

Г.ВАГНЕР

**СОЦИОЛОГИЯ: К ВОПРОСУ О ЕДИНСТВЕ
ДИСЦИПЛИНЫ**

I

Вагнер Герхард — доктор социологии, научный сотрудник Билефельдского университета (ФРГ).

I

Утверждения о кризисе социологии принадлежат к стандартному репертуару фельетонистов. Не удивительно: ведь такой диагноз неоднократно ставили сами социологи. Наиболее известна в этом отношении, наверное, книга А. Гоулднера "Приближение кризиса западной социологии" [20]. Конечно, в большинстве случаев о кризисе высказываются риторически. Тем не менее в самой социологии все сильнее заметно отсутствие иллюзий по этому поводу. Если еще в середине 80-х годов можно было говорить о штиле (см. [5]), то уже в конце того же десятилетия обнаружилась необходимость радикальнее поставить проблему. Превратится ли когда-нибудь социология в нормальную науку? — задает вопрос Р.Будон [3]. А Р.Коллинз размышляет над тем, можно вообще требовать статуса научности для этой дисциплины [6]. Из-за подобной неуверенности многие социологи были "в исключительной степени подвержены резиньяции и фрустрации" [75, S.128]. Понятно, таким образом, что в 90-е годы проблема вновь обострилась. П.Бергер поставил вопрос крайне радикально: "Имеет ли социология по-прежнему смысл?" [1]. Это означало, что теперь кризис социологии не просто воспринимается как присущей по природе и потому целительный для нее, но что она уже как бы подошла к концу всех своих кризисов. И если в такой форме вопрос все еще мог звучать конструктивно, то Р.Сеннет (что примечательно: в газетной статье) ответил на него весьма категорично, оплакав ни больше, ни меньше, как "конец социологии" [66].

Не обязательно объявлять XX столетие "веком социологии" [4, S.242], чтобы противодействовать этому апокалиптическому настроению. Куда плодотворнее выяснить причины столь удручающего состояния дисциплины, а также отыскать адекватные средства для борьбы со злом. При этом, вне всякого сомнения, нельзя объяснять кризис монокаузально, т.е. указывая только на одну его причину. В узких рамках настоящей статьи приходится ограничиться некоторыми из возможных причин. Н.Луман утверждает, что одну причину стоит рассмотреть подробнее. Как известно, во введении к своей книге "Социальные системы. Очерк общей теории" Луман выносит следующий вердикт: Социология находится в состоянии "теоретического кризиса" [42, S.7]. Правда, продолжает он, в целом ее действительно успешные эмпирические исследования умножили наши знания, однако до сих пор в рамках социологии не удалось сформулировать

"единую для всей специальности теорию" [42, S.7]. Итак, одна из причин продолжающегося кризиса — отсутствие единой теории. Ведь без этого социология "не может обосновать своего собственного единства как научная дисциплина. И резиньяция заходит настолько далеко, что никто уже и не пытается что-то сделать" [42, S.7]. Объяснения Лумана очевидны - достаточно бросить взгляд на современный теоретический дискурс в социологии, чтобы обнаружить его, мягко говоря, необозримость. Множество существующих точек зрения в теоретической социологии почти безгранично. Кроме того, они весьма различаются уровнем абстрактности и сложности понятийного аппарата, так что почти не укладываются в привычные рамки. Ввиду такого теоретического разнообразия попытка обосновать единство дисциплины в данный момент бесперспективна. В глазах Лумана эту ситуацию усугубляет еще и то, что плюралистическое понимание науки позволяет каждому "согласовывать свои понятия лишь со своими теоретическими интенциями, признавая за другими только свободу делать то же самое, но по-своему" [52, S.390]. Помимо этого, в условиях постмодерна сюда добавляется инфляция истины как значимого для науки средства коммуникации, так как ориентированная на "anything goes"¹ каждая теория может формулировать свои собственные критерии истины [52, 181ff., 238ff.]. Однако если "построить каждому проповеднику по кафедре" [52, S.390], для социологии это будет иметь катастрофические последствия: ее "множественные парадигматы" [40, S.50] обязательно приведут к разложению [34].

Если принять поставленный Луманом диагноз и согласиться с тем, что отсутствие единой теории - одна из причин кризиса социологии, то внимание как бы само собой обращается на его собственную позицию. Действительно, не считая концепции Х.Эссера, который намеревается основать социологию в методологическом измерении как объяснительную науку [7], в настоящее время Луман является единственным социологом, который не просто критически высказывается об отсутствии единой теории, но и систематически работает над созданием таковой. Его труды по социологии, основанной на теории систем (особенно те, что были опубликованы в последние два десятилетия), представляют собой попытку, "на которую со времени Парсонса более никто не решался" [42, S.10]: посредством единой теории содействовать обоснованию единства социологии как научной дисциплины. Вот почему оправдано то внимание, которое уделяется работам Лумана на международном уровне. В Германии же, как формулирует П.Вайнгарт, социология "должна быть всецело либо "за", либо "против" Лумана" [74, S.254]. Как бы там ни было, несмотря на всю популярность Лумана, при изучении его трудов рекомендуется осторожность. Существуют серьезные основания полагать, что его единая социологическая теория, служащая обоснованием единства социологии, мало что может дать этой дисциплине.

Согласно Луману, если следовать критериям

¹ Все сойдет (англ.). Речь идет об известном принципе, выдвинутом ПФейерабеном. Здесь это переводится как "допустимо все". – Прим. перев.

теоретического плюрализма, то в принципе любая позиция может претендовать на статус единой теории, которая может обосновать единство нашей дисциплины. Чтобы противостоять разложению социологии, с необходимостью следующему из такой позиции, Луман делает ставку на разработку "супертеории", с которой могут быть связаны "притязания на универсальность" [38, S.17]. Однако в ходе разработки такой "универсальной теории" [42, S.10] Луман впадает в другую крайность. С первого захода он пытается осуществить жесткую "программу элиминирования" [38, S.16], сводя все существующие позиции к одной-единственной - установке своей супертеории. Правда, с течением времени Луман сам обнаруживает, что такая "стратегия тотализации" [38, S.18] ведет к фатальному тоталитаризму. "Плюрализм, — пишет он, — делает болтливым. Но тоталитаризм делает немым" [52, S.390]. Нацеливаясь на создание супертеории, Луман предпринимает второй заход, последствия которого оказываются не менее фатальными. Во второй половине 80-х годов он все более интенсивно усваивает теоремы внесоциологического происхождения, из-за этого его позиция всего-навсего утрачивает научность. То, что в настоящее время Луман выдвигает в качестве супертеории, очень близко "антисоциологии", которую в 70-е годы Х.Шельски противопоставлял социологической дисциплине. Это отнюдь не сослужило ей добрую службу. В рамках предлагаемой статьи я намерен подвергнуть критике супертеоретические амбиции Лумана, а также предложить некоторые альтернативы того, как можно мыслить единство дисциплины.

II

Согласно Луману, для обоснования единства социологии необходима единая теория, имеющая характер супертеории. Только последняя способна противостоять инфляционной тенденции "anything goes", предлагая приемлемую для всей дисциплины альтернативу. Представление о том, что "господствует плюрализм в смысле множества конкурирующих несравнимых теоретических ориентации" [38, 17f], в конечном счете, производит столько же конкурирующих, несравнимых обоснований единства, сколько существует теоретических ориентации. В то же время супертеория открывает возможность обосновать единство с учетом всех теорий, представленных в дискурсе. Итак, обоснование единства не должно повлечь за собой догматизацию социологии. Луман подчеркивает, что при разработке супертеории речь отнюдь не идет о "консолидации всей специальности внутри одной "парадигмы"" [38, S.98]. Требование, чтобы социология как научная дисциплина представляла собой "когерентное целое, в котором бы в силу причин теоретического и эмпирического характера каждое исследование и каждая публикация вели к накоплению знания" [38, S.17], по мнению Лумана, ошибочно. Напротив, супертеория обещает обосновать единство таким образом, что при этом будет учитываться многообразие теоретического дискурса. Поскольку супертеория акцентирует существующие между теориями различия, она стремится "реализовать и то, и другое: единство и различие" [38, S.18].

Ввиду огромности такой задачи нельзя не задать вопрос: как может быть разработана супертеория? Ее явно невозможно

сконструировать *ex novo*² — вот почему Луман стоит за то, чтобы вычленил такую теорию из состава одной из тех нормальных теорий, которые представлены в дискурсе. Хотя в принципе Луман готов признать, что каждая нормальная теория имеет шанс выступить в качестве супертеории, сам он без колебаний решает дело в пользу своей системно-теоретической социологии. Последняя кажется ему наиболее пригодной для реализации в равной мере единства и различия: "Это может получиться, если в рамках собственной теории удастся найти подходящее место для противника" [38, S.18]. Согласно Луману, такая конструкция осуществляется благодаря "стратегиям тотализации"; по этой причине он рассматривает свою системно-теоретическую социологию и как "тотализирующую теорию" [38, S.18]. Стратегии тотализации могут быть историзирующими либо проблемно-ориентированными. Историзирующая тотализация предполагает, что противник "принадлежит к более ранней эпохе в социокультурном развитии и, следовательно, уже устарел". Проблемно-ориентированное тотализирование переформулирует "осознание проблемы противником, заново проблематизирует его теорию и подсовывает ему при этом в качестве основной ту проблему, которую, как затем оказывается, лучше может решить собственная теория тотализирующего критика" [38, 19f].

То, что "в аспекте конкурирующих предложений [на рынке] теорий" [38, S.17] принимаемые в расчет историзирующие и проблемно-ориентированные тотализации не обязательно исключают друг друга [38, S.21], Луман вновь и вновь показывает на примере трудов Ю. Хабермаса. Теория Хабермаса, утверждает Луман, столь сильно зависит от староевропейского проекта модерна, что в ней выяснение проблемы коммуникации перекрывается вопросами об основаниях разумного согласия, вместо того, чтобы вести к столь же современной, сколь и убедительной теории аутопойесиса [41].

Обращение Лумана к анализу теории коммуникативного действия иллюстрирует понимание им стратегий тотализации. Но его аргументы столь же недвусмысленно демонстрируют, что стратегии именно такого рода неспособны отвести другим теориям подходящее место в рамках тотализирующей теории, делая возможной реализацию и единства, и различия обеих позиций. Как формулирует Луман, его тотализирующая теория скорее ориентирована на "включение в свой состав [концепции] противника, чтобы вместе с ним принимать решение против него" [38, S.23]. С этой точки зрения (на что, впрочем, указывает само использование понятия "противник") представляется вполне последовательным понимание Луманом отношения между его собственной тотализирующей теорией и теорией, которую он включает в свою как "противоречия" [38, S.18]. Однако поскольку Луман все-таки рассматривает включаемую теорию как "отрицание" [38, S.18] своей тотализирующей теории (которая, в свою очередь, посредством отрицания этой оппонирующей теории должна преобразоваться в супертеорию), он тем самым выступает за такое понимание

2 Заново (лат.) — Прим. перев.

единства, которое венчается полной элиминацией различия.

Правда, Луман, утверждая, что не следует "принципу диалектического отрицания" [38, S.23], предпочитает (ссылаясь на Витгенштейна) говорить о пустых отрицаниях, а также вводит понятие "ограниченности" [Limitationalitat] [38, 14ff]. Но, как показывает один из исследователей, рассуждения Лумана на этот счет "достаточно темны" [73, S.270]. Можно говорить, что в них имеется какой-то вполне понятный смысл, только если интерпретировать их на фоне гегелевской философии. Как бы ни пытался Луман отмежеваться в этом контексте от Гегеля, влияние последнего неоспоримо (см. [73, S.268]). А если принять это во внимание, станет ясно: Луман, включая другую теорию в рамки своей тотализирующей теории, способствует производству связи, которую Гегель называл "рефлексией в себе" [32, S.60]. В другом месте я показал, что эта внутренняя рефлексия, в отличие от внешней, или субъективной, указывает на объективный, совершающийся независимо от субъекта процесс (см. [71, 281f]). "Уже сам термин "внутренняя рефлексия" указывает на имманентность движения, поскольку "рефлексия" предполагает отгибание, отклонение назад, отражение, а "в себе" означает тот факт, что отражение направлено на самое себя и, таким образом, пребывает внутри объекта" [19, S.137]. Фактически эта взаимосвязь позволяет определить одну из двух "противоположных величин [как] ... лежащее в основании сущее в себе единство" [32, S.60]. Между тем, издержки для обоснования единства дисциплины, которые возникают из этой гегелевской "рефлексии" [38, S.10], весьма велики. Поскольку тотализирующая теория включает в свой состав другую теорию, чтобы вместе принимать решение против нее, она, первая, конечно, способна "рефлектировать" лежащее в основании обеих теорий единство [38, S.10]. Но эта рефлексия исчерпывается тем, что "формулирует тождество в нетождественности собственной и противной позиций" [38, S.20].

Такого рода элиминация различия несет в себе тоталитарные черты, что отнюдь не идет на пользу включаемой теории. Это явствует из того, что тотализирующая теория берется как гарант тождества. Луман понимает отношение обеих теорий строго асимметрично. Включаемая теория в ее инаковости сперва не принимается во внимание. По существу, ей вообще "не дают слова". Реконструируя другую теорию "при помощи собственных понятий" [38; 18], тотализирующая теория полагает ее с самого начала как иное самой себе. Легко увидеть, что такого рода реконструкция имплицитно "деструкцию уже имеющегося понимания понятий" [21, S.253]. Тем самым поощряется постоянное включение противоположных теорий в одну - тотализирующую, а этот процесс находит свое завершение в догматизации дисциплины, которой Луман изначально хотел избежать. Системно-теоретическая социология была однажды выведена на этот курс и теперь, ориентируясь в своем понимании единства на логику тождества Гегеля, жаждет консолидировать в рамках своей парадигмы всю социологию. От Лумана, конечно, не укрылось, что тем самым дьявол плюрализма теорий изгоняется Вельзевулом империализма теории. Луману ясны и последствия его тотализаций: "Нельзя оспорить, таким

образом, что и империализм теории, и особенно притязания "тотализирующих" теорий на исключительную значимость представляют собой опасность, а именно: в противоположность инфляции, прямую противоположность опасности дефляции истины как средства коммуникации" [52, S.390]. Луман вполне последователен, когда меняет стратегию, чтобы сделать новый заход и превратить свою системно-теоретическую социологию в такую супертеорию, которая реализовала бы в равной мере и единство, и различие.

III

Если присмотреться к публикациям Лумана конца 80-х — начала 90-х годов, окажется, что это изменение отнюдь не радикально. Ибо Луман и теперь, как и прежде, многим обязан философии Гегеля. Если, предпринимая свой первый заход, он воспользовался гегелевским понятием внутренней рефлексии, то теперь опирается на его понятие внешней рефлексии. Отграничивая свою системно-теоретическую социологию от других социологических теорий, он пытается не только предотвратить уничтожающую различия тотализацию, но и обрести такую позицию, с которой единство дисциплины могло быть обосновано как бы извне. Чтобы с самого начала не дать упрекнуть себя в "староевропеизме", Луман и здесь избегает прямых ссылок на Гегеля. Вместо этого он указывает на работы философа Г.Гюнтера, который долгие годы был сотрудником руководимой Х. фон Ферстером Biological Computer Laboratory³, т. е. (можно считать) на переднем крае науки. Луману, конечно, известно, что в публикациях Гюнтера (его "главного свидетеля"), выступающего как кибернетик, речь все-таки идет о переформулировании философии Гегеля [44, S.37]. В одном автобиографическом тексте сам Гюнтер как раз и подчеркивает, что для него после более чем сорокалетних занятий философией Гегеля "стало почти невозможно разделить, что в его теории принадлежит Гегелю, а что — ему самому" [27, S.10]. Как бы там ни было, но то, что Луман перенимает у Гегеля понятие внешней рефлексии в том виде, какой придал ему Гюнтер, имеет для замысла [супертеории] катастрофические последствия.

Концепция Гюнтера — это обширный проект, попытка ответить на "вопрос о сущности субъективности" [25, S.17]. В такой постановке вопроса Гюнтер усматривает проблематику, над которой уже 2 тыс. лет безуспешно бьется западная мысль. Классическая логика показывает, что в онтологической картине мира, преимущественно сформированной Аристотелем, у субъекта нет достойной упоминания функции. "Философская предпосылка классической логики заключается в том, что онтологические основы мира могут быть изображены как чисто объективные структуры. Сам субъект есть нечто потустороннее, пребывающее вне всякого логического анализа" [25, S.68]. В этой ситуации, продолжающейся со времен античности, ничего не смогло изменить даже современное мышление "в его развитии от Декарта до Лейбница и Канта" [25, S.17]. Вопрос о сущности субъективности ставился со всей решительностью, однако ответ на него оказывался совершенно неплодотворным, поскольку субъект обосновывался

³ Биологическая компьютерная лаборатория (англ.) - Прим.перев.

"трансцендентально-метафизически", что служило еще более отчетливому его пониманию как "потустороннего". Крах попыток трансцендентальной философии найти для субъекта в классической логике "могущее быть обозначенным место", продолжает Гюнтер, с полной очевидностью показывает несовместимость представления об "экстрамунданной интросценденции"⁴ с онтологической картиной мира [25, 18f].

Имея в виду обрисованную ситуацию, Гюнтер выступает за ревизию онтологической картины мира. Чтобы постигнуть сущность субъективности, говорит он, требуется освободиться от оков классической логики вообще. Речь идет о том, чтобы выработать так называемую трансклассическую логику, которая должна иметь неаристотелевский характер, поскольку будет не двузначной, но как минимум трехзначной [23]. Для Гюнтера несомненно, "что весь мир, пока в нем абстрагируются от всякой субъективности и воспринимают его как чисто объективную связь, является строго двузначным. Для всех целей описания объекта, совершенно оторванного от субъекта, вполне достаточно двузначной логики" [25, 85f]. Но если хотят принимать в расчет субъективность, тогда, по его мнению, требуется расширить классическую логику минимум на одно значение. Первые попытки "перехода от классической к трансклассической логике" можно, считает Гюнтер, обнаружить в диалектике Гегеля [24, S.92]. Для нас здесь не так важно то, что философы и логики испытывают большие сомнения в связи с такой интерпретацией Гегеля (см. [65; S.36]). Во всяком случае, рассуждения Гюнтера приемлемы постольку, поскольку гегелевское понятие внутренней рефлексии можно приписать онтологической картине мира, а за гегелевским понятием внешней рефлексии можно предположить такую форму субъективности, которая необязательно должна быть сразу же интерпретирована как нечто "потустороннее". В отличие от трансцендентальной философии Гюнтер действительно заинтересован в том, чтобы понять субъективность как факт "эмпирического мира" [25, S.69].

Гюнтер убежден, что субъективность может проявляться только как "поведение" [26, S.102]. И если Гюнтер, желая подробнее охарактеризовать это поведение, ссылается на слова "Царство мое не от мира сего" (Евангелие от Иоанна), то заинтересован он отнюдь не в христианском благовествовании, но в том отвержении [мира], которое в них выражается [26, S.102]. Ибо Гюнтер вообще не может "понимать под субъективностью ничего иного, кроме функции, в которой тотальная двузначность объективного вокруг нас, а тем самым и весь мир отвергаются как бытие мира" [25, S.86]. Вследствие этого в трансклассической логике и отвержение должно "выступать как функтор, который описывает поведение субъективности и которому еще нет места в классической логике" [26, S.102]. Тогда как в классической логике даже там, "где вообще возможен выбор", должно быть "принято одно значение из предлагаемых вариантов", трансклассическая логика отличается возможностью "отвергать некоторую альтернативу значений в целом" [26, S.102]. Такое "отвержение или отклонение" [26, S.103] требует, правда, введения третьего

⁴ Буквально: "вхождение-в-себя вне мира". - Прим.перев.

значения, "не включенного в данную двузначную систему" [25, S.85]. В отличие от классической логики, которая располагает лишь двумя "значениями принятия", трансклассическая нуждается в дополнительном значении отклонения: "значение отклонения — это индекс субъективности в трансклассическом исчислении" [26, 102f].

Гюнтер считает, что отвержение — это и есть сущность субъективности, причем, конечно, оговаривает, что эта дефиниция в высшей степени скудна [25, S.86]. Тем не менее она все-таки способна дать основу для внешней рефлексии. В одной из новейших публикаций, посвященных философии и логике Гюнтера, отмечается, что гюнтеровский принцип "отрыва" от альтернативы значений вполне достаточен для того, чтобы рассматривать "два противоположных значения как единство" [35, S.51]. Кроме того, следует предположить, что именно эта скудость дефиниции позволяет философии Гюнтера подсоединиться к современным кибернетическим дискуссиям. Ведь Гюнтер не ограничивает субъективность антропоморфными представлениями: "Если захотят формулировать это не вместе с Гегелем, но кибернетически, тогда следует сказать, что в нашем эмпирическом универсуме в определенных местах формируются структурные образования совершенно исключительной сложности, способные делать для себя отображение своего окружения и рефлексировать это окружение весьма специфическим образом" [25, S.69]. Это позволяет понять притягательность философии Гюнтера для супертеоретического проекта Лумана. Хотя Лу-ман относится к работам Гюнтера не без скепсиса [44, S.38], он все-таки ориентируется на трансклассическую логику последнего, чтобы открыть позицию внешней рефлексии для своей супертеории.

IV

О постоянном интересе Лумана к гюнтеровскому понятию отклонения неопровержимо свидетельствуют его работы последних лет [45, 86ff.; 52, 94, 301f, 579, 663, 666]. При этом Луман применяет данное понятие не только в предметном измерении своей системно-теоретической социологии, но и в ее социальном измерении, т.е. в отношении к другим теориям. В этом последнем измерении Луман "вместе с Г.Гюнтером" исходит из "различения позитивного и негативного значения", дабы подвергнуть эту "форму" "отклонению" [51, S.17]. Так он последовательно редуцирует все многообразие теоретического дискурса в социологии к двум противоположным традициям. Чтобы придать форму дисциплине, он проводит различие между "позитивной социологией" и "критической социологией" [53, S.257]. Первая задается вопросом: "Что происходит?", а вторая: "Что за этим кроется?" [53, S.257]. На примере "выдающихся теорий" К.Маркса и Э.Дюркгейма, по мнению Лумана, можно показать, что с самого начала укрепления своих позиций в университетах социология "подходила к своему предмету с двумя установками: позитивистской и критической" [53, S.245]. Однако именно из-за того, что в социологии "делается попытка давать ответ на два совершенно различных вопроса", не прекращаются, считает Луман, и проблемы, связанные "с сохранением единства специальности. Иногда, например, в 60-е годы из этого различия вытекают такие споры, которые грозят взорвать всю дисциплину" [53, S.245].

Проблему нельзя разрешить и ситуацию нельзя исправить ни "конструктивистской деконструкцией позитивистской методологии", ни "критикой критической социологии" [53, S.257] — это для Лумана дело решенное. При отсутствии строгих понятий и из-за слабой разработанности теории, принадлежащие к обеим традициям, вряд ли могут считаться перспективными кандидатами для обоснования единства дисциплины [46, S.298]. О том, что "принятие" предлагаемой обеими социологиями теоретической альтернативы даже не рассматривается Луманом [48, S.17], свидетельствует его обильная демонстративная риторика "насмешливого превосходства" [2, S.237]. Так как возможности "классической социологии", по его мнению, исчерпаны, Луман последовательно делает ставку на ее отвержение [49, S.277]. Вместо того чтобы ввязываться в "совершенно бессмысленные споры", Луман предпочитает противопоставить обеим социологиям третью [46, S.292].

Таким образом, социология, основанная на теории систем, противопоставляется позитивной и критической социологии. Ее функция, а потому и логическое значение состоит в отклонении. Для преобразования своей концепции в супертеорию Луман берется "показать те открытия и новые понятия", которые возникли в "обширнейшей сфере теории систем", и "перенести их на область социологии" [46, S.292]. При этом более всего он интересуется так называемой кибернетикой второго порядка, потому что она кажется ему принципиально совместимой с понятием отклонения: "Лишь благодаря наблюдению наблюдения "субъект" дистанцируется от мира и обретает способность рефлексии" [50, S.150]. Как бы там ни было, именно при помощи этих внесоциологических теорем Луман надеется открыть дисциплине одну из тех "горячих клеток рефлексии, которые, правда, не суть целое, однако рефлектируют целое как различие" [53, S.251].

Результат этих усилий Лумана, несомненно, впечатляет своей сложностью. Однако же велика и цена, которую ему приходится платить за попытку обосновать единство дисциплины как отклонение господствующей теоретической альтернативы. Ни для кого не секрет, что сама по себе рецепция понятий теории систем возбуждает много проблем. Результаты исследований Biological Computer Laboratory неслучайно "весьма сдержанно ... воспринимаются серьезными естествоиспытателями" [7, S.534]. Трудности, которые влечет за собой, например, перенос [на социальные явления] понятия аутопойесиса, конечно, еще не так велики по сравнению с теми, которые вытекают из ориентации Лумана на трансклассическую логику Гюнтера. Правда, супертеория Лумана, благодаря отклонению позитивной и критической социологии, оказывается в состоянии занять "позицию, противоположную anything goes" и позволяющую обосновать единство дисциплины [53, S.258]. Однако и это новое обоснование влечет за собой тоталитаризм. Как подчеркивается в упомянутом выше исследовании, именно отвержение должно пониматься "как новая форма отрицания" [35, S.52] (ср. [18, S.727]). Опираясь на трансклассическую логику Гюнтера, Луман в известной мере усиливает ориентированное на отрицание мышление Гегеля. Если угодно, гегелевский антитезис первого порядка заменяется антитезисом второго

порядка, благодаря чему, правда, меняется форма противоположности, посредством которой системно-теоретическая социология Лумана противопоставляет себя другим теориям, однако фундаментальный логический тоталитаризм остается неизменным.

Это не значит, конечно, что нет разницы между тоталитаризмом первой и второй фаз. Тогда как первый только приводит к дефляции истины как средства коммуникации, второй понуждает к коммуникации такого рода, которая вообще избегает [обращение к] истине как средству. Фактически в конце 80-х — начале 90-х годов [использование] фигуры отклонения лишает супертеорию Лумана научности. Какие бы формулировки для обоснования единства дисциплины ни предлагались в качестве третьей социологии, супертеория не может сопрягать с ними претензию на истинность. Ибо "истинность в конечном счете имплицитно двузначна" [24, S.93]. Если в классической логике исходят из того, "что дело идет лишь о высказываниях, которые либо истинны, либо ложны" [36, S.125], то в область трансклассической логики удастся проникнуть, лишь "абстрагируясь от значений "истинное" и "ложное"" [35, S.57]. Для социального измерения социологических теорий (именно Луман оформил его как таковое) это означает, что только теории позитивной и критической социологии могут быть поняты как носители значений "истинное" и "ложное". Когда речь идет о двух социологиях, имеются в виду противоположные позиции, а потому высказывания одной всегда должны быть истинны, если высказывания другой ложны. Конечно, третья социология, которая отграничивает себя от этих двух, могла бы занять позицию безразличия. Однако Луман вообще отвергает предлагаемую двумя социологиями альтернативу значений "истинное / ложное". Не принимая их высказываний, он готов принять "разрыв с традицией — имея при этом в виду ограничения, налагаемые (двузначной) логикой истинности" [53, S.257].

Тем не менее основанная на теории систем социология Лумана и впредь претендует на истину. Социология, говорит Луман, лишь "как наука" имеет "фундамент для работы". "Трагическая ситуация Хельмута Шельски" показывает, что "в качестве антисоциолога он не сумел найти подходящей формы для своих публикаций" [53, S.252]; вот почему Шельски "сознательно" занялся "политической полемикой, выходя за пределы ограничений, характерных именно для науки" [43, S.2]. Эта оценка, безусловно, верна. Но столь же верно и то, что Шельски инсценировал свою антисоциологию как отвержение. Шельски — в течение долгих лет близкий друг и покровитель Гюнтера (см. [28; 29; 60; 61, 73 ff; 44, S. 90, 101, 274f, 292f, 429f, 446f, 468ff; 35, 8ff, S. 50, 151]) — в своей книге "Локализация немецкой социологии" противопоставлял эмпирическую науку о функциях [Funktionswissenschaft] социально-философской истолковывающей науке [Deutungswissenschaft]. Он рассчитывал при этом обрести такую позицию, с которой "можно будет критически дистанцироваться от "всей социологии"" [64, S.87]. Правда, позицию, которую он называл "рефлектирующей субъективностью" [61, S.105], Шельски намеревался специфицировать при помощи научных средств. Однако, не

считая принципиально важных исследований по социологии права, "трансцендентальная теория общества" так и осталась у Шельски на уровне программных положений (см.: [72, 8ff]). В результате, как заметил Дарендорф, вместо заявленной теории получилось "полемическое развитие [идеи о] своем собственном месте внутри немецкой социологии как о третьей возможности понимать социологию" [8, S.129]. Это развитие завершилось в 70-е годы бранью по адресу интеллектуалов, которая была представлена как "антисоциология". Не умея определить своих собственных научных основ, "антисоциология" именно поэтому аттестовала социологию как ненаучную [63, S.255].

V

Шельски, однако, отнюдь не воспринимал ситуацию как трагическую - об этом ясно свидетельствует его оценка последней фазы своего творчества, которую он вполне последовательно квалифицировал как политическую беллетристику [64, S.100]. Трагичен как раз случай Лумана. Сопоставляя по контрасту позитивную и критическую социологии, он не просто имитирует сделанное Шельски противопоставление ориентированной на Дюркгейма Кельнской школы Р. Кёнига и ориентированной на Маркса Франкфуртской школы Т. Адорно (см. [59, 26ff]). Мало того, отвергая обе позиции, Луман также повторяет исход Шельски из "научного дискурса" [43, S.2]. Фактически он время от времени использует форму публикаций, напоминающую XVIII век, когда была разработана парадоксальная техника: "формулировать предложение так, чтобы не дать ему исполнить свою цель — означать что-либо для других предложений" [39, S.145]. Правда, Луман все-таки не хочет, как в свое время Шельски, "выйти из игры" — в область политики [51, S.173]. Он претендует на научность своей автопоэзии. Но, конечно, с вопросом об "истинности" или "ложности" это больше никак не связано. Может быть, на этом фоне станут объяснимыми те трудности в понимании лумановских публикаций последних лет, с которыми сталкиваются в научной среде. Не случайно обнаружили возможность рассматривать теорию Лумана с эстетической точки зрения [67; S.33]. Как бы там ни было, но и к моменту завершения системно-теоретической социологии перед нашей дисциплиной по-прежнему остро стоит вопрос: как должна выглядеть единая теория, с помощью которой, не впадая в произвольность *anything goes*, можно нетоталитарным образом обосновать ее единство.

Полагаю, что ответ на этот вопрос можно отыскать только на пути преодоления Гегеля. Если Луман сначала обращается к Гегелю, а затем еще пытается перекрыть его Гюнтером, то я предлагаю вообще покинуть сферу антитетического мышления. В философии известно несколько попыток критики Гегеля конструктивным (с точки зрения наших целей) способом. Совсем необязательно при этом обращаться к текстам постмодерна, скажем, Жака Дерриды. Я предлагаю то, что лежит совсем рядом. Бросим взгляд на работы неокантинца Г.Риккерта. Конечно, Риккерт достаточно известен социологам как философский поручитель М.Вебера. Здесь речь не идет о его философии ценностей - потому хотя

бы, что она постоянно подпитывает теологическое мышление (см. [69, 108ff, 122ff; 70, 200ff]). Куда более интересны работы Риккерта, в которых он, в противоположность Гегелю, развивает так называемый гетеротетический принцип: "Гегель брал преднаходимую в самом мышлении двойственность как антитетику; антитезис при этом находится в явной противоположности к тезису, т.е. является отрицанием последнего. Место гегелевской антитетики у Риккерта занимает гетеротетический принцип мышления, когда, полагая единое, одновременно полагают и иное. Отношение между двумя этими моментами не есть отношение взаимного исключения, но отношение дополняющей сопряженности в целом синтеза" [16, S.13].

Фактически для Риккерта дело состоит в том, чтобы указать на приоритет инаковости перед отрицанием. Он утверждает: "Инаковость логически предшествует отрицанию" [57, S.20]. Правда, он соглашается с Гегелем в том, что в основе всякого мышления лежит двойственность единого и иного. Однако, в противоположность Гегелю, он подчеркивает, что иное отнюдь не может пониматься просто как отрицание единого. Было бы заблуждением верить, "будто достаточно простого отрицания "не" или подлинно уничтожающего "нет", чтобы иное возникло или было выведено из единого. Такой чудодейственной силы у отрицания как простого "нет" (или уничтожения) никогда не было... Если мы будем мыслить иное единого как не-единое и, тем не менее, как-то позитивно как некое иное, то мы будем постоянно добавлять к отрицанию, которое снимает единое, еще нечто, что происходит не из отрицания. Отрицание делает из нечего только не-ничто или ничто. Она заставляет предмет вообще, так сказать, исчезнуть" [57, S.20].

По Риккерту, "отрицание в качестве только отрицания еще не означает ничего, что хотя бы на малейший шаг продвигало бы нас дальше в том, как мы мыслим мир. Только если мы окажемся в состоянии поставить на место подвергнутого отрицанию позитивное иное, мы продвинемся вперед" [58, S.46]. А поскольку, как Риккерт показывает на примере формы и содержания мышления, "уже с первого же своего шага" мышление должно удерживать в наличии "'сразу же" и единое, и иное" [57, 22], то нельзя обойтись без замены гегелевского противопоставления тезиса и антитезиса различием тезиса и гетеротезиса.

Риккерт подчеркивает, что его гетерологию не следует понимать в духе субъективного конструктивизма: "Логически мы мыслим только тогда, когда обнаруживаем нечто такое, что имеется как предмет независимо от нашего мышления. Постепенное развитие нашей идеи предмета не означает развития предмета, но имеет только смысл постепенного уяснения в понятиях того предметного, что уже существовало до начала" (см.: [57, S.10], ср. [16, 14f]). Придав риккертовской критике Гегеля объективистский оборот, можно сформулировать это так: "иное в точности настолько же "позитивно", насколько "позитивно" и единое; избегая, если угодно, этого выражения, [скажем]: иное первичным или изначальным образом находится подле единого" [57, S.20]. Итак, поскольку "отрицание... не играет действительно существенной роли", отношение, существующее между единым

и иным, не следует, в отличие от Гегеля, понимать как противоположность; по мнению Риккерта, единое и иное не исключают одно другое, но "позитивно дополняют друг друга" [57, S.22]. Риккерт даже говорит о "своеобразной взаимозависимости" единого и иного: "В объективной формулировке первое существует как единое только в отношении или в связи со вторым. В субъективной формулировке вместе с единым всегда "полагается" и иное. Мы не можем мыслить безотносительно. Даже чисто логический предмет можно постигнуть в его целостности лишь как соотношение соотношенного, как единое и иное, как форму и содержание" [57, S.18].

Если рассуждать указанным образом, то и единство, обнимающее собой единое и иное, уже не должно пониматься в смысле гегелевской логики тождества. Риккерт показывает, что единство не обязательно рассматривать как "тождество, как отсутствие различия или простоту", но можно трактовать как "единство многообразия" [57, S.24]. Единство многообразия представляет собой "объемлющую связь единого и иного"; она "как единство синтеза единого... и иного никогда не может означать единства в смысле отсутствия различия, но требует различия или инаковости - подобно тому, как "единство" тождества отторгает различие или инаковость. Необходимо постоянно задаваться вопросом, что имеется в виду, когда говорят о "единстве": тождественное "единство" как отсутствие различия или как синтетическое "единство" того, что отлично друг от друга и соотносится между собой" [57, S.24].

Действительно, предлагаемая Риккертом трактовка единства многообразного уже не фиксирует наше внимание на (говоря словами Лумана) "общем в различном" [53, S.254]. Скорее, это понятие освобождает зрение, позволяя увидеть различное. Причем Риккерт заинтересован не различиями как таковыми, а удостаивает их вниманием лишь постольку, поскольку они взаимно дополняют друг друга, образуя синтез. В противоположность антитетическому "либо — либо" Гегеля, и, тем более, в противоположность вдвойне антитетическому "ни — ни" Гюнтера, у Риккерта в его гетеротетическом принципе дополняющей связанности находит выражение "как — так и", что открывает возможности и для обоснования единства социологии как дисциплины. Что дозволено было Веберу, использовавшему философию Риккерта, то должно быть разрешено и нам, сегодняшним.

VI

С полным на то основанием Луману ставили в упрек, что "отрицание не может рассматриваться как наукотворческая операция". Как замечает О.Вайнбергер, "одно только отрицание (критика) не позволяет прийти к новым теориям, это возможно только при конструировании новых способов понимания, которые не определяются одним только отрицанием" [73, 269]. Я бы, со своей стороны, тоже хотел избежать возможного упрека в том, что не предлагаю ничего, кроме критики. Поэтому ниже я намерен показать, как гетерологию Риккерта можно подсоединить к нынешнему состоянию дискурса в социологии. Насколько мне известно, в наше время позиция Риккерта рассматривается как повод для конструктивных рассуждений только в философии, например, в работах

В.Флаха [16; S.17] и К. Глой [19].

Однако и в других, внефилософских контекстах можно встретиться с его аргументами. Например, в структурной семантике А.Ж.Греймаса отрицание совершенно сознательно дополняется второй операцией; соответственно, из понимания того, что неопределенность простого отрицания должна быть переведена в определенность контрарно противоположного исходному элемента, делаются очень серьезные выводы (см. [22, 14ff; 68, S.I 15]). Рассуждения, аналогичные идеям Риккерта, можно найти и в постструктурализме Дерриды, например, в связи с его понятием супплемент, которое означает не только "замену", но и "восполнение" (см. [10, 244ff; 55, S.32]). На мой взгляд, безусловно стоило бы изучить исследования по логике различия такого рода с учетом риккертовского понятия "единство многообразия".

Но вернемся к социологии. Прежде всего, здесь это понятие проясняет предметное измерение в образовании социологических теорий. Гетеротетический принцип может способствовать анализу той до сих еще недостаточно выясненной связи, которую Дюркгейм, развивая теорию Г.Спенсера, обозначил как органическую солидарность. Как известно, Дюркгейм настаивал на том, что разделение труда становится возможным благодаря гетерогенности. При этом, как показал Дюркгейм, проиллюстрировав примерами дружбы и семьи, под гетерогенностью не следует понимать противоположность". "Лишь различия определенного рода чувствуют... взаимное притяжение, а именно различия, которые дополняют друг друга, а не противоречат одно другому и не исключают друг друга" [11, S.102]. Именно "объединяющее несходство натур" может основать социальную связь, называемую солидарностью: "Как раз потому, что мужчина и женщина отличают друг от друга, они страстно ищут друг друга. Вместе с тем ... не чистая и не простая противоположность вызывает взаимное тяготение, но только различия, которые взаимно предполагаются и дополняются, могут иметь такое свойство" [11, S.103]. Луман сам подчеркивал, что для Дюркгейма дело состояло не в отношении отрицания, но в "инаковости иного" [47, S.22]. Однако Луман не заполнил это "пустое место" в исследованиях [37, S.111] и не сделал отсюда выводов при построении своей собственной теории. Но и здесь есть работы, которые можно было бы использовать в дальнейшем [56; 70, 346ff].

Что же касается социального измерения социологических теорий, то на основе риккертовского единства многообразия можно было бы по-другому выстроить необходимую для обоснования единства дисциплины теорию, чем так, как предлагает Луман. На самом деле, уже существует социологический pendant⁵ к риккертовской гетерологии. Томас Фараро выступает представителем того "spirit of unification",⁶ который обнаруживается в рекурсивных процессах синтеза и основу которого составляет не что иное, как тот самый принцип дополняющей связности, выражающийся, согласно Риккерту, в синтетическом единстве единого и иного. "Под унификацией, - говорит Фараро, — я понимаю не конструкцию

5 Соответствие (франц.) — Прим.перев.

6 Духа унификации (англ.) — Прим.перев.

отдельной теории отдельным лицом или даже отдельной исследовательской группой, так что под эту теорию подводится все остальное. Скорее, я имею в виду процесс, совершающийся через интегративные эпизоды. Результат любого такого эпизода может войти в другой эпизод позже. Таким образом, этот процесс рекурсивен и конституирует то, что мы можем назвать динамикой унификации" [12, S.175]. Фараро проясняет этот процесс, рассматривая вместе различные теоретические установки [13-15]. Он отчетливо высказывается, что для него при этом важно не только конструирование эффективных теорий, но и обоснование единства дисциплины: "...дух унификации... может перекинуть мосты между различными теоретическими предприятиями, помогая сломать барьеры обособления внутри социологической теории" [12, S.175]. Возможно, тем самым найдена позиция, противоположная плюралистической вседозволенности теорий, к тому же не предполагающая тоталитаризма и не избегающая истины как средства коммуникации науки.

Чтобы предотвратить недоразумения, подчеркнем: для Фараро дело отнюдь не в том, чтобы предпринять новое издание "теорий среднего уровня" — концепции, предложенной Р.Мертном в полемике с Т.Парсонсом. Вопросы абстракции и агрегации не играют у Фараро заметной роли. И если бы для его единой теории, ориентированной на *spirit of unification*, пожелали найти название, можно было бы предложить такое — дифференциальная социология. Само это понятие сформулировал Ж.Гурвич [31], для которого также было важно "снять оппозицию определенных односторонних тезисов и соединить их между собой" [30, S.113]. Свой труд Гурвич рассматривал как процедуру "резюмирования предшествующей социологии. Следует находить как можно более гибкий понятийный аппарат, чтобы описать и объяснить конкретную социальную действительность. При этом речь не должна идти о системе; напротив, социология всегда может быть только незавершенным воссозданием социальной жизненной связи в действии, в движении, таким воссозданием, которое должно быть предпринято заново всякий раз — в любых [новых] рамках, в любой ситуации, в связи с каждой [новой] конъюнктурой, каждым поворотным пунктом. Понятийный аппарат должен постоянно создаваться заново и может служить лишь точкой опоры, прагматическая значимость которой обнаруживается при последующих вновь и вновь предпринимаемых попытках" [30, S.112]. Может ли этот прагматизм содействовать преодолению кризиса дисциплины — вопрос эмпирический, т.е. открытый. Но, во всяком случае, от попыток такого рода можно было бы ожидать применительно к каждому конкретному случаю обоснования значимого от случае к случаю "более-или-менее-единства" [9, S.2].

Перевод с немецкого
А.Ф.Филиппова

ЛИТЕРАТУРА

1. Berger P.L. Does Sociology Still Make Sense? // Schweizer Zeitschrift fur Soziologie. 1994. Bd. 20. S. 3-12.
2. Beyme K. v. Theorie der Politik im XX. Jahrhundert. Von der

- Moderne zur Postmoderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
3. Boudon R. Will Sociology Ever Be a Normal Science? // *Theory and Society*. 1988. Vol. 17. P. 747-771.
 4. Bude H. 1968 und die Soziologie // *Soziale Welt*. 1994. Bd. 45. P. 242-253.
 5. Collins R. Is 1980s Sociology in the Doldrums? // *American Journal of Sociology*. 1986. Vol. 91. P. 1336-1355.
 6. Collins R. Sociology: Prescience or Antiscience? // *American Sociological Review*. 1989. Vol. 54. P. 124-139.
 7. Esser H. *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt a. M.: Capus, 1993.
 8. Dahrendorf R. Die drei Soziologien. Zu Helmut Schleskys "Ortsbestimmung der deutschen Soziologie" // *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1960. Bd. 12. S. 120-133.
 9. Dahrendorf R. Einführung in die Soziologie // *Soziale Welt*. 1989. Bd. 40. S. 2-10.
 10. Derrida J. *Grammatologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
 11. Durkheim E. *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
 12. Fararo T.J. The Spirit of Unification in Sociological Theory // *Sociological Theory*. 1989. Vol. 7. P. 175-190.
 13. Fararo T.J. *The Meaning of General Theoretical Sociology. Tradition and Formalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
 14. Fararo T.J. General Sociological Equilibrium: Toward Theoretical Synthesis // *Sociological Theory*. 1993. Vol. 11. P. 291-313.
 15. Fararo T.J., Skvoretz J. Unification Research Programs: Integrating Two Structural Theories // *American Journal of Sociology*. 1987. Vol. 92. P. 1183-1209.
 16. Flach W. Kroner und der Weg von Kant bis Hegel. Die systematischen Voraussetzungen der Kronerschen Kantkritik // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1958. Bd. 12. S. 554-579.
 17. Flach W. *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München: Reinhardt, 1959.
 18. Frank H. Rezension von G.Günther, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik* // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1963. Bd. 17. S. 725-727.
 19. Gloy K. *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des "und". Systematische Untersuchungen zum Einheits- und mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*. Berlin: De Gruyter, 1981.
 20. Gouldner A. W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books, 1970.
 21. Grathoff R. *Über die Einheit der Systeme in der Vielfalt der Lebenswelt. Eine Antwort auf Niklas Luhmann* // *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 1987. Bd. 73. S. 251-263.
 22. Greimas A.J. *Strukturelle Semantik*. Branschweig: Vieweg, 1971.
 23. Günther G. *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*. Bd. 1: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. Hamburg: Meiner, 1959.
 24. Günther G. *Das Problem einer Formalisierung der transzendental- dialektischen Logik. Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels* // *Hegel-Studien*. 1962. Beiheft 1. S. 85-123.
 25. Günther G. *Logik, Zeit, Emanation und Evolution*. Opladen:

- Westdeutscher Verlag, 1967.
26. Gunther G. Das Janusgesicht der Dialektik // Hegel-Jahrbuch. 1974. S. 89-117.
 27. Gunther G. Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas // Philosophie in Selbstdarstellungen / Hrsgg. v. L.J.Pongratz. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 1975.
 28. Gunther G., Schelsky H. Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. Leipzig: Hirzel, 1937.
 29. Gunther G., Schelsky H. Die ontologischen Grundlagen der Mehrwertigkeit. Natürliche Zahlen in einem transklassischen System // Jahresbericht des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Bielefeld, 1970. S. 27, 28.
 30. Gugler J. Die neuere französische Soziologie. Ansätze zu einer Standortbestimmung der Soziologie. Neuwied: Luchterhand, 1961.
 31. Gurvitch G. La vocation actuelle de la sociologie. Bd. 1. Vers la sociologie différentielle. P.: PUF, 1968.
 32. Hegel G. W.F. Wissenschaft der Logik II. Werke in 20 Bänden. Bd. 8 / Hrsgg. v. E.Modlenhauer und K.Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
 33. Helmstetter R. Die weißen Mäuse des Sinns. Luhmanns Humorisierung der Wissenschaft der Gesellschaft // Merkur. 1993. Bd.47. S. 601-619.
 34. Horowitz I.L. The Decomposition of Sociology. N.Y.: Oxford University Press, 1993.
 35. Klagenfurt K. Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Gunthers. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
 36. Lorenzen P. Das Problem einer Formalisierung der Hegelschen Logik. Korreferat zu einem Vortrag von G.Gunther // Hegel-Studien. 1962. Beiheftl.S. 125-130.
 37. Luhmann N. Reflexive Mechanismen // Luhmann N. Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1974. S. 92-114.
 38. Luhmann N. Soziologie der Moral // N. Luhmann, S.H. Pfortner (Hrsg.) / Theorietechnik und Moral. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978. S. 8-116.
 39. Luhmann N. Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.
 40. Luhmann N. Handlungstheorie und Systemtheorie // Luhmann N. Soziologische Aufklärung. Bd. 3. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 50-66.
 41. Luhmann N. Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung // Zeitschrift für Soziologie. 1982. Bd. 11. S. 366-379.
 42. Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
 43. Luhmann N. Helmut Schelsky zum Gedenken // Zeitschrift für Rechtssoziologie. 1984. Bd. 6. S. 1-3.
 44. Luhmann N. Die Richtigkeit soziologischer Theorie // Merkur. 1987. Bd. 41. S. 36-49.
 45. Luhmann N. Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
 46. Luhmann N. Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie // Merkur. 1988. Bd. 42. S. 291-300.

47. Luhmann N. Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie // Durkheim E. Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. S. 19-38.
48. Luhmann N. Identität - was oder wie? // Luhmann N. Soziologische Aufklärung. Bd. 5. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990. S. 14-30.
49. Luhmann N. Über systemtheoretischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1990. Bd. 38. S. 277-284.
50. Luhmann N. Am Ende der kritischen Soziologie // Zeitschrift für Soziologie. 1990. Bd. 20. S. 147-152.
51. Luhmann N. Die Form "Person" // Soziale Welt. 1991. Bd. 42. S. 166-175.
52. Luhmann N. Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
53. Luhmann N. "Was ist der Fall" und "Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie // Zeitschrift für Soziologie. 1993. Bd. 22. S. 245-260.
54. Merton R. K The Position of Sociological Theory: Discussion // American Sociological Review. 1948. Vol. 13. P. 164-168.
55. Naumann-Beyer W. Annäherung an Derrida - oder: Wer spät kommt, den belohnt das Lesen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1994. Bd. 42. S. 15-33.
56. Plumwood V. The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic // Australasian Journal of Philosophy. 1993. Vol. 71. P. 436-462.
57. Rickert H. Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Rolle des Zahlbegriff. Tübingen: Mohr, 1924.
58. Rickert H. Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen: Mohr, 1934.
59. Sahner H. Theorie und Forschung. Zur paradigmatischen Struktur der deutschen Philosophie und zu ihrem Einfluß auf die Forschung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982.
60. Schelsky Я Zum begriff der tierischen Subjektivität // Studium Generale. 1952. Vol. 3. S. 102-116.
61. Schelsky H. Ortsbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf: Diederichs, 1959.
62. Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf: Diederichs, 1965.
63. Schelsky H. Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
64. Schelsky H. Soziologie — wie ich sie verstand und verstehe // Schelsky H. Rückblicke eines "Anti-Soziologen". Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
65. Schmitz H. Rezension von G.Gunter, Idee und Grundriß einer nicht- Aristotelischen Logik // Philosophische Rundschau. 1961. Bd. 9. S. 283-304.
66. Sennet R. Das Ende der Soziologie // Die Zeit. 1994. Nr. 40 vom 30. September. S. 61-62.
67. Soentgen J. Der Bau. Betrachtungen zu einer Metapher der Luhmannschen Systemtheorie // Zeitschrift für Soziologie. 1992. Bd. 21. S. 456-466.
68. Stierle K. Semiotik als Kulturwissenschaft // Zeitschrift für französische Sprache und Literatur. 1973. Bd. 83. S. 99-128.
69. Wagner G. Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers. Freiburg: Alber, 1987.

70. Wagner G. Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
71. Wagner G. Am Ende der systemtheoretischen Soziologie. Niklas Luhmann und die Dialektik // Zeitschrift für Soziologie. 1994. Bd. 23. S. 275-291.
72. Wagner G. Zur Rekonstruktion und Kritik einer transzendentalen Soziologie der Gesellschaft: Helmut Schelsky und Wolfgang Schluchter // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1995. Bd. 81. S. 1-25.
73. Weinberger O. Moral als Dual-Code? Kritische Anmerkungen zu Niklas Luhmanns Theorie der Moral // Rechtstheorie. 1993. Bdf. 24. S. 261-280.
74. Weingart P. Provinz ist überall. Der Weltkongreß für Soziologie in Bielefeld // Soziologisches Revue. 1994. Bd. 17. S. 252-254.
75. Weiß J. Die Normalität als Krise. Soziale Welt. 1989. Bd. 40. S. 124- 132.