иногда (прежде всего в конце 60-х гг.) полемика между теми, кто стремится поставить во главу угла либо один из этих вопросов, либо другой, становилась настолько острой, что угрожала существованию социологии как особой отрасли науки. В Германии она широко известна как «спор о позитивизме»<sup>1</sup>. Однако и в США задавался вопрос, не получится ли теперь так, что все производство теорий в социологии будет расколото в зависимости от того, создают ли их «инсайдеры» или «аутсайдеры»<sup>2</sup>.

Теперь-то все эти чересчур резкие формулировки и полемические аргументы – вчерашний снег, к тому же порядком подтаявший, а соответствующие тексты уже читают одни лишь историки. Да и пример Юргена Хабермаса показывает, что полемика – не лучший способ представить публике свою теорию. Существует, однако, опасность, что такое быстрое развитие, связанное с интеллектуальным и политико-экономическим крушением марксизма, приведет и к забвению той теоретической проблемы, которая с самого начала наложила свой отпечаток на социологию, и что забудется напряженное отношение между вопросами «что происходит?» и «что за этим кроется?».

Их различие позволяло социологии опереться на широко распространенную культуру подозрения мотивов. Например, можно восторгаться китайской живописью, элегантностью рисунка и растворением очертаний в облаках и тумане. Но можно также установить, что облака на картинах всегда бывают помещены там, где требуется скрыть, что китайцы не владеют центральной перспективой. Однако универсализация подозрений

\* Перевод выполнен по отдельному изданию доклада в серии «Bielefelder Universitätsgespräche und Vorträge»: Luhmann N. «Was ist der Fall?» und «Was steckt dahinter?» Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefeld, 1993. S. 4-24.

\*\* Эта формулировка восходит к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна («Die Welt ist alles, was der Fall ist»). Критическое обсуждение этого варианта перевода не привело пока к более удовлетворительным формулировкам. См. публикацию В. Руднева: Логико-философский трактат с параллельным философско-семиотическим комментарием // Логос. 1999. № 1 (11). С. 103-105. – *Прим.перев.*

<sup>1</sup> См. резюмирующую и тенденциозную, включая Введение к тому, книгу: Theodor W. Adorno et. al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1969.

<sup>2</sup> См.: Robert K. Merton. Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge // American Journal of Sociology. 1972. Vol. 78. P. 9-47.

относительно мотивов, превращение их в общую установку отнимает у этого жеста критическую, просвещенческую релевантность. Такого рода вопросы стали обычным делом. Может быть, характерное для современной социологии истощение связано именно с этим отказом от напряжения. Позволено почти все – коль скоро можно сделать отсылку к чему-то внешнему. А это возможно, потому что есть печатный станок и отсутствующее можно трактовать как присутствующее\*.

Фабрика проектов эмпирических исследований продолжает работать, исходя из предпосылки, что, благодаря обращению к реальности, можно решить, что истинно, а что неистинно. Тем самым добываются деньги и рабочие места для продолжения исследований. Критическая социология продолжает считать, что она удалась, а общество не удалось. Общество и критика взаимно экстернализируются. Теоретические дискуссии имеют место – хотя преимущественно это происходит под знаком постмодерна, иначе говоря, тут хватаются за существовавшие в прошлом позиции, которые нельзя изменить, но по отношению к которым можно дистанцироваться через их интерпретацию. То же самое относится и к вниманию, какое по-прежнему привлекают к себе пятизвездные герои дисциплины, ее классики. Авторы становятся классиками, если установлено, что то, что они написали, не может быть правильным, ведь тогда приходится искать какое-то иное основание, чтобы заниматься ими, а таковым может быть лишь то, что ими занимаются другие. Вместо того чтобы искать подтверждения во внешнем мире, экстернализацию совершают относительно прошлого, которое нельзя изменить, а можно еще только интерпретировать\*\*. Здесь особенно ясно видно, что (и как именно) прошлое тоже служит экстернализации: отсутствующие доминируют над присутствующими. Не заметить, хотя бы попутно, что сказанное тобою можно найти уже у классиков, и не выказать тем самым уважения к экзегетам, значит подставить себя под огонь критики.

В этой триаде, где эмпирия соотносит себя с внешним миром, критика – с самодостоверностью, а теоретические дискуссии – с прошлым, исчезает единство дисциплины. И, конечно, никто не решается вновь возвестить о нем как о Троице. Игра внутренней исследовательской свободы и (весьма различных) внешних референтов устанавливается сама собой. Сплошь и рядом считается само собой разумеющимся отказ от единства воззрения на мир, от единства описания общества, в каковом обществе само описание принимает участие\*\*\*, от единства притязаний дисциплины. Быть может, это действительно оправдано и даже неизбежно. Но следует ли в силу этого отказываться также и от того различия, которое когда-то определяло единство дисциплины, т.е. от различия вопросов «что происходит?» и «что за этим кроется?»?

Быть может, трудно реставрировать данное различие. Но если это не получается, то следовало бы знать, по меньшей мере: почему не получается.

Обрести единство через различие, обрести единство как единство различия – это кажется парадоксальной теоретической программой, но именно так и задумано. Различное есть одно и то же – в этом состоит наш исходный парадокс. Но на этом нельзя останавливаться. Парадоксы, как говорят логики, должны быть «развернуты». Они должны быть разняты в различиях, обе стороны которых могут быть

---

\* Присутствие есть телесное присутствие (Луман издавна следует И.Гофману). Взаимодействие присутствующих – малая социальная система (интеракция). Социокультурная эволюция связана с развитием средств коммуникации. Книгопечатание позволяет коммуницировать с более обширной аудиторией, не только с теми, кто присутствует телесно. – *Прим.перев.*

\*\* По Луману, аутопойетические (самопроизводящиеся) системы сталкиваются с проблемой тавтологии и парадокса, поскольку каждая операция системы отсылает к другой операции той же системы, т.е. система отсылается на себя самое. Размыкание этой замкнутости на себя не может происходить двояким образом: через обращение системы к своей истории или через обращение к своему окружающему миру как чему-то такому, что не содержит операций системы. Экстернализация относительно прошлого – это, так сказать, «запрещенный прием», смешение жанров. – *Прим.перев.*

\*\*\* Иными словами, социология – это коммуникация, и как таковая она происходит в обществе. Социология – это самописание общества, а не описание общества кем-то или чем-то, что находится вне его. – *Прим.перев.*

маркированы, т.е. идентифицированы. Так как парадокс лишь мерцает в себе, но как таковой не способен ничего породить, он должен быть заменен чем-то другим, а именно некоторым различием. Правда, различие может быть всякий момент репарадоксировано, если будет задан вопрос о его единстве\*. Однако делать этого не следует, если при помощи принятого различия удастся наработать удовлетворительные результаты. Нужно только *смочь* – а ни о чем ином и не говорит отсылка к парадоксу как конечной формуле всех наблюдений и описаний. Нужно только *смочь* и, прежде всего, – именно тогда, когда использованное до сих пор различие больше не удовлетворяет и должно быть заменено на другое. «Парадокс», следовательно, это некая формула функции, прагматичное понятие, дающее побудительный или тормозящий толчок в операциях ориентированного на теории исследования. Чисто практически оно служит, чтобы нагнать страху на себя и на других, без которого не обрести мужества предлагать глубинные изменения в теории. Вопрос о единстве различия может быть поставлен лишь при помощи другого различия, которое тогда, конечно, на момент его использования, должно сделать невидимым свой собственный парадокс.

Если посмотреть на имеющиеся публикации, на «состояние исследований», то эти рассуждения вовсе не новы. Правда, в повседневном применении методологий все еще можно обнаружить представление, будто включение парадоксов в теоретические конструкции логически несерьезно. До сих пор еще находит горячее одобрение и тезис Канта, что появление антиномий предвещает конец метафизики. Но существует, однако же, в теологии и риторике (а также, впрочем, и в эстетике) и длительная традиция рационального использования парадоксов. В ретроспективе мы видим, например, что в средневековой технике вопрошания наличествовал вызванный вопросом, разнятый речью и ответной речью на противоположные утверждения (социально развернутый) парадокс, изображение и разрешение которого предполагало, однако, речевую коммуникацию и решающую компетенцию учителя (авторитет); с точки зрения социологии мы можем предположить, что конец этой традиции положило книгопечатание<sup>3</sup>. После этого, в особенности в скептическом XVI в., парадокс снова открыли как форму, но ввиду того, что усилия тогда были сосредоточены на создании математико-экспериментальной науки, парадоксы еще могли быть обнаружены только в риторике и в поэзии<sup>4</sup>. В то время сюда еще включались такие сферы поведения, как общение или любовь (ввиду того, что она производит прекрасную видимость); с другой стороны, серьезное, прежде всего «разумное», поведение отсюда исключалось. Тем самым разум был предоставлен своим собственным трудностям обоснования и, в конце концов, пал их жертвой. Лишь когда становится все более настоятельным именно вопрос о разуме разума, открывается новая страница этой истории, и современные исследования, кажется, больше и больше уделяют внимания теме парадоксальности<sup>5</sup>.

\* Когда мы имеем дело с различием, то можем сосредоточиться либо на том, какие разные стороны у него есть, а можем задать вопрос, сторонами чего они являются. Это «нечто» есть «единство различия», а парадокс состоит в том, что противоположные стороны суть стороны именно этого единства и в этом смысле – одно и то же. Так, истина и ложь суть стороны знания, т.е. и то, и другое есть знание, и т.п.

<sup>3</sup> См.: *Ong Walter J. Ramus: Method, and the Decay of Dialog: From the Art of Discourse to the Art of Reason.* Cambridge, Mass., 1958. Новая публикация: New York, 1979.

<sup>4</sup> О связи проблематики парадокса с упадком техники вопрошания см. специально: *Malloch A.E. The Technuque and Function of the Renaissance Paradox // Studies in Philology.* № 53 (1956). P. 191-203. См. далее следующие примеры, которые мы находим в литературе того времени: *Lando Ortensio. Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere...*, Vinegia, 1545. Его же: *Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta, in tre orationi distinta.* Б.м., б.г. (вероятно, год тот же самый); *Donne John. Paradoxes and Problems / Ed by Helen Peters.* Oxford, 1980. Здесь явна намеренная провокация, цель которой – творческое разрешение. См. об этом: *McCanless Michael. Paradox in Donne, Studies in the Renaissance* 13 (1966). P. 266-287. См. далее обстоятельную монографию: *Colie Rosalind L. Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox.* Princeton, N.J., 1966.

<sup>5</sup> См. лишь некоторые примеры: *George Spencer Brown. Laws of Form* (1969), цит. по новой публикации: New York, 1979; *Lars Löfgren. Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox // International*

## II

Вооружившись этой информацией о работе с парадоксами, мы возвращаемся к социологии. Различение вопросов «что происходит?» и «что за этим кроется?» мы рассматриваем как такое различие, которое до сих пор позволяло социологии не рефлексировать свое единство, т.е. именно единство этого различения. Но как же работали до сих пор, с каким результатом и с какими издержками, чтобы иметь возможность обращаться к *обоим* вопросам, не сводя их к одному (это и был бы парадокс)? То, что здесь были найдены различные решения, показывает плодотворность этой формы развертывания парадоксальности. Но отсюда, конечно, не следует, что однажды – может быть, уже сегодня – эти возможности не будут исчерпаны.

Первый, имевший, безусловно, наибольшие последствия опыт удвоения вопроса «что происходит?» за счет вопроса «что за этим кроется?» принадлежит, как известно, Карлу Марксу. На самом деле основание для свободных цен на зерно – не ожидаемое снижение цен на хлеб, как утверждают Пиль и Кобден, но, как выводит из своей теории Маркс, связанная с этим возможность снижения заработной платы.

До Маркса национальная экономия была естественной наукой о рациональном человеческом поведении в ситуации хозяйствования; да и сегодня, с помощью математических моделей или теорий рационального выбора она преследует сходные цели, стараясь получить прочное базовое знание в этой области. Маркс ставит вопрос: чье знание это знание? И другой: каким образом знающий приходит к тому, чтобы поверить в свое знание и не видеть того, что нельзя видеть посредством этого знания? Знанию дается новая формулировка: оно является идеологией, а основание незнания усматривается в том, что иначе капиталисту зримо предстанет его гибель (мы бы предпочли сформулировать это по-другому: иначе ему наглядно предстанет парадоксальность того, что выживание и рост в условиях рынка ведут к саморазрушению). Маркс тогда сформулировал это посредством (по тем временам нового) понятия диалектики, изготовленного Кантом и Гегелем<sup>6</sup>. Даже если сегодня уже не соглашаются с теми понятийными решениями, которые здесь необходимы, близость к парадоксу всей его теоретической программы остается впечатляющей. При всех заслугах критики капитализма, никто так и не удосужился объяснить, почему же все-таки он вообще функционирует. (Интерес к этому вопросу был объявлен «аффирмативным» и как таковой – подвергнут критике.) И кроме того, критическая программа наследников Маркса ввиду развития так называемого «капиталистического» хозяйственного строя вновь возвращает нас к вопросу, действительно ли различие роста и разрушения есть именно то различие, которое и нужно выбрать, чтобы одновременно и видеть, и не видеть парадоксальность системы общества. А если это так, то, пожалуй, скорее экологические, нежели экономические проблемы окажутся решающими, т.е. обеспечат единство роста и разрушения.

---

Journal of General Systems № 4 (1978). P. 243-253; он же. Unfoldement of Self-Reference in Loggic and in Computer Science // Proceedings of the 5<sup>th</sup> Scandinavian Logic Symposium. Aalborg, 1979. P. 205-229; Klaus Krippendorf. Paradox and Information, in: Brenda Dervin / Melvin J. Voigt (Eds.). Progress in Communication Sciences 5 (1984). P. 45-71; Nicholas Rescher. The Strife of Systems: An Essay on Grounds and Implications of Philosophical Diversity. Pittsburgh, 1985; Hilary Lawson, Reflexivity: The Post-Modern Predicament. London, 1985; Rino Genovese (Ed.). Figure del paradosso: Filosofia e teoria dei sistemi 2. Napoli, 1992. См. также целый ряд статей в кн.: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer. Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie. Frankfurt/M, 1991. Общая тенденция этих работ – исходить из операций, производящих системы, и, следовательно, рассматривать наблюдения и описания как операции особого рода, которые могут быть как бы отклонены, но не заблокированы парадоксальностью.

<sup>6</sup> Фоном старого понятия диалектики была *парадоксальность* иного рода, парадоксальность тождественности и нетождественности в понятии формы (eidos, впоследствии génos) у Платона. См. исходный пункт в «Софисте», 253 D. (Должно быть исключено, чтобы то же самое было иным или иное тем же самым – и это несмотря на крайнюю абстрактность идентифицирующих концептов.) [Ср. в русском переводе С.А. Ананьина: «Различать все по родам и не принимать один и тот же вид за иной или иной за тот же самый – неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 324.)]

Поскольку речь идет о теории столь высокого ранга, удивляет то мужество, с каким эпигоны Маркса пытаются выйти из затруднений посредством все более и более слабых концептов, которые вводились ими впоследствии. Сказанное относится не только к преобразованию теории Маркса в социальную философию и экономическую программу, но прежде всего к близким ей исследовательским направлениям в социальной науке. Так, например, представители американского движения «Critical Legal Studies»<sup>\*</sup> уверены, что за формальностью правовых понятий (например, «due process»<sup>\*\*</sup>) им удалось открыть содержательные интересы, которые, однако, они уже не пытаются инкорпорировать в социальную теорию. Критическая поза избавляет от необходимости показывать какой-то свой собственный интерес. От имени Разума говорится об ущербности общества. (Но стоит ли для этого использовать слова столь высокие?) А социология науки (в основном, британская) даже решается на тривиальное утверждение, что борьба за правильную теорию прикрывает интерес, состоящий в утверждении своей собственной теории. То же самое говорится и о научных исследованиях, причем даже и именно о таких, которые, как считают их авторы, защищены «эмпирией» от вируса «идеологии»<sup>7</sup>.

Исчерпание этой, связанной с «диалектикой», возможности построения и обоснования теории обнаруживается уже в «Диалектике Просвещения»<sup>8</sup>. Ибо диалектика в современном (Кант / Гегель, Маркс) смысле требует движения через отрицание (будь то даже «имманентная критика»), которая находит свое позитивное завершение в чем-то, что может быть утверждаемо. Однако это становится все труднее, как можно видеть на примере социологии музыки Адорно (упор на Шенберга) и на примере «этики дискурса», давно уже не соразмерной этой проблеме диалектики (именно поэтому она может еще предлагать себя в качестве только «этики»). Также и привычные, ничего уже не означающие отсылки к «капитализму» или «буржуазному обществу» позволяют увидеть, что этот контекст теории общества утратил всякую форму, в которой его сегодня можно было бы представить.

Совсем другой концепт обнаруживается у Эмиля Дюркгейма, прежде всего в его диссертации «О разделении общественного труда» (1893) и в исследовании о самоубийстве (1897). Факты показывают увеличение «аномии», в том смысле, что люди недостаточно придерживаются норм и ценностных представлений, опосредствованных обществом, а, кроме того, обнаруживаются проблемы с традиционными формами моральной солидарности, которые уже Адаму Смиту давали повод задаваться вопросом о совместимости морали и современного хозяйства, основанного на разделении труда (commercial society<sup>\*\*\*</sup>). За этим кроется изменение формы дифференциации общества, переход от сегментарной к функциональной («основанной на разделении труда») дифференциации. Этим изменением объясняется то, что автоматически («механически») запечатлевающееся в индивидуальном сознании моральное согласие распадается и для моральной ре-интеграции оказываются нужны другие формы солидарности. Дюркгейм имеет в виду «органическую» солидарность, то есть моральные представления, которые перекрывают различия, оккупирующие ту часть индивидуального сознания, которая имеет дело с общим (conscience collective<sup>\*\*\*\*</sup>). Таким образом также и общества, основанные на разделении труда, могли бы выработать пусть не одинаковые, но хотя бы взаимодополнительные ожидания и гарантировать их общественно, т.е. морально.

Эта теория также была затем неоднократно переформулирована, отчасти в более абстрактной форме. Например, Толкот Парсонс исходит из того, что имеется общий эволюционный закон, согласно которому на увеличение дифференциации общество

\* Критические исследования в области права (англ.). – Прим.перев.

\*\* Должным образом организованный и совершаемый процесс (англ.). – Прим.перев.

<sup>7</sup> См., напр: Dana Bramel, Ronal Friend. Hawthorne, the Myth of the Docile Worker, and Class Bias in Psychology // American Psychologist. 1981. Vol. 36. P. 867-878.

<sup>8</sup> См.: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklärung (1947). Цит. по: Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

\*\*\* Торгового общества (англ.). – Прим.перев.

\*\*\*\* Коллективное сознание (фр.). – Прим.перев.

реагирует увеличением генерализации символических (т.е. общепринятых) ценностных представлений, благодаря которым единство системы все-таки может быть еще продемонстрировано<sup>9</sup>. Примечательно в этом смещении формулировок прежде всего более точное указание на различие уровней, лежащее в основе проблематизации. Если Дюркгейм еще видел себя обязанным также и морально взыскать требуемую органическую солидарность<sup>10</sup>, если Маркс оставляет открытым вопрос о том, следует ли дожидаться революции, которую можно предвидеть, или же нужно ей активно содействовать и ее вызывать, то в социологии Парсонса такое повторное введение познания в общество как цель политического действия не предусмотрено. То, что «за этим кроется», продолжает за этим скрываться, только социальные отношения интерпретируются теперь по-другому. Больше никаких «одиннадцатых тезисов»!

Третий пример мы берем из так называемых эмпирических исследований, которые сегодня проводятся со всем профессиональным искусством, составляют главную часть исследовательской работы в социологии и методологически оправдывают притязание дисциплины на научность. Здесь прежде всего статистический анализ данных, полученных, собственно специально для этого анализа, ведет к познавательным результатам, которые можно получить лишь таким путем: к открытию, как можно было бы сказать вместе с Паулем Лазарсфельдом, «латентных структур»<sup>11</sup>. Здесь тоже есть факты, репрезентированные «сырыми данными», а есть потусторонний мир связей, который можно сделать видимым только посредством анализа данных. Такой подход сам себя называет «эмпирическим», поскольку здесь предполагается, что на обоих уровнях можно продемонстрировать реальность и исключить ложные предпосылки. Претензия заключается, стало быть, в том, чтобы суметь доказать как факт то, что кроется, тогда как в других случаях речь, скорее, шла о том, чтобы интерпретировать общественное значение фактов в свете того, что за ними кроется.

Это различие отражается и в том, как результаты исследования сопряжены с обществом. Теории Маркса и Дюркгейма были прямо нацелены на объект «общество»<sup>12</sup>. Напротив, эмпирические исследования могут начинаться без теории общества и завершать свои проекты тоже без теории общества. Как представляется исследователям-эмпирикам, они занимаются свободными от идеологии исследованиями. Но, по меньшей мере, в одном отношении общественно-политические следствия все-таки снова и снова ускользают от них. В эмпирическом исследовании сравнительно легко, причем легко именно без теоретического задания, установить неравномерное распределение в данных, например: соответственно стратификации, полу, расе, возрасту, поколению и т.д., – в том, что касается: доступа к вождельным рабочим местам, более высокоценному образованию, более высокому доходу, юридическим консультациям и судам, т.е. к шансам, предлагаемым различными функциональными системами. Тем самым постоянно разоблачаются механизмы неравного распределения в обществе, которые слишком явным, неоспоримым образом противоречат общепринятому требованию равенства. Этот контраст между

<sup>9</sup> См., напр.: [T. Parsons.] *Comparative Studies and Evolutionary Change* // Talcott Parsons. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. N. Y.: The Free Press, 1977. P. 279-320.

<sup>10</sup> «Mais ce à quoi la réflexion peut et doit servir, c'est à marquer le but qu'il faut atteindre. C'est que nous avons essayé de faire», – говорится в конце «О разделении общественного труда». Цит. по 2-му изд., 1930 г., 9-я перепечатка 1973 г. P. 406. [«Рефлексия же может и должна послужить тому, чтобы наметить цель, которой надо достигнуть. Именно это мы и попытались сделать». Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 380. – *Прим.перев.*] См. об этом также: Gerhard Wagner. *Emile Durkheim und Ferdinand de Saussure – Einige Bemerkungen zum Problem sozialer Ordnung* // *Zeitschrift für Soziologie*. 1990. Jg. 19. S. 13-25.

<sup>11</sup> В методологии [эмпирических социологических исследований] у этого понятия более узкий смысл. Там речь идет о «latent structure analysis» [«латентно-структурном анализе»] как подходе, связанном с дихотомическим членением переменных.

<sup>12</sup> См. об этом критические рассуждения: Friedrich H. Tenbruck. *Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie* // *Zeitschrift für Soziologie*. 1981. Jg. 10. S. 333-350. См. то же в: F. H. Tenbruck. *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: Der Fall der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989. S. 187-211.

однозначной ценностью и однозначным миром фактов до известной степени делает излишним вопрос «что за этим кроется?». Можно удовлетвориться грубыми допущениями о влиянии малых клик или господствующих классов, которые все оборачивают себе на пользу. И можно затем прямо, независимо от правильности такого объяснения, перейти к моральным и политическим призывам. Как известно, не безрезультатным.

От Маркса и вплоть до Дюркгейма, да, впрочем, и впоследствии, продолжали (причем на обоих уровнях, которые здесь обсуждаются) совершенно непосредственно верить в то, что этический долг ученого – содействовать благу человечества. И если сегодня постулируется этика науки, то это прежде всего признак того, что такая вера в этический долг уже не самоочевидна. Здесь, возможно, дело в том, что не удастся разработать удовлетворительную этическую теорию и добиться согласия относительно ее критериев, но прежде всего, пожалуй, этой самоочевидности больше нет потому, что высокая сложность, каузальная необозримость, неизбежные риски решения и проблема того, как поступать с людьми, которые сами не знают, как с самими собой поступать, – все это сопротивляется как регулированию, основанному на науке, так и этическому регулированию. Но потому пропадает также связующее звено, которое позволяло переводить фоновое знание в практические или приближенные к практике предложения.

### III

Анализ, проведенный на довольно значимых примерах, позволяет нам сформулировать следующую проблему: как и зачем знание о том, что скрывается, вводят обратно в общественный мир фактов? Современный научный этос не склонен усматривать здесь тайное знание и использовать семантическую фигуру тайны, чтобы признать и отклонить вопрос о смысле сокрытого мира как двойника этого мира фактов<sup>13</sup>. Различие двух вопросов: «что происходит?» и «что за этим кроется?» нуждается в единстве. «Оно образует диалектическую проблему», как сформулировали бы это в определенной философской теоретической традиции. Но и независимо от этого нельзя игнорировать, что социология стремится не просто оставить различие уровней, как есть, в состоянии различности, но тем или иным образом привести само различие обратно, к одной из его сторон, на уровень фактов.

Что касается этой проблемы, то в наши дни социология тут больше не одинока. Конечно, вопрос заостряется из-за того, что в данном случае проблема касается системы общества. Но и математика, и физика, и лингвистика, даже философия (мы называем только некоторые дисциплины) ставят вопрос, что происходит с миром, когда у него появляется наблюдатель.

Например, в этот вопрос упирается математическое исчисление, посредством которого Спенсер Браун реконструирует арифметику и булеву алгебру<sup>14</sup>. Речь идет об исчислении, которое маркирует различия и тем самым предполагает наблюдателя, который использует различие, чтобы обозначать одну сторону, а не другую. В начале исчисление еще не может учитывать наблюдение, но затем быстро обнаруживается, что сам предполагаемый (но не встроенный в исчисление) наблюдатель есть различие, а именно, различие наблюдателя и того, *что* он наблюдает. «An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark»\* (т.е. маркирование различия). «We see now that the first distinction, the mark (чем и занимается исчисление), and the observer are not only

<sup>13</sup> См. об этом, в связи с архаическими традициями и традициями высоких культур: Niklas Luhmann / Raffaele De Giorgi. *Theoria della societa*. Milano, 1972. P. 76 ff.

<sup>14</sup> См.: G. Spencer Brown. *Op.cit.*

\* Наблюдатель, поскольку он различает пространство, которое он занимает, тоже есть метка (*англ.*). – *Прим.перев.*

interchangeable, but, in the form, identical»<sup>\*15</sup>. Луис Кауфман точно такими же рассуждениями начинает свою попытку свести вместе в фигуре самореференции новейшую математику и кибернетику. «Self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)»<sup>\*\*16</sup>. Кто хочет, может вспомнить о Фихте, который тоже мог дать ход своему «Я» (т.е. учредить его как наблюдателя) только заставив его отличать себя от «Не-Я»<sup>17</sup>.

Для Спенсера Брауна проблема кристаллизуется в понятии формы, которая есть не что иное, как граница, которая прорисована в мире, так что возникают две стороны и нужно решить, на какой стороне следует начинать операции, на какой стороне ты хочешь обозначить, «что происходит», и какая другая сторона, следовательно, «за этим кроется». К весьма сходным идеям приходит Жак Деррида, развивая ту критику онтологической метафизики, начало которой положили Гуссерль и Хайдеггер. Понятие формы здесь теряет свою образную округленность (*morphé*) и рассматривается как маркирование надреза, во всяком случае – как след, который оставило за собой нечто (более) не видимое<sup>18</sup>. Форма охватывает лишь присутствующее, и метафизика держалась за это отличие. Однако присутствующее обязано собой отсутствующему, которое делает возможным его явление, а *différence*, следовательно, обязано собой *différance*<sup>\*\*\*</sup>, смещению надреза, т.е. тому, что Спенсер Браун делает указанием (*injunction*) для совершения операции: *draw a distinction*<sup>\*\*\*\*</sup>.

В физике можно было бы сначала вспомнить о законе энтропии. Он предсказывает, что всякая замкнутая система, т.е. прежде всего мир, у которого нет ничего вне его, имеет тенденцию к растрате различий в энергии, к их выравниванию и, в конечном счете, к тому, чтобы завершиться стабильным состоянием, в котором уже нет никаких различий. Встал вопрос: что происходит, если в таком мире с тенденцией к энтропии есть наблюдатель, который видит, что происходит, и его это не устраивает. Например, демон Максвелла, который способен рассортировать существующее на позитивное и негативное. Отличие наблюдателя в том, что он может различать<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Поэтому он может оказаться в состоянии воспрепятствовать року. Но за счет чего, если теперь вся неэнтропия зависит от его различий?

К подобным рассуждениям подталкивает и физика микромира. Все, что в ней может наблюдаться, наблюдается, говорит она, благодаря физикам и их инструментам. Однако сами их наблюдения пользуются физикой и имеют физическое действие, меняющее то, что может наблюдаться. Иначе говоря, мир производит физиков, чтобы иметь возможность самому себя наблюдать. Но что происходит с миром, который таким образом должен продуцировать различие, чтобы иметь возможность самому себя наблюдать? Есть ли тогда

\* Теперь мы видим, что первое различие, метка и наблюдатель не только взаимозаменяемы, но и, по форме, тождественны (англ.). – Прим.перев.

<sup>15</sup> G. Spencer Brown. Op. cit. P. 76.

\*\* Самореференция и идея различия неразделимы (и, следовательно, тождественны по своему понятию) (англ.). – Прим.перев.

<sup>16</sup> См.: Louis H. Kaufman. Self-Reference and Recursive Forms // Journal of Social and Biological Structures. 1987. Vol. 10. P. 53-73 (53).

<sup>17</sup> См.: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). 2. Aufl., 1802. Цит. по: Ausgewählte Werke. Bd. 1. Darmstadt, 1962. S. 275-519.

<sup>18</sup> См. о греческом «*ichnos*» и французском «*tracé*» в важном примечании к: Jaques Derrida. Marges de la Philosophie. Paris, 1972. P. 206. N 14.

\*\*\* Имеется в виду, конечно, термин Ж. Деррида. См.: Derrida J. La *différance* // Derrida J. Marges de la Philosophie. P.: Minuit, 1972. Н. С. Автономова предлагает переводить его на русский как «различАние». См.: Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 18. – Прим.перев.

\*\*\*\* Проведи различие (англ.). – Прим.перев.

\*\*\*\*\* Игра слов: наблюдатель «*macht Unterschied*», буквально: «делает различие», по-русски более правильно «составляет различие», т.е. решающим образом *важен*, значим (ср. англ. «to make a difference»), потому что может «*Unterscheidungen machen*», т.е. проводить различия. – Прим.перев.

мир различие? Или нет? Или верно и то, и другое? А если так, то кто тогда наблюдатель, который различает обе эти версии наблюдаемого мира?

На подобные проблемы натолкнулся и Готхард Гюнтер, пытаясь создать операциональную диалектику, способную интегрировать множество – временно и социально различных – субъектов. Что же в таком случае еще могло бы быть «духом»? Или саморефлексией некоторого (даже и бесконечного) единства? И какая логика годилась бы для этого? В результате Гюнтер исходит из предположения, что мир явно содержит части, потенциал рефлексии которых выше, чем у целого<sup>19</sup>. Но если имеются такие горячие клетки рефлексии, которые все-таки не *суть* целое, хотя они *рефлектируют* целое как дифференцию, то каковы же тогда условия истинности их высказываний, необходимым образом искажающих единство мира?

Даже если идти от языка как среды\* наблюдения, т.е. аргументировать в рамках лингвистики, все равно натолкнешься на проблемы этого типа. О мире можно говорить лишь в мире. Но если пользоваться языком, то не обойтись без знаков, которые, как учит Соссюр, не открывают нам доступа к вещам, но только выражают существующие между собою различия. Слово «мир» не есть мир, оно также не «репрезентирует» его (причем ни в смысле представительства, ни в том смысле, чтобы сделать его присутствующим или наличествующим). Но как слово оно отличается от других слов, которые, например, по-разному обозначают вещи и события в мире.

Теория познания «радикального конструктивизма» означает, в конечном счете, что всякое познание есть конструкция мира в мире. Правда, оно должно работать при помощи различения самореференции и инореференции, понятий и предметов, аналитических и синтетических истин. Но это всегда только внутренние различия, которые структурируют собственные операции познания, но никогда не смогут покинуть ту систему, которая с их помощью «исчисляет» мир<sup>20</sup>. Внутренние различия обязаны своим существованием оперативной замкнутости системы относительно окружающего мира, обязаны своими различиями этому безразличию. И если старый скептицизм еще печалился из-за того, что это так, но считал неизбежным, то сегодня говорят: «К счастью, это так», – потому что, будь границы открытыми, система столкнулась бы с таким избытком требований соответствовать окружающему миру, что познание было бы невозможным. Но что есть познание, если оно должно исключить любое отношение к окружающему миру, чтобы суметь познать самое себя? Опять выработка различия, которое членит мир на части и делает его невидимым как единство?

#### IV

Все эти теоретические эволюции разделены границами дисциплин и почти не соприкасаются между собой. Даже социологам, даже в теоретических кругах ничего об этом

---

<sup>19</sup> «It stands to reason that these systems of self-reflection with centers of their own could not behave as they do unless they are capable of 'drawing a line' between themselves and their environment. We repeat that this is something the Universe as a totality cannot do. It leads to the surprising conclusion that *parts of the Universe have a higher reflexive power than the whole of it*, as has been recognized for a long time» [Совершенно ясно, что эти системы саморефлексии со своими собственными центрами не могли бы вести себя так, как они это делают, если бы они не были способны «провести черту» между собой и своей окружающей средой. Мы повторяем, что именно этого не может совершить универсум как тотальность. Отсюда следует неожиданный вывод, что *части универсума обладают большей мощностью рефлексии, чем сам он как целое*, <в отличие от того,> как это понималось в течение долгого времени]. (См.: Gotthard Günther. Cybernetic Ontology and Transjunctural Operations // Gotthard Günther. Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Bd. 1. Hamburg, 1976. S. 249-328 (319)).

\* Здесь использован термин Medium, который появляется у Лумана сравнительно поздно, когда, опираясь на работы Фрица Хайндера, он начинает переносить акцент с различия системы и мира на различие среды и формы. – Прим.перев.

<sup>20</sup> См.: Heinz von Foerster. Observing Systems. Seaside, Cal., 1981. См. также: Siegfried J. Schmidt (Hrsg.) / Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M., 1987; Niklas Luhmann Erkenntnis als Konstrukt. Bern, 1988

не известно. Поэтому задачи эмпирического исследования и задачи «вопросания о том, что за», социология рассматривает как две различных целевых ориентации, иногда – как принципиальный (если не идеологический) спор о том, на что она должна ориентироваться как особая специальность, но она не рассматривает их как две стороны одной формы – своей формы. Тем не менее здесь явно существует какая-то связь, и установить ее оказывается возможным, если решаются понимать форму, т.е. различие, как операцию наблюдателя.

Что за этим кроется? Что там *metà tà physiká*\*? Уже не истинные членения бытия, категории, но различения. Различения наблюдателя. Итак, мы снова приходим к вопросу, который социология всегда ставила и на который для себя отвечала: кто такой наблюдатель<sup>21</sup>?

Метафизика – это наблюдатель. Реально оперирующий наблюдатель. То есть наблюдатель, которого можно наблюдать. То есть наблюдающий наблюдателей наблюдатель. То есть рекурсивная сеть наблюдения наблюдения. То есть коммуникация, причем фактически происходящая, действительная коммуникация.

Как известно, в истории предпринимались попытки подойти к проблеме таким образом, что наблюдатель утверждал себя как мыслящее сознание, а оно себя – как субъект. Это означало, что мышление субъекта не меняет мир объектов, но только обозначает его как истинный или неистинный. Неслучайно почти в одно и то же время в философии Рене Декарта совершается этот апофеоз самое себя удостоверяющего мышления, а в логике Пор-Рояля (1662) возникает столь же радикальная знаковая теория языка. Нам не нужно проследивать здесь все дальнейшие, идущие отсюда разветвления, которые вели через априоризацию субъекта к его (также и телесной) индивидуализации (Кант, Фихте, Гуссерль, Мерло-Понти). Различение субъекта и объекта разложило метафизику. Теперь оно тоже деконструируется, ибо видно, что субъектами могут быть только объекты, а именно, реально оперирующие, наблюдающие наблюдения наблюдатели. Тут и бьет час социологии.

Субъект мог утверждать себя только на основании двузначной логики. Лишь при помощи *собственного* различения истинного и неистинного он мог возвыситься над миром объектов. Как бы я ни совершал это различение практически, я емь лишь потому, что я его совершаю. Для меня дело состоит только в том, чтобы зафиксировать *обозначения* в рамках различений – *claire et distincte*\*\* . Одновременно молчаливо предполагалось то, что в ретроспективе может выяснить социология знания: субъект совершал операции в обществе, которое и так уже не могло само себя описать. Это уже было не то старое общество иерархического порядка, даже не переходное общество *bienséances*\*\*\* . А поскольку и так уже не удавалось описать вновь возникавшее общество, то и на превосходнейшую проблему «интерсубъективности» тоже смогли не обращать внимания. Если бы интересубъективно значимые <haltbaren> наблюдения и описания были кондиционированы, то это привело бы только к тому, что был бы поставлен вопрос об обществе, на который нельзя было ответить – или, во всяком случае (как это наблюдают наблюдатели), ответить «идеологически». Вопрос «что за этим кроется?» уже стоял – но это еще не был вопрос об обществе. Пока не появилась социология, которая, правда, не сумела свести вместе вопросы «что происходит?» и «что за этим кроется?». Но почему это должно быть невозможно и впредь?

\* Игра слов: метафизика как учение о первоначалах бытия и «Метафизика» – сочинение Аристотеля, название которого – «то, что идет за физикой» – дано систематизатором, поместившим комплекс соответствующих работ философа после «Физики», т.е. работ о природе. – Прим.перев.

<sup>21</sup> О новейшей семантической карьере этого термина см., помимо упомянутой выше книги фон Ферстера (1981 г.), также: Niklas Luhmann et.al. Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie? München, 1990.

\*\* Ясно и отчетливо (*фр.*). Это классическая формула Декарта, которая находится в четвертой части «Рассуждения о методе»: «...D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies» («...Откуда следует, что наши идеи или понятия, будучи вещами реальными и приходя к нам от Бога, настолько, насколько они являются ясными и отчетливыми, могут быть только истинными»). – Прим.перев.

\*\*\* Благопристойности (*фр.*). – Прим.перев.

И без дополнительных аргументов ясно, что социология может описывать общество только в обществе. Для этого ей требуется коммуникация как необходимый вид операции – а затем еще плановые органы, деньги на исследования, доступ к объектам исследования, а для всего этого – общественный престиж, который настолько же зависит от результатов исследований, насколько они от него зависят. Пусть социология считает, что больше не может вновь обнаруживать свое собственное знание в общественной практике, – такие наблюдения годятся для научных публикаций<sup>22</sup>, но не для переговоров о бюджете или заявок на проекты. Во всяком случае, социология есть лишь в обществе, не вне общества.

Если захотят узнать более точно, в каком качестве она есть в обществе, то ответ будет: в качестве науки. Иной основы для работы у социологии нет<sup>23</sup>. Об этом говорит уже двойственная перспектива двух ее вопросов. Поскольку социологии приходится быть наукой, она ставит вопрос «что происходит?». Поскольку она интересуется вопросом «что за этим кроется?», системой отсчета для нее является система общества. Различие в постановке вопроса есть, следовательно, различие в системах отсчета, с которыми должна иметь дело социология. Она не может избежать ни того, что она научна, ни того, что она общественна. Однако в обоих случаях она есть внутренний наблюдатель системы, в операциях которой она соучаствует, а это делает присущий ей способ наблюдения как логически, так и теоретически сложным. Во всяком случае, она уже не может рефлексировать себя в рамках различения субъекта и объекта, как если бы она была субъектом, а общество или наука – ее объектом. Ее опыт, говорящий о каузальном воздействии ее собственных исследований, о так называемых *self-fulfilling* или *self-defeating prophecies*<sup>\*</sup> мог бы послужить для нее точкой кристаллизации саморефлексии – хотя это и рассматривается по преимуществу как исключительно методологическая проблема<sup>24</sup>. Подобно физикам, она своим наблюдением меняет свой объект. И тогда, когда предлагает планирование. И тогда, когда критикует. И тогда, когда бьет тревогу. Всякий раз, когда она коммуницирует, она наблюдается как наблюдатель, а это вызывает эффекты, которые совершенно независимы от того, истинны или нет ее констатации (хотя, конечно, и это, наряду с прочим, имеет соответствующие последствия). Как бы то ни было, социологии в наши дни должно быть ясно, что она уже не может впредь понимать себя как независимую инстанцию рефлексии, которая способна быть инстанцией поучения, помогающего или критического, так, будто все это приходит извне общества<sup>25</sup>.

Но это – только малая часть проблем, с которыми сталкивается социология; здесь действительно будет достаточно попыток методологически проконтролировать свое участие в объекте или, по примеру физики, перевести его в теорию. Кроме того, следует принять во внимание, что уже объект социологии, общество, есть сам себя описывающий объект<sup>26</sup>. Правда, это увеличивает логические и теоретические трудности, однако одновременно

<sup>22</sup> См.: Matthias Wiggins, Stephan Fuchs. Ist die Soziologie gesellschaftlich irrelevant? Perspektiven einer konstruktivistisch ansetzenden Verwendungsforschung // Zeitschrift für Soziologie. 1989. Bd. 18. S. 208-219.

<sup>23</sup> Это может подтвердить трагический случай Хельмута Шельски. Разочарованный утратой чувства действительности социологами и их поведением в обществе, он в конце концов выступил в качестве анти-социолога, предостерегающего против социологии. Однако именно это вполне соответствовало тенденции падения репутации [социологической] специальности; [правильно] *отрефлектировав* ситуацию, он не сумел найти подходящую форму для своих публикаций. Оставалась только полемика.

<sup>\*</sup> Самоисполняющихся или саморазрушающихся пророчеств (англ.). – Прим.перев.

<sup>24</sup> См.: Herbert A. Simon. Models of Man – Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Behavior in a Social Setting. New York, 1957. P. 79 ff. См, однако, и: Robert K. Merton. Social Theory and Social Structure. 2<sup>nd</sup> ed. Glencoe Ill., 1957. P. 421 ff (пожалуй, самая известная работа по данной теме).

<sup>25</sup> Ссылки на новейшее обсуждение данного вопроса можно найти, например, в: Albert Scherr. Postmoderne Soziologie – Soziologie der Postmoderne: Überlegungen zu notwendigen Differenzierungen der sozialwissenschaftlichen Diskussion // Zeitschrift für Soziologie. Bd. 19. 1990. S. 3-12.

<sup>26</sup> См. об этом также адресованную американским социологам работу: Niklas Luhmann. General Theory and American Sociology // Herbert J. Gans (Ed.) / Sociology in America. Newbury Park, 1990. P. 253-264.

придает им определенный смысл и направление и, если сравнивать с совершенно расплывчатыми дискуссиями о «постмодерне», позволяет выявить перспективы для дальнейшей работы над теорией общества.

Здесь полезно будет наблюдение (!), что наблюдатель должен всегда использовать различия, т.е. сначала расщепить наблюдаемое, чтобы суметь обозначить нечто, а не иное. Делая это, он одновременно отличает себя самого (как то, что остается немаркированным) от того, что он наблюдает. Самоописанием общества может поэтому называться лишь то, что общество отличает себя самое от того, что не есть общество, а тем самым одновременно отличает описание как операцию или центр рефлексии, совершающий последовательность операций, от того, что описывается. Таким образом, в процессе общественного самоописания всегда возникают две немаркированных области: то, *что не есть общество* (т.е. его окружающий мир, если принять за основу теорию систем), и то, *что в нем изготавливает описание*.

Это важные и одновременно актуальные идеи. Оставим пока в стороне социологию. Тогда дело будет выглядеть таким образом, как если бы то, что не есть общество, в наши дни описывалось под углом зрения экологии. В результате общество оказывается системой, которая сама себе экологически угрожает – техникой, войнами, рыночным и промышленным использованием естественных ресурсов и не в последнюю очередь демографическими изменениями, т.е. производством и сохранением слишком большого количества людей. Тогда общество есть то, что объясняет эти новейшие изменения, а тем самым и свою угрозу самому себе – как бы это «объяснение» ни выглядело. Общество есть также то, что должно скорректировать развитие. Быть может, секуляризуя проверенный рецепт: лекарство от греха – пост.

А кто описывает? Отвечая на этот вопрос, нельзя ошибиться: средства массовой информации, печатная пресса и электронные технологии распространения коммуникации. Конечно, не техника как таковая, но именно социальная система, которая ее применяет, использует код «информация / не информация», и принимает решение об отборе\*. Критерии отбора – это исключительно внутренние критерии самого общества, и они известны с давних пор: новизна, возможный драматизм, конфликт, возможность индивидуальной конкретизации, местная специфика (и это только некоторые). И если спросят, куда же в этом объяснении подевались движения протеста, то следует сказать, что и они, разумеется, тоже вписываются в эту картину. Но движения протеста являются лишь придатком к средствам массовой информации. И даже если они выводят на улицы массы тел – мы знаем об этом благодаря телевидению, и для репортажа (иначе зачем тела?) запланированы демонстрации или другого рода показательные акции а la Гринпис.

Мы не ошибемся, предположив, что в ежедневном ворохе сообщений средств массовой информации кристаллизуется то, что можно было бы назвать нормальным знанием или, несколько более рискованно, *common sense*\*\* , поскольку таковой может быть представлен в интеракции. Коммуникация, подсоединяющаяся к этому источнику, есть коммуникация о предположительном знании, причем даже тогда, когда она идет как спор, т.е. когда утверждается знание и противоположное знание. Даже социология, которая, со своей стороны, в практике публикаций зависит от средств массовой информации, подчиняется этому диктату извещения о знании, даже если это только критическое знание.

По научным меркам, экологический дискурс есть дискурс о незнании. Во всяком случае, незнании об обществе (а только о нем мы и ведем здесь речь). Он не позволяет никаких прогнозов и никаких объяснений. Предмет его, как раз потому, что речь здесь идет

---

\* Код «информация / не информация» оказывается, таким образом, в числе других бинарных кодов, специфичных для тех или иных систем. Так, наука использует код «истина / не истина», искусство – «прекрасно / безобразно», политика – «пребывание в правительстве / пребывание в оппозиции» и т.д. Техника лишь распространяет то, что отобрано как информация социальной системой. – Прим.перев.

\*\* Здравым смыслом (англ.). – Прим.перев.

не о технических процессах, не о *tight coupling*<sup>\*</sup>, а о *loose coupling*<sup>\*\*</sup>, слишком сложен. Равным образом и тот, кто описывает, система средств массовой коммуникации невидима для себя самой. Во всяком случае, что касается ее функции: фиксировать то, что наблюдается как общество. Даже если созданы рекурсивные петли, даже если газеты критически сообщают о газетах или телевидение становится темой для телевидения, с этим не связана рефлексия различий, согласно которым совершается отбор: что рассматривать, а что – нет. Перед исследованиями по данной тематике, даже самыми разрозненными, это ставит вопрос: какое значение средства массовой информации имеют для того, что общество наблюдает как общество<sup>27</sup>. Однако сама социология, в свою очередь, пока она рассматривала себя как инстанцию рефлексии общества, не сумела проявить к этому достаточного интереса. Имеется множество исследований о критериях отбора в средствах массовой коммуникации, и ясно также, что то, что здесь сообщается, не обязательно служит просвещению общества относительно себя самого. Так, например, было замечено, что ежедневные сообщения о малых и больших катастрофах скорее отупляют, прежде всего потому, что событие уже произошло, вместо того, чтобы направить внимание на тенденции, имеющие, возможно, катастрофические последствия<sup>28</sup>. Это затем дает повод для социологической «критики» общества и свойственного ему коммерческого давления на средства массовой коммуникации и злоупотребления ими как агентами своей «культурной гегемонии»<sup>29</sup>. Но это еще не дает ответа на «стоящий за этим» вопрос, как вообще возможно, что общество само себя описывает и кто компетентен совершать описания. Наверное, на вопрос, кто описывает общество, социология ответила бы, что это делает социология. Но такой ответ примечательным образом обнаруживал бы слепоту на оба глаза: и применительно к вопросу «что происходит?», и применительно к вопросу «что за этим кроется?».

## VI

Мы вовсе не требуем, однако, чтобы социология приняла к сведению свое увольнение от дел. Если социология желает быть наукой рефлексии общества, если намерена всерьез отнестись к этой задаче, она должна приспособить свои теоретические ресурсы для ее выполнения; прежде всего она должна принять во внимание то обстоятельство, что система общества есть система, которая описывает себя самое.

Может быть, здесь стоило бы для начала обратиться к попыткам, предпринятым в такой же проблемной ситуации, то есть сориентироваться на все те теоретические построения, в которых делается попытка поставить вопрос, как мир может сам себя наблюдать: будь то физическим образом, как способ жизни, посредством сознания или, наконец, коммуникации. Через понятие субъекта такие постановки проблемы были прежде соотнесены с инстанцией, с действующим началом, которое можно и должно было трактовать при помощи предикатов, т.е., по меньшей мере, сказать, что оно есть. А это должно было дать повод к тому, чтобы спросить, в чем же согласны между собой все (эмпирически различные) субъекты, то есть каковы *a priori* данные условия их познания, действия и суждения. Сколько бы ни встраивали в нее критику метафизики, сколько бы ни переключали с вопросов «что?» на вопросы «как?», все равно философия субъекта еще

\* Жестком сцеплении (англ.). – Прим.перев.

\*\* Рыхлом сцеплении (англ.). – Прим.перев.

<sup>27</sup> См. об этом интересную работу: Peter Heinz. Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen. Diessenhofen, Schweiz, 1982.

<sup>28</sup> См. об этом: Rolf Lindner. Medien und Katastrophen. Fünf Thesen // Hans Peter Dreitzel, Horst Senger (Hrsg.) / Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen. Frankfurt a/M, 1990. S. 124-134.

<sup>29</sup> См. у Тодда Гитлина, использующего понятие Грамши: Todd Gitlin. The Whole is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left. Berkeley, Cal., 1983. Соответственно, можно говорить также и о «структурном сцеплении» движений протеста и средств массовой коммуникации.

не могла обойтись без абстракций *genós'á*<sup>\*</sup>, которые делали возможным описывать общее в различном<sup>30</sup>. Но абстракции *genós'a* всегда предполагают делимое бытие.

Эта теория субъекта была всегда по-настоящему неприменима к обществу; иначе пришлось бы натолкнуться на коллективный субъект и прийти к политически неприемлемым выводам. Но даже и не считая этого, сомнительны те относящиеся к понятиям импликации, с которыми пришлось бы иметь дело, если бы захотели по-прежнему называть наблюдателя мира «субъектом» как инстанцию рефлексии в мире. В этом концепте крылось все еще слишком много онтологии и слишком много гуманизма, чтобы сегодня с ним могли согласиться<sup>31</sup>.

Этот концепт субъективных описаний, который всегда требует гарантирующих объективность моментов в субъекте, следовало бы заменить теорией описывающих самое себя систем. Легко видеть, что это во многом – конструкция, параллельная классической фигуре субъекта. Самоописания возможны, только если система может отличать самое себя от иного, т.е. если она может различить в референциях своих описаний самореференцию и инореференцию. Об этом говорили и применительно к субъекту, и в анализе сознания сумели показать, что сознание всегда оперирует в соотношении с феноменом и в самоотношении<sup>32</sup>. Но теперь дело состоит только в том, чтобы не ограничивать эту идею процессами сознания и обобщить ее. Ведь и коммуникация, поскольку она различает информацию и сообщение и синтезирует их в понимании, тоже образует точно такую же структуру различения и одновременного процессуального совершения самореференции (сообщения) и инореференции (информации).

Если понимать общество как объемлющую социальную систему всех коммуникаций, которая внутренне оперирует при помощи различения самореференции и инореференции, тогда речь идет о социальной системе, замкнутой на уровне операций (*operativ*), которая не предполагает никакого внешнего наблюдателя, а даже если такой и был бы (будь то Бог или эмпирически индивидуализированное отдельное сознание), то у нее не было бы к нему доступа на уровне операций. Социология, которая как наука может учредить себя лишь на основе коммуникаций, могла бы внести свой вклад только во внутреннее описание этой системы, но не могла бы занять внешней позиции наблюдения, потому что это значило бы замолчать. Если социология намерена описывать общество как описывающую самое себя систему (а как иначе?), она одновременно описывает тем самым свою собственную позицию в своем объекте. Как наблюдатель она включается в наблюдаемое ею (именно это и деконструирует различение субъекта и объекта, потому что субъект должен понимать себя как крошечную частицу своего объекта). Тем самым, в силу своей диспозиции, она постоянно вынуждена делать «аутологические» заключения – заключая от своего предмета к себе самой<sup>33</sup>.

Эти предварительные теоретические положения отнюдь не исключают того, что социология инсталлирует себя в обществе как *внешний* наблюдатель; только возможно это по отношению не к самой системе общества, а лишь к частным системам в обществе или к тому, что называют повседневной коммуникацией. Для этого ей необходимо разработать теорию дифференциации общества, позволяющую описывать науку (а в ней – социологию) как социальную систему, выделившуюся в ходе дифференциации, которая может обращаться с

---

\* Рода (*греч.*) – *Прим.перев.*

<sup>30</sup> Говоря об абстракциях *genós'a*, я присоединяюсь к источнику, который можно рассматривать как эксплицитную стратегию избегания парадокса. См.: Платон. Софист. 253 D.

<sup>31</sup> Пожалуй, наиболее известна критика со стороны Мартина Хайдеггера. См.: Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 6. Aufl. Tübingen, 1949. § 10. [Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.] И об этом затем, см. заходящую еще дальше критику Жака Деррида, напр. в: Jaques Derrida. *Les fins de l'homme // Jaques Derrida. Marges de la Philosophie*. Paris, 1972. P. 129-164.

<sup>32</sup> Как известно, для этого Гуссерль назвал теорию «трансцендентальной феноменологией».

<sup>33</sup> Заметим только, что отсюда часто делаются слишком поспешные этические выводы. Во всяком случае, можно было бы подумать, по меньшей мере, об одном правиле научной этики, жертвой которого должны были бы пасть многие «критики», а именно, о запрете на то, чтобы освобождать от критики самих себя.

другими социальными системами как с частями своего *окружающего мира внутри общества*. Социология представляет себе дело так, что внутри общества тогда учреждаются новые, отнюдь не произвольные различия между наблюдателями и наблюдаемыми предметами. Если воспользоваться формулировкой теории рефлексии, которую можно вычитать у Готхарда Гюнтера<sup>34</sup>, то можно сказать еще так: образуются части, которые имеют более высокую мощност рефлексии, чем целое, которое делает их возможными. Это значит, что общество внутри себя создает для самого себя возможности внешнего наблюдения, т.е. не полагается исключительно на самоописания своих функциональных систем (на теологию, педагогику, правовую теорию, государствоведение, рыночно ориентированную национальную экономию и т.д.), но сталкивает эти описания, которые в наши дни выступают в форме теории, с внешним наблюдением, которое не привязано к нормам и институциональным самоочевидностям той или иной его объектной сферы.

О статусе таких внешних описаний внутри общества сегодня много дискутируют<sup>35</sup>. В общем и целом, в распоряжении социологии еще нет теоретических средств, чтобы говорить о «местных теориях» функциональных систем, о Боге или справедливости, об образовании или максимизации прибыли. Во всяком случае, форма наблюдения не может быть лучшим знанием или критикой, потому что (как это должна видеть сама социология) в функционально дифференцированном обществе нет для этого авторитета или «метапозиции». Но можно увидеть смысл в том, чтобы описывать то же самое при помощи иных различий, а то, что «местным» кажется необходимым и естественным, изображать контингентным и искусственным. Тем самым можно было бы как бы создавать избыточный потенциал структурной вариации, который может дать наблюдаемым системам импульсы для выбора.

Это различие наблюдения внутри общества связано также со способом наблюдения, свойственным средствам массовой коммуникации, со структурой обыденного знания, на которую они оказывают влияние, и с давлением, оказываемым ими на представление себя другим функциональных систем<sup>36</sup>. Прежде всего это относится к необходимости избегать в таком представлении демонстрации незнания, некомпетентности и беспомощности и заботиться о популяризации знания и ценностей, которые понятны без труда. То, что элиты рефлексии функциональных систем могут противостоять этому давлению, демонстрируют прежде всего теология и теория права, в меньшей степени педагогика и в совсем ничтожной – политическая теория. Кажется, именно тогда, когда они принимают «догматику» как основу своего самоописания, функциональные системы могут, скрываясь за этой ширмой, мобилизовать более значительный потенциал свободы рефлексии. Но уже эта гипотеза показывает, что здесь может добавить социологическое описание.

Эти далеко еще не использованные возможности внутреннего внешнего описания, конечно, не помогают разрешить основную проблему: как должно общество как охватывающее единство быть описано изнутри, если описание происходит в описываемом, т.е. меняет то, что оно описывает? Этот вопрос подробно изучался применительно к сознанию, и ответ на него (если воспользоваться нашей терминологией) состоял в различении операции (быть деятельным, жить) и наблюдения (рефлексии). Теперь он повторяется применительно к обществу.

Состояние теории в отношении таких вопросов в настоящее время неясно и неопределенно. Нельзя даже сказать, что проблема видится в социологии с необходимой четкостью. Во всяком случае, теория систем, если поднять ее на

---

<sup>34</sup> См. выше цитату в прим. 19.

<sup>35</sup> См. применительно к педагогике послесловие в кн.: Niklas Luhmann, Karl-Eberhard Schorr. Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1988. S. 363-381. См. также: Niklas Luhmann. Die soziologische Beobachtung des Rechts. Frankfurt a.M., 1986.

<sup>36</sup> С этой точки зрения, полагает Михаэль Велькер, социологическое наблюдение системы религии и ее теологических самоописаний полезно, но, конечно, может быть подвергнуто встречной критике. См.: Michael Welker. Niklas Luhmanns «Religion der Gesellschaft» // Sociologia Internationalis. 1991. Bd. 29. S. 149-157.

возможный в наши дни понятийный уровень теории самореферентных систем, может выступить со своим предложением.

На уровне операций самореференция означает, что системы могут отличать свои операции от всего остального, а на уровне системы это значит, что система внутри себя располагает различием системы и окружающего мира<sup>37</sup>. Таким образом можно, по крайней мере, показать, что коммуникация в системе может происходить через различие системы и окружающего мира. Тогда все дело в том, как теория понимает это различие, т.е. как она определяет операции, посредством которых система сама отличает себя от окружающего мира. Это напрямую затрагивает оживленно дискутируемые ныне проблемы экологической способности к выживанию современного общества, иначе говоря, возможности воспроизводства малой приспособленности системы к своему окружающему миру<sup>38</sup>. На этом же уровне находится проблема малой приспособленности общества к людям, которые в современном обществе понимают себя исключительно как индивидов, т.е. как самонаблюдателей.

Если взяться за радикально конструктивистскую переработку всех социологических перспектив, в том числе и перспектив теории систем, сюда добавится еще кое-что. Каждому наблюдению требуется слепое пятно. Оно располагается в единстве различения, которое лежит в основе обозначения. Иначе говоря, если что-то происходит, то что-то за этим и кроется – а именно, отличие от того, что не обозначается, когда нечто обозначается. В рамках традиции отсюда можно было бы сделать вывод о необходимости латентности. Но речь идет уже не о *структурной* латентности, а об *оперативной* латентности; не о «сокрытости бытия», не о некоего рода онтологической тайне, но о латентности, которую можно, выбирая различие, выбрать или же не выбрать. В терминологии Готхарда Гюнтера можно было бы также сказать о транзьюнкциональной операции<sup>39</sup>; в терминологии новейшей кибернетики – о наблюдении второго порядка<sup>40</sup>. Тем самым латентность переводится в модус контингенции: она всегда возможна и по-другому, и можно знать, от чего это зависит, т.е. можно также знать не то, как этого избежать, а то, как этим управлять.

Если и дальше следовать в этом направлении, то никуда не деться от разрыва с традицией – в том, что касается ограничений (двузначной) логики истинности, что касается преимущественно онтологической, ориентированной на различие «бытие / небытие» метафизики и в том, что касается автоматического применения этой метафизики к человеку, – в том, что касается гуманизма традиции.

## VII

То есть и от разрыва с традицией социологической? Этот вопрос возвращает нас к исходной теме: к различению вопросов «что происходит?» и «что за этим кроется?». Или к различению позитивной и критической социологии. Поначалу можно было бы подумать, что речь идет теперь просто о том, чтобы сделать еще один шаг в применении этой схемы, о критике критической социологии и, по возможности, о конструктивистской деконструкции позитивистской методике. Но это значило бы недооценить радикальность теоретического изменения, исходящего от наблюдающих систем<sup>41</sup>. Теперь ответ на вопрос «что происходит?» должен был бы быть таким:

<sup>37</sup> На формальном языке математической теории Джорджа Спенсера Брауна (см. цит. соч.) это можно также сформулировать как «re-entry» [повторное вхождение] формы в форму, т.е. различения в то, что им различено.

<sup>38</sup> См. об этом подробнее: Niklas Luhmann. *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen, 1986; Niklas Luhmann. *Ökologie des Nichtwissens // Niklas Luhmann. Beobachtungen der Moderne.* Opladen, 1992.

<sup>39</sup> См. цит. соч. 1976 г.

<sup>40</sup> См.: Heinz von Foerster, цит. соч. 1981 г.

<sup>41</sup> Причем у формулы «observing systems», которую Хайнц фон Ферстер ввел, чтобы обозначить программу кибернетики второго порядка (цит. соч. 1981 г.), есть второй, подспудный смысл. [Ее можно толковать как

происходит то, что наблюдается, включая наблюдение наблюдения. Ответ на вопрос «что за этим кроется?» теперь должен был бы быть таким: кроется то, что при наблюдении не может наблюдаться. Но это и есть всегда уже предполагаемое «unmarked space»\* (Спенсер Браун), в котором делаются насечки каждым различием; или же «смысл» как среда всех образованных в нем связанных форм; наконец, сам наблюдатель, точнее, единство актуализированной в данный момент операции наблюдения совокупно с рекурсивными ссылками, которые делают возможным ее единство именно здесь и сейчас.

Может быть, уровень абстрактности этого разрешения нашего классического различения покажется чрезмерным и вызовет вопрос: как с этих заоблачных высот вернуться обратно к социологии. Но ответ относительно прост: через определение операции наблюдения, которая, если она актуализируется, производит социальные системы. А это – коммуникация. Социальные системы суть самореферентные системы, основная операция которых, коммуникация, постоянно вынуждает их наблюдать самое себя (как сообщение) и иное (как информацию)<sup>42</sup>. Действие <Einsatz> этой операции тоже может еще наблюдаться в модусе наблюдения второго порядка. Но это никогда не приводит к полной прозрачности – ни системы для мира, ни мира для системы. Потому что ни «unmarked space», ни единство различения, которое в тот или иной момент используется наблюдателем, наблюдаться не могут. Тематизация не имеющего различий единства различия как единства возможна лишь в форме парадокса, т.е. вводящей в заблуждение автоблокировки наблюдателя, который сразу же должен перестать быть наблюдателем – или развернуть парадокс, т.е. перейти к новым различиям и обозначениям.

Об этом еще можно сказать. И о недостижимости мира еще можно говорить. Делать присутствующим сейчас – это, если воспользоваться формулировкой Жака Деррида, «la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace»<sup>\*\*43</sup>. Но и это – вспомним об опыте теологов прежних эпох – возможно лишь в парадоксальных формулировках. А это значит, что социология должна начинать с некоторой всегда для нее контингентной, всегда зависимого от теории, всегда зависимого от наблюдателя разрешения парадокса наблюдения. В таком начале находится лишь указание на иные возможности начала, но никаких исходных данных относительно форм (различий), которые могли бы доказать свою состоятельность. Тем не менее именно в этом и заключен разрыв с предшествующим социологическим рассмотрением нашей темы.

До сих пор социология, коль скоро она не ограничивалась тем, что просто доверяла своей научности, соединяла оба вопроса «что происходит?» и «что за этим кроется?» посредством понятия *латентности*. Сама латентность должна была оставаться латентной; таким образом, речь идет о аутологическом, самого себя имплицитующем, однако же и самого себя дезавуирующем понятии. Оно могло иметь отношение только к одному наблюдателю и только к одному наблюдателю первого порядка, но одновременно было понятием наблюдения этого наблюдателя, т.е. понятием наблюдения второго порядка. Если же теперь социологическая теория радикально перенастраивается на отношение наблюдения второго порядка и тем самым рефлектирует свою собственную социальность, то исчезает старое онтологическое (относящееся к бытию) понятие латентности. Само различение латентного и явного, кажется, исчерпало свои возможности. Латентности трансформируются в контингенции. Поэтому и всякое первое различие должно пониматься как контингентное. Это получается в результате сведения всякой теории к нуждающемуся в разрешении

---

«наблюдение систем» и как «наблюдающие системы».] Речь идет о применении к самой себе (постоянно привязанной к системе) операции наблюдения.

\* Немаркированное пространство (англ.). – Прим.перев.

<sup>42</sup> Более подробно см.: Niklas Luhmann. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M., 1984.

\*\* След следа, след стирания следа (фр.). – Прим.перев.

<sup>43</sup> Jaques Derrida. Marges de la Philosophie. Paris, 1972. P. 76-77.

парадоксу проведения различий. Тогда от всех объективных латентностей (которые «могут происходить») остается лишь один имплицит всякого совершения наблюдений, а именно, ненаблюдаемость своей собственной операции (иначе говоря: парадокс ненаблюдаемости совершения наблюдений *in actu*\*). Как раз тем самым социологическая теория соответствует (причем таким образом, что это можно было бы снова назвать чуть ли не *analogia entis*\*\* ) современному обществу в аспекте, который можно было бы назвать эмансипацией контингенции<sup>44</sup> от социальных связей.

Если контингенция действительно является «собственной ценностью» современности, т.е. тем, что оказывается неизменным, прочным, когда коммуникация ведется в модусе наблюдения второго порядка, то задача социологической теории может состоять только в том, чтобы реализовать эту форму в обществе, т.е. в том, чтобы копировать форму в форму. Тогда ее [социологии] идея истины заключалась бы уже не в (проверенном и поддающемся дальнейшей проверке) согласии ее высказываний с ее предметом, но в некоторого рода конгруэнтности формы; иначе говоря, в некотором re-entry<sup>\*\*\*45</sup> формы в форму. Можно также, по аналогии с формами искусства, сказать, что социология должна была бы пародировать общество в обществе<sup>46</sup>. Это может произойти, но только при наличии весьма сильных предпосылок. (Мы оказываемся на позиции, совершенно противоположной «anything goes»\*\*\*\*, этому концепту контингенции без практики.) Конструктивные требования к теории были бы, следовательно, весьма высоки, располагаясь в тех сферах, о которых нынешняя социологическая методология и не догадывается<sup>47</sup>. Всю теорию современного общества следовало бы, что касается понятий, сконструировать так, чтобы приходилось менять каждое понятие (снова подчеркнем: каждое различие), которое должно войти в такую теорию. Такая теория создавалась бы исключительно на свой риск, и она одновременно попыталась бы воплотить в себе высшую степень способности вызывать общественный резонанс. У нее не было бы ни функции отражать, ни функции репрезентировать. Свои ограничения она брала бы не как нечто заданное «природой» или «сущностью» своего предмета, но должна была бы сконструировать их сама. Тем самым она оказалась бы своим собственным методом. Но таким образом она была бы моделью общества в обществе, которая «ин-формирует» о своеобразии этого общества. Вот каков был бы ее результат: освободить самодисциплинирующие возможности наблюдения, которые не привязаны к привычным в повседневной жизни или в функциональных системах возможностям наблюдения. Все остальное – вопрос о сложности, которую еще можно реализовать при столь строгих условиях.

Если бы это удалось, у нас было бы общество, которое само себя описывает при помощи социологии. А что за этим кроется? – Да ничего!

Перевод с немецкого А. Филиппова

\* В действии (лат.). – Прим.перев.

\*\* Аналогией бытия (лат.). – Прим.перев.

<sup>44</sup> Эту формулировку мы находим у Дэвида Робертса. См.: David Roberts. Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno. Lincoln, Nebr., 1991. P. 150, 158.

\*\*\* Повторном вхождении (англ.). – Прим.перев.

<sup>45</sup> Совсем не случайно она относится к искусству модерна/постмодерна, и можно было бы спросить себя, не получилось ли так, что здесь уже давно обрело свою форму такое понимание современного общества, которое можно было бы взять за образец в социологии

<sup>46</sup> См. у Робертса, цит. соч., о пародии как форме рефлексии (близкой, впрочем, родственнице парадокса), в особенности см. p. 164 ff, на которые нет ссылок в указателе. Применительно к теории государства см.: Helmut Willke. Die Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt a.M., 1992.

\*\*\*\* Все сойдет (англ.). – Прим.перев.

<sup>47</sup> Это можно видеть на примере обычной критики теории самореферентных систем. См. хотя бы: Richard Münch. Autopoiesis by Definition // Cardozo Law Review. 1992. Vol. 13. P. 1463-1471; Hubert Rottleuthner. Grenzen rechtlicher Steuerung – und Grenzen von Theorien darüber // P. Koller et al. (Hrsg.) / Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 54. Stuttgart, 1992. S. 123-139.