

## RAZSVETLJENSTVO IN SOCIOLOGIJA

Znano je, da je razsvetljenje v splošnem, zdi se pa da na Slovenskem<sup>1</sup> še posebej, poudarjeno, privilegirano področje zgodovine in literarne zgodovine, ki sta ga spoznali za obdobje, torej za čas od — do; manj ali nič pa sta se ukvarjali z, recimo tako, novo racionalnostjo kot z iznajdbo svobode 1700 do 1789 (Starobinski), kar so pglavitne značilnosti tega »obdobja«, ki še kako vplivajo na razvoj teh ved. Velja, da je to eminentna filozofska tema; je pa vprašanje, kako sta jo lahko prezrli politologija in sociologija, če gre za iznajdbo svobode in če se je prehod od subjekta k citoyenu zgodil že pred letom 1789.<sup>2</sup> V podkrepitev tezi o vseobsežnosti nove racionalnosti navajam najprej nekatere poudarke in nato sintezo, ki jo je Chatelet napisal v uvodu v znamenito serijo »Histoire de la philosophie, idées, doctrine«:<sup>3</sup>

Poudarki iz tega dela, ki ne opravičujejo doslejšnje rabe razsvetljenstva v teh prostorih in omenjenih dveh vedah: mojstri — Descartes, Gassendi, Hobbes, Spinoza — so zastavili vprašanja, ki so poslej obča:

<sup>1</sup> Uporaba (oz. uporabe) termina na Slovenskem je vredna večje pozornosti, kot ji jo lahko tu namenimo. Zato samo v izziv in spodbudo za drugič ali za druge: v raznih *Zgodovinah slovenskega slovstva* se pojavljata oba izraza, vedno vezana zgolj na obdobje — prosvetljenje in razsvetljenje. I. Grafenauer (1917) uporablja izraz »prosvetljena doba« (1765—1810), Slodnjak l. 1934 še piše prosvetljenje tam, kjer l. 1975 stoji razsvetljenje, M. Borštnikova (1949) piše o prosvetljenstvu, vendar je v knjigi iz Biblioteke SAZU pripisano na robu: »raz — glej slovenski prevod Volterja« (pripis je verjetno Kidričev). Se prej se poimenovanju dobe zvito izognejo: dr. Karol Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva*, založila Slovenska Matica 1894 v Ljubljani piše samo o »prosvetljenem absolutizmu«, Julij pl. Kleinmayr pa l. 1861 v *Zgodovini slovenskega slovstva* (Tiskarnica družbe sv. Mohora v Celju) brez označbe goreče verjame: »Daniti se je pričelo, zarja je napačila. Prav je imel pater Marko pisaje: „V novejši dobi bode uže svetla jasnejša luč.“ (str. 70). O tem piše več in dobro J. Kos, *Literarni leksikon*, zv. 28, *Razsvetljenje*, DZS 1986, kjer med drugim ugotavlja, da se je izraz razsvetljenje zares ukoreninil šele v petdesetih letih: »Razlog za zamenjavo je bil občutek, da je ta oblika prvotnejša in pristnejše slovenska (podčrtala N. P.) v primerjavi z drugo, ki je srbohrvatizem ali slavizem. Oblika »razsvetljenje«... se je razširila kot prevladujoča, kljub ugovorom, da je izraz »prosvetljenje« v nekaterih pogledih ustrežnejši, ker ohranja zvezo s pojmi prosveta, prosvetljevanje ali prosvetitelj, ki so še zmeraj v rabi. V tem smislu dajejo izrazu »prosvetljenje« prednost posamezni predstavniki *zgodovinske vede* (podčrtala N. P.). Tu je še veliko dela za sociologijo kulture in za mojstre semantike. Drzno bi bilo kar tako, brez pravih argumentov, izvesti sklep, da je denimo Zois razsvetljenec, Slomšek pa samo prosvetljenec; še drzneje, nemara nedopustno, namigniti na možnost, da je kakšna zveza med razsvetljenstvom in civilno družbo, da pa prosvetljenje sili v pomislek o totalitarizmu? (Glej tudi *Obdobja razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 1, Univerza E. K. v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1979.)

<sup>2</sup> Redka in sijajna izjema je N. Luhmann, zato se bomo z njegovim delom *Sociološko razsvetljenje* podrobneje ukvarjali; žal pa se, zaradi boljšega obvladovanja jezika, sklicujem na italijanski prevod tega dela. (N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983).

<sup>3</sup> F. Chatelet, *Les LUMIÈRES*, Hachete, Pariz 1972, str. 15—17.

— »zagotavljajo obrambo pred težko preteklostjo srednjeveškega diskurza;  
 — uvedejo, kar je poslej vprašanje mišljenja: *znanstveno delovanje, politična realnost*« (podčrtala N. P.);

— spoznali so, »da je kartezijanski sen o *mathesis universalis* obsojen na propad, da ni mogoče nikakršno univerzalno védenje, da *sile realnega z vseh strani prebijajo okvire zaprtih sistemov*« (ta poduk za občo sociologijo, vključno z marksistično, podčrtala N. P.);

— Šli pa so še dalje: »to, kar so postavili pod vprašaj, je metafizika kot diskurz, ki navsezadnje in ne glede na to, kaj počne, *izraža in opravičuje stanje stvari, se pravi Državo* (ta poduk za politologijo in širše, podčrtala N. P.);

— so producenti idej, ki jih danes pripisujemo naši modernosti: zakaj razum, ki se z njim dičijo, je kritična moč, ki se ne obotavlja pred nobenim socialnim, političnim, kulturnim dejanjem, ki »prav tako nastopi *zoper slab proces, kot obsodi zastarelo doktrino...*« (ta poudarek pa je zaradi »klica k razumu« in drugih aktualnih zadev podčrtala N. P.).

In še sinteza: »Skratka, nova racionalnost v svojem boju za razum, vstopa v boj zoper kartezijanstvo v imenu kartezijanstva samega. Ideološko delo »Lumières« ukinja načela, na katerih se utemeljuje. Zato je le preveč poenostavljeno uvajati na začetku tretje tretjine 18. stoletja »predromantično« gibanje, ki da naj bi bilo nekakšna domnevno normalna reakcija moči čustva na ekscese intelekta [...] Zahteva po jasnih in razločnih idejah, po »suhoti« kartezijanske vrste ontičnega, pelje k teoretično in praktično drznim, protestnim in strastnim podjetjem, ker je tako močan pritisk, ki ga izvajajo znanosti in dana realnost na družbeno prihodnost.

Naj je že Hegel mislil karkoli — mislec klasične modernosti ni bil Descartes, ampak je to bil Jean-Jacques Rousseau. (...) V njem odkrivajo logiko, da bi bolje pokazali, da ta logika ne izhaja ne iz nove metafizike ne iz sanjarjenj kritičnega racionalizma. Tokrat je na delu zgodovinski dejavnik: subjekt, ki sanja, citoyen, ki se bori, pisec, ki se sprašuje in presoja.

Robespierre je že tu.«

Ta daljši navedek je bil potreben zato, da nas prepriča o nujnosti socio-loškega teoretskega razmisleka o razsvetljenjskih zadevah, zakaj oživljeno zanimanje za razsvetljenstvo nemara ne izhaja samo iz akademskih razlogov, saj je ena bistvenih značilnosti razsvetljenjskega mišljenja, da je tesno povezano z ideologijami reform. Zato je pravzaprav nedopustno, da je tako pozno prišlo do revalorizacije razsvetljenstva v etično-politični perspektivi, prav zanikrno pa je z njim ravnala sociologija, pri čemer je pravzaprav paradokсно, da se je z razsvetljenstvom najbolj resno, dosledno in koherentno ukvarjala systemska teorija oziroma neofunkcionalizem; očitno nista podlegla stari publici o spekulativni revnosti razsvetljenstva (iz te revnosti so seveda izvzete eksaktne vede, ki je prav posledica premalo poglobljenega proučevanja in je močno zakoreninjena, kar kot obče mesto, v politični in literarni zgodovini, pa tudi v tistem delu zgodovine filozofskih in znanstvenih idej, ki mu ni bilo do tega, da bi prodril do izvira tega predsodka in se mu posvetil kot razsodku. Zgledni primer, ki ga je vsekakor vselej treba izvzeti, je seveda Ernst Cassirer, katerega pristop k razsvetljenstvu označuje na eni strani (ali bolje na prvi stopnji) postopek notranje členitve epistemoloških formul, oziroma proučevanje razvoja enega samega »problema védenja«, ki je bilo skozi vse 18. stoletje usmerjeno k vrhovni instanci, Kantovi filozofiji. Znotraj te perspektive, ki jo v bistvu

določa idealistična shema, pa je Cassirer močno poudaril vpliv znanstvene refleksije: Kant kot vrh te parabole pri Cassirerju ni figura abstraktnega intelekta, temveč je restavrator znanstvenega razuma.<sup>4</sup> Po drugi strani (ali bolje, na drugi stopnji, v *Philosophie der Aufklärung* 1932) pa naredi Cassirer še korak naprej, ko čisto programatsko reagira na protiznanstvene Heglove predsodke; v splošnem smislu, glede na *raison* in na intelektualizem razsvetljenjskega mišljenja pa pravi: »Dejansko produktivni pomen razsvetljenjske misli ni toliko v neki posebni vsebini misli, ampak je bolj v načinu, kako razsvetljenje uporablja filozofsko misel ... Ko se 18. stoletje ponosno opredeljuje kot »filozofsko stoletje« to počne čisto po pravici, saj v tem obdobju filozofija ponovno pridobi svoje stare pravice in je razumljena v svojem resnično »klasičnem« pomenu.« Cassirer je potemtakem na razsvetljenje gledal z novimi očmi, čeprav je to gledanje zaznamovano z letnico nastanka in z marsikatero nevdržno poenostavitvijo; to gledanje je vsekakor odprlo pot za uveljavitev novega razmišljanja o razsvetljenstvu, vendar pa ni spodbudilo socioloških teoretizacij — veliko bolj razširjen in uveljavljen je bil dopadljivi, pripovedni Paul Hazard (*Kriza evropske zavesti, Evropska misel 18. stoletja*).

Pri pregledu socioloških teorij, ki se ukvarjajo (tudi) z razsvetljenstvom, se tako izkaže, da se še najbolj velja ukvarjati z Niklasom Luhmannom, ne glede na siceršnjo naklonjenost ali odpor do sistemskih teorij. Z Luhmannom se sociološka misel najbolj resno spoprijema z vprašanjem razmerja med razsvetljenstvom in sociologijo; v svojem najpomembnejšem teoretskem delu, *Sociološkem razsvetljenstvu*<sup>5</sup> nadaljuje, trideset let po izidu *Dialetik der Aufklärung* in po delih Mannheima, Gehlena in Schelskega (na katere se obilno sklicuje) raziskovanje razvoja razsvetljenstva kot teoretičnega in praktičnega poslanstva vse zahodnoevropske misli, od začetkov v okviru grške civilizacije do sistemskega neofunkcionalizma, ki je po Luhmannovem mnenju posodobljeno nadaljevanje razsvetljenstva samega. Če odmislimo to kar zoprno domišljavo samoproglasitev, moramo priznati Luhmannu zelo plodno misel: da namreč kategorije razsvetljenstva ni mogoče omejiti samo na eno določeno fazo zgodovine misli, ker označuje *funkcijo* (podčrtala N. P.) in imanentni cilj znanosti v razvoju zahodne civilizacije: »razsvetljenje pomeni razširitev človekovih sposobnosti, da zajame in reducira kompleksnost sveta.« »Kraj možnega srečanja« med frankfurtsko šolo in Luhmannom je samo začetek: v obeh primerih se pojasnjevalna in pragmatična vloga razsvetljenstva manifestira pri Grkih; od tu dalje se obe interpretaciji razhajata, postaneta antinomični, vendar komplementarni verziji istega, odločilnega pojava. Toda, v popolnoma nasprotnem smislu, je razsvetljenje tako za Adorna in Horkheimerja kot za Luhmanna *usoda znanosti*.

Luhmannova sistemska interpretacija zgodovine razsvetljenstva daje pomembna in dovolj izvirna izhodišča za nadaljnje proučevanje. V slogu sistemske teorije bi jih lahko takole shematizirali/sistematizirali:

— neofunkcionalizem se samopredstavlja kot razsvetljenjski; zase meni, da se nahaja na koncu razvojne poti razsvetljenstva, ker ohranja (v sicer zgodovinsko-družbeno radikalno spremenjenih okvirih) njegov izvirni praktični interes;

<sup>4</sup> Cassirer, E., *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, LA NUOVA ITALIA, 1936.

<sup>5</sup> Luhmann, nav. delo.

— kritičnost razsvetljenstva omogoča, da se razjasni v kolikšni meri se sistemski neofunkcionalizem razlikuje od temeljnih epistemoloških paradig znanosti in zgodovine razsvetljenjskega védenja;

— iztek (in rezultat) zgodovine razsvetljenstva prinaša dokončno ločitev med sociologijo (ki jo, zvest sebi, opredeljuje Luhmann seveda kot znanost o družbenih sistemih) in med tistimi znanstvenimi »disciplinami«, iz katerih je družbena veda navsezadnje nastala, kot na primer etika in filozofska antropologija. Tukaj torej ni tako rekoč obvezne metodične reference družbenih ved na človeka, ki je sicer bil referent vseh razmišljanj o družbi, zgodovini in politiki, v vsem njihovem dosedanjem razvoju. Ta obvezni referent so sicer različno pojmovali (in Luhmann jih našteje kar lepo število); tu izpostavljamo tista pojmovanja, ki zadevajo našo temo; v zgodnjem modernem razsvetljenstvu kot oblikovanje svobodne in racionalne volje, ali pa, kot ga imenuje Luhmann, v kritičnem razsvetljenstvu, kjer je ta referent emancipacija, zagotovljena z enotnostjo med teorijo in prakso. Za eminentne predstavnike tega kritičnega razsvetljenstva veljajo tu Marx, Nietzsche in Freud. Naslednji referent je integralna osvoboditev, ki jo zagovarja radikalno kritično razsvetljenstvo (torej frankfurtska šola). Tako bi lahko rekli, da je različnim oblikam strukturalizma skupno to, da pojmujejo »človeka« kot »razvojno nujnost«, kot »spomenik«, ki je značilen za neko epizodo zgodovine diskurzivnih struktur in razvoja sistema znanosti. M. Foucault na primer piše: »Vsem, ki hočejo še govoriti o človeku, o njegovem kraljestvu in svobodi, vsem, ki še postavljajo vprašanje o tem, kaj je človek po svojem bistvu, vsem, ki jim je človek izhodišče v iskanju resnice, vsem, ki vzajemno napeljujejo vsa spoznanja na resnico o človeku samem ... vsem tem načinom razmišljanja se lahko samo filozofsko, se pravi molče, nasmehnemo.«<sup>6</sup>

Luhmann spremlja razvoj sociologije po klasičnem vzorcu osvobajanja iz filozofskega in znanstvenega okrilja od Aristotela do razsvetljenstva 18. stoletja. Do tega obdobja je razmišljanje o družbi in zgodovini tesno povezano in pogojeno z drugimi oblikami védenja, zlasti ga obvladujejo metafizike, ki so od Grkov sém vedno določale epistemološki in kategorialni okvir skoraj vsemu polju znanja.

Vendar pa »moderno« vse bolj stabilizira in uveljavlja svoje razvojne težnje in v družbeni in politični misli 17. in 18. stoletja se ta proces kaže v prehajanju med pojmi *societas civilis* in *bürgerliche Gessellschaft*.

Družbeni sistem se izkaže kot strukturiran okrog premoči ekonomskega podsistema, ki temelji na kupoprodaji delovne sile, na podjetju, ki je ločeno od družinskega gospodarstva, in na zakonih svobodnega trga. Pisci 18. stoletja »naddeterminirajo« to zgodovinsko povezavo z metazgodovinsko kategorijo »naturalnosti« in terjajo, da politični podsistem dobi legitimiteto izključno na podlagi svoje vloge protektorja in s tem, da prizna koristnost (utilitarnost) in bogastvo; to pa sta kategoriji, s katerima politične in družbene vede konceptualizirajo temeljna pravila ekonomskih procesov. V takšnem zgodovinskem vzdušju in znotraj podsistema znanosti, se, po Luhmannu, vzpostavi sociologija: nova struktura védenja, ki ima težko nalogo, da najde lastno avtonomijo, tako da se »razveže« od tradicionalnih ved. »Postopek, da so človeško sožitje opredeljevali ali kot politično družbo ali kot ekonomsko družbo ni bil

<sup>6</sup> Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, str. 368.

napačen, čeprav je bila zanj značilna omejena stopnja abstrakcije; za svoj čas je pokazal zadostno konceptualno kompleksnost.«<sup>7</sup>

Spet v skladu s svojo shematsko in sistematizirajočo strastjo, Luhmann tudi razmerja med modernim razsvetljenstvom in sociologijo razdeli glede na tri velike faze ali zgodovinsko kulturna obdobja. Prvo opredeli kot racionalistično; njegova glavna značilnost je sinteza med teorijo družbe in praktično filozofijo.

V razsvetljenstvu te vrste začne prevladovati prepričanje, da je družba človekovo »naravno« okolje, v katerem uresniči svojo človečnost kot racionalnost ciljev in sredstev in sicer ne več na podlagi metafizičnega jamstva o nekem objektivnem in nesprejemljivem ontološkem redu, temveč na podlagi resničnih in pravičnih načel, ki so imanentna občemu umu, bistvu človeške vrste. Ljudje so enako soudeleženi v nekem skupnem razumu, zaupajo v možnost uresničenja pravičnosti kot enakega uživanja dobrin civilizacije, svobodo razumejo kot izvajanje izvirnih in neodtujljivih pravic — to so načela, ki jih to razsvetljenstvo postavlja družbi, osvobojeni predsodkov in privilegijev. Vendar pa socialna in politična filozofija, po Luhmannovem mnenju, ne zmoreta izdelati pojmovanja družbe, ki bi se izognilo sklicevanju na en poseben podsistem, ki mu je naloženo, da predstavlja vso celoto družbenega sistema; tudi se ne izogneta referenci na kategorijo »narave«, ki v dolgotrajni rabi postane bolj parola politično-praktične vrste kot pa temeljni element predstavljanja družbe, ki bi ustrezalo ravni kompleksnosti modernih družbenih sistemov. In tako se zgodi, da kategorija narava-družba »rabi zgolj za oporno točko, od koder se opravičuje ali kritizira politično ureditev. Sociologija, ki se je rodila prezdodaj in v jeku krize, ne uspe najti ustreznega koncepta družbe, s katerim bi nadomestila staro evropsko tradicijo.«<sup>8</sup>

Drugo stopnjo zgodovine modernega razsvetljenstva razširja Luhmann čez vse 19. stoletje in jo predstavlja kot radikalni odmik od racionalizma in hkrati kot ponovno utemeljevanje univerzalističnih postavk prejšnjega razsvetljenstva. Tokrat razsvetljenje prvič sprašuje o samem sebi kot o ideologiji: v 19. stoletju je surovo prekinjena razsvetljenska etika, na mesto poučevanja in opominjanja, na mesto razširjanja čednosti in razuma stopi zdaj razkrinkanje in razvrednotenje vladajoče morale in odkrito izraženih osebnih prepričanj. K demistifikaciji razsvetljenstva so, po Luhmannu, odločilno pripomogli Marx, Nietzsche in Freud, kar je v njegovi sistematiki predstavljeno skozi naslednje postopke: najprej se je samokritika razsvetljenstva samoopredelila kot kritika ideologije. V jedru te analize je prepričanje, da se v temelju vseh velikih kategorij racionalizma skrivajo »latentne funkcije«, ki — če jih razkrijemo — pokažejo nereduktibilno zvezo med razumom in gospostvom, oziroma represivno poslanstvo razsvetljenstva. Drugič pa gre za to, da poskuša kritično razsvetljenje opraviti rekonstrukcijo svojega razvoja s stališča konfliktne dialektike med velikimi zgodovinskimi silami (tu je na delu historični materializem), izdelati rodoslovje volje po moči (Nietzsche) in tudi pojasniti protislovno formiranje »človeškega« in sicer z ontogenetskega stališča (Freud). S tem poskuša kritično razsvetljenje razkriti tisto dinamiko, ki povzroči, da se vsak cilj razsvetljenstva materialno sprevrže v svoje nasprotje: svoboda in pravičnost zakrinskavata strukturo razredno razdeljene družbe, ki poraja nove privilegije, univerzalistična morala in mit progressa sta med glavnimi krivci za patologijo

<sup>7</sup> Luhmann, nav. delo, str. 163.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 161

epohalnih razsežnosti in se izkažeta za poroka tistemu razumu, ki ga zanima zgolj oblast; racionalno oblikovanje človeka z »udomačitvijo« in potlačitvijo strasti se sprevrže v represijo in trpljenje. Torej zopet Marx, Nietzsche, Freud. In v tem okviru se dogaja protislovni razvoj sociologije v 19. stoletju, ko sistem znanosti in znotraj njega tudi sociologijo določa konfliktno razmerje med znanostjo in kritiko ideologije. »Sociologija se kot znanost vzpostavi z načinom, kako hoče biti protiutež demistificirajočemu razsvetljenstvu, ki drsi v neko občo razsežnost, v končni posledici se vzpostavi potemtakem z načinom, kako nasprotuje nedojemljivi kompleksnosti socialno naključnega sveta.«<sup>9</sup> Uresničitev človekove človečnosti je bila programatski cilj, ki si ga je razsvetljenstvo najprej postavilo, potem pa se mu odreklo. Marksovska kritika ideologije, Nietzschejevo rodoslovje in psihoanaliza znova predlagajo, po Luhmannu, reaktualizacijo teh občih vrednot in vsebin, v imenu katerih je racionalizem bil svoje bitke. Toda, dolgoročno gledano, se tudi kritično razsvetljenstvo ne more izmuzniti razsvetljenstvu: tu je druga, spregledana analogija med Luhmannovo rekonstrukcijo in dialektiko razsvetljenstva v luči Adorna in Horkheimerja, čeprav je presoja samega pojava v obeh primerih povsem nasprotna; v *Dialektiki razsvetljenstva* piše: »Konceptom se pred razsvetljenstvom godi tako kot *rentierjem* pred industrijskimi *trusti*: nobeden od njih se ne more počutiti miren.«<sup>10</sup> In na tej stopnji kritične obravnave razsvetljenstva se sociologiji posreči, da se osvobodi svojih posploševalnih predsodkov in se vzpostavi kot disciplina z visoko stopnjo teoretske avtonomnosti. Kar zadeva zgodovino razsvetljenstva pa se tu začenja njena tretja faza, ko sodobno razsvetljenstvo opravlja drugo, odločilno samorefleksijo. To je zdaj obdobje izgubljanja zupanja v zmožnosti razuma, da bi mogel utemeljiti splošne vrednote in opredeliti zgodovinske procese, dejavnike in sploh jasnejši kontekst; o tem govori tudi Habermas, ko ugotavlja, »da se drama razsvetljenstva začenja tedaj, ko zasumimo, da kritika ideologije več ne producira resnic ... proces razsvetljenstva, ki je drugič postal refleksiven, izgubi nedvoumnost podjetja, ki je bilo usmerjeno v osvobajanje.«<sup>11</sup>

V Luhmannovi zastavitvi oziroma v njegovem poskusu, da bi na novo vzpostavil občo sociološko teorijo, je zelo pomembna, sicer pa v sociologiji precej zanemarjena, uvedba kategorije možnega: Luhmann govori, da bi se to, kar se godi, lahko godilo tudi drugače. Ne upoštevati kategorije možnega pomeni reducirati kompleksnost sveta — in prav to Luhmann očita tako družbeni/sociološki in politični misli, ki se utemeljuje na objektivističnih postavkah, kot racionalizmu.

Prav kriza kritičnega razsvetljenstva, po Luhmannu, omogoča, da opravimo »sociološki« obračun samorazlage razsvetljenstva, ki pokaže, da sociologija dolguje zgodovini razsvetljenstva nekaj temeljnih epistemoloških doneskov: opustitev objektivistične metafizike, ki je posledica epistemološkega prevrata v racionalizmu, popolno sprejetje funkcionalnega pojmovanja in tudi pojem družbe, ki je na mnogo višji stopnji abstrakcije, kar mu omogoča, da v celoti zapopade vso prejšnjo zgodovino tega pojma in da se bolj prilagodi visoki stopnji kompleksnosti sodobnih družbenih sistemov. Tako Luhmann v očitnem strahu pred vsakršnimi redukcionizmi socioloških teorij pripisuje funkcionalistični perspektivi več kot zmore v resnici dati in prav zaradi (domnevnega)

<sup>9</sup> Prav tam, str. 177.

<sup>10</sup> Adorno — Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Querido Verlag, Amsterdam 1947 / Verlag de Minter, Amsterdam 1968.

<sup>11</sup> Povzeto po AV, *Dialektica della razionalizzazione*, UNICOPLI, Milano 1983, str. 289.

»vsezajetja« družbene kompleksnosti razglasi neofunkcionalizem za sodobni trenutek zgodovine razsvetljenstva. Vendar pa Luhmann kot »razsvetljenec« vnaprej omogoči, celo terja pripombe: »Pretenzija po univerzalnosti teorije pomeni samo, da teorija poskuša upoštevati enotnost discipline in je zato pravzaprav predlog za enoten znanstveni pristop v sociologiji v njeni celoti. Vse kaj drugega je pretenzija po izključnosti, po absolutni resnici, česar pa v naši zastavitvi ni ... *Možnost, da je vselej predmet kritike, je in ostane bistvena prvina sleherne znanstvene teorije*«<sup>12</sup> (podčrtala N. P.). Enotnost discipline in »enotni znanstveni pristop« pa zagotavlja osrednjost teme kompleksnosti, na katero stavi celotna neofunkcionalistična »šola« in je tudi tisto mesto, na katerem se hoče razločevati od zgodovine epistemologije razsvetljenstva.

<sup>12</sup> Luhmann, nav. delo, str. 129.