

Сфенография

НИКЛАС ЛУМАН

Рекомендация для цитирования:
Луман Н. (2024) Сфенография.
Социология власти, 36 (4): 191-206
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-191-206>

For citation:
Luhmann N. (2024) Sthenographie.
Sociology of Power, 36 (4): 191-206
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-191-206>

Поступила в редакцию: 02.10.2024;
принята в печать: 15.11.2024
Received: 02.10.2024; Accepted:
15.11.2024

© 2024 by the author.
This article is an open access article
distributed under the terms and
conditions of the Creative Commons
Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

I

Заранее объяснимся — тут нет опечатки. Речь пойдет вовсе не о стенографии. Сфено (Стено) — это Горгона, чей взгляд способен сделать из каждого смертного застывший памятник самому себе. Мы знаем, что Горгоны — это три сестры. И только одна из них смертна: Медуза. Ее можно убить. Сфено же, напротив, как и ее сестра Эвриала, обладала бессмертием. Поэтому герой, вознамерившийся уничтожить Горгону, должен быть не просто осторожен — ситуация осложняется еще и тем, что у него попросту нет иного выбора, кроме как не смотреть на нее напрямую.

191

Поводом вспомнить о Горгонах послужила недавняя дискуссия о парадоксах. С одной стороны, еще со времен Фреге и Рассела предпринимались попытки устранить парадоксы при построении формальных систем. Это привело к мнению, что парадоксы есть не что иное, как особые проблемы, скрытые ошибки, которые необходимо отследить и искоренить. И в итоге получается двоякая ситуация: либо люди примеряют на себя роль Персея, сражающегося с Медузой Горгоной, либо пытаются сохранить демаркированное поле под культурой, не ступая вовсе на эту зыбкую почву.

Перевод с немецкого И. Е. Сапана по: Luhmann N. (2003) Sthenographie. In N. Luhmann, H. Maturana, M. Namiki, V. Redder, & F. Varela (Eds.), *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?* 3: 119-139. Выражаем глубокую признательность г-же Веронике Луман-Шрёдер и г-ну Йоханнесу Шмидту, научному координатору проекта Niklas Luhmann-Archiv факультета социологии Университета Билефельда, за любезное разрешение на публикацию данного перевода.

Однако подлинный философ, который интересуется миром, а значит, и самим собой, никогда не станет довольствоваться подобным. Особенно сегодня, когда он видит, что проблемы парадоксов способны бросить вызов всем его рациональным построениям. Порою я цитирую МакКи [MacKie 1973: 239], у которого еще осталось мужество «смотреть им [парадоксам. — Прим. И. С.] спокойно в лицо, встречая их в неизведанных местах, в которых они чувствуют себя как дома» [MacKie 1973; Chihara 1973]. «Мужество жить» или «мужество умереть» при любых раскладах надеется на онтологию и ее концепцию истинного, словно человек, надеющийся на свою платежеспособность по страховке. Это позволяет видеть вместо Горгоны попросту пустое место, мнение без содержания. Парадоксы — это формулировки, которые ничего не говорят, потому что им ничего не соответствует. Логическое или риторическое искусство, при помощи которых они построены, лишний раз убедительно показывает, что без онтологического понятия истины в этом деле не обойтись. Но действительно ли философы ищут их? И смотрят ли они на пустоту, на тишину, на белый лист бумаги как на необходимое условие для всякого различения чего-либо, для перехода, для непрерывности аутопойетических операций, для формообразования, для образования систем [Athlan 1986: 73]¹? Через Ницше, Хайдеггера и вплоть до Деррида установился совершенно иной способ обращения с парадоксами. Хилари Лоусон [Lawson 1985] увидел в этом и вовсе суть философии XX столетия. Парадоксы не обходятся или избегаются — они демонстрируются. Им искренне рады. Парадоксы всегда выражаются искаженным языком. В этом смысле можно почти с уверенностью распознать намерение использовать голову Горгоны как щит, неся ее перед собой, чтобы внушать ужас другим. Вот что такое настоящая сфенография. Сегодня проблематично выносить какие-либо суждения. Прежде всего, поражает радикализм, с которым в Европе перенимаются традиционные способы мышления и вытекающие из них последствия. Даже будучи социологом, прекрасно можно увидеть, что современное общество — это исторически несравнимый, особый случай, который делает все предыдущие средства описания устаревшими. Это предположение свидетельствует об отсутствии преемственности — как в социальных структурах, так и в семантике. С другой стороны, новая сфенография еще мало что дала. Парадоксальность цивилизации еще не привела к цивилизованности парадоксов. Также спрашивается, а приемлемо было бы столь динамичное общество описывать при помощи семантики, представляющей собой смесь из произвола и паралича. На самом

1 См. в: L'auto-référence du langage et les blancs de l'écriture.

же деле можно наблюдать четко направленные (и отнюдь не произвольные) тенденции и несвободно выдуманные вариации, а узкие места, риски и опасности, к которым, похоже, движется все человеческое предприятие в деле смысла. Что касается остального, то сфенография, похоже, впечатляет в основном литераторов и в некоторой степени знатоков философии, а наблюдатели сцены уже могут обнаружить оцепенение, предсказуемое для наблюдателей Горгоны. Вот что происходит на самом деле!

Однако вышесказанное — это еще не все. Сегодня присутствуют и другие основания, которые подталкивают решать проблемы парадоксальности. Если провести сравнительный анализ очень разнородных подходов, наблюдавшихся до сих пор, создается впечатление, что парадоксы выполняют функцию стимулирования творчества. Сфенографы предполагают, что логически совершенное понятие парадокса не может быть получено, поскольку сама логика претендует на то, чтобы быть исчислением, свободным от парадоксов. Логика использует парадоксы для маркировки того пространства, в котором она способна функционировать. Они представляют собой указатели границ, которые присутствуют изнутри, а не извне, и которые являются условиями для возможности осуществления собственных операций, а не как некие формы¹. Логика может видеть только то, что утверждения, от истинности которых она не желает отказываться, вступают в противоречие с другими утверждениями, к которым относится то же самое. Эту проблему нельзя решить логическими маневрами, а только, как в системной терапии [Systemtherapie], с помощью контрпарадоксов. Именно так можно отыскать менее уязвимое место, где подобная проблема еще как бы терпима. Но именно это осознание приводит к мысли о том, что расстановка парадоксов может быть более или менее умелой, более или менее разблокирующей, более или менее плодотворной. Другая, более обобщенная формулировка такого положения дел была бы следующей: вывод от неопределимости чего-либо к небытию этого «чего-то» не может быть логически обоснован. Если логика может только поставить проблему, но не решить ее, то с очевидностью следует, что нужно искать другие возможности. Конструктивистская эпистемология рассматривает парадоксы как проблемные конструкции (а как может быть иначе?), стимулирующие реконструкцию знания. Теория ориентационного плюрализма видит в парадоксах общую исходную проблему, которая по-разному

1 Именно здесь вступает в действие логика Джорджа Спенсера Брауна — только для того, чтобы в свою очередь породить парадоксы формы — см.: [Brown 1971; Glanville & Varela 1986; Lasker 1981].

замещается различиями (дистинкциями) и таким образом порождает построение различных систем когнитивной сложности, осадок которых в итоге предстает перед нами как нечто, что именуется «философией» [Rescher 1985]. Кибернетическая системная теория задается вопросом, как система, которая обладает способностью к самонаблюдению, ко всему прочему «делает невидимыми» и возникающие парадоксы [Barel 1983/1979]? Клаус Криппендорф говорит о преобразовании бесконечных информационных нагрузок в конечные после обзора литературы по теоретико-информационному рассмотрению парадоксов [Dervin & Voigt 1984: 45-71]. Наблюдатель за этим самонаблюдением может затем понять, каким образом и почему эти процессы депарадоксализации приводят к креативным суррогатным решениям. Решения, которые появляются как естественные и необходимые в рефлексивных системах, потому что в противном случае они столкнулись бы лицом к лицу с одной из Горгон, наблюдателю наблюдателей кажутся искусственными¹. На место для системы невидимого (потому что парадоксального) единства [различия. — Прим. И. С.] приходит рекурсивность, т. е. руководство операциями осуществляется по результатам данных операций или, на уровне наблюдения, руководство наблюдением по результатам наблюдений. В итоге мы получаем не логическое решение мировой проблемы, а как бы очередное нагромождение когнитивной комплексности.

Начиная с Канта, который установил разницу между царством природы и царством свободы, чтобы разрешить собственные антиномии, различие считается тем самым рецептом, который единственно помогает и инновационно восстанавливает некую последовательность. Необходимо лишь найти такое различие, которое обнаруживает желаемое, будь то эмпирическое/трансцендентальное, форма и субстанция, или большинство так называемых «уровней» анализа. Таково положение дел. Однако как обстоит дело с самими парадоксами различия, которые возникают, например, когда люди думают о начале или конце всякого различия, об универсальных различиях (например, понятие мира или понятие смысла), или, в свою очередь, об элементарных, неразложимых различиях? Подобный вопрос ставится нами вслед за Джорджем Спенсером Брауном и Ранульфом Гранвиллем [Brown 1971; Glanville 1984: 655-662].

Таким образом, универсальный рецепт различий только универсализирует саму проблему. Успех рецепта «различай!» лишь наглядно показывает, что все познание в конечном счете состоит

1 Это различие делает [Löfgren 1978: 243-253].

из различия, то есть в конечном счете должно основываться на парадоксах. Это придает логике Джорджа Спенсера Брауна ее еще едва осознанное значение для теории познания. На этой основе развивается терминология, которая понимает познание как наблюдение и описание, а наблюдение и описание — как различие и обозначение.

Парадокс всегда является проблемой наблюдателя. Если бы кто-то утверждал, что Бытие само по себе парадоксально, то само это утверждение было бы парадоксальным. Поэтому с парадоксами возможно справиться лишь в случае, когда наблюдатель становится наблюдаемым, то есть исходя из особой перспективы, которую в кибернетике называют наблюдением второго порядка. Любая попытка полного описания, которое может быть полным только в том случае, если оно включает в себя само себя, наталкивается на эту проблему. Сфено всегда среди нас, и в этом отношении правы (но не успешны) те, кто хочет выставить ее напоказ на рынке постмодернистских дискурсов. Так что, возможно, проблема может быть распределена между большинством наблюдателей, объединенных в сеть. Каждый наблюдатель наблюдает то, что он может наблюдать, из-за своего собственного ненаблюдаемого парадокса, на основе различия, единство которого ускользает от его наблюдения. У человека есть выбор, считать ли ему что-либо истинным/неистинным, войной/миром, женщиной/мужчиной, добром/злом, спасением/гибелью и т. д., но если он выбирает одно или другое различие, у него больше нет возможности увидеть это различие как некое единство, как форму, разве что с помощью другого различия, т. е. уже как другой наблюдатель. В свою очередь, применение к себе подобного различия также не работает. Напротив: это заканчивается парадоксом.

195

Каждое наблюдение нуждается как в собственном отличии, так и в своем парадоксе тождества различия, как некоего слепого пятна, при помощи которого оно может наблюдать. Любой наблюдатель в состоянии наблюдать подобное — но только как другой, а не в себе самом. Вероятно, тут кроется возможность позволить латентности и пронизательности циркулировать. Сфенография не обязательно должна впадать в парадокс, а затем жертвовать собой в постмодернистском танце оцепенения. Достаточно разработать продуманные процедуры наблюдения за наблюдениями с особым интересом к тому, что является парадоксальным, т. е. ненаблюдаемым, для другого.

У нас в запасе осталась одна из жутких сестер. Возможно, именно Эвриала дает свое благословение такому наблюдателю, который умело не замечает ее. Тогда интерес к творческой депарадоксализации можно было бы назвать эвриалистикой.

II

Очень похожей проблемой мы обязаны дьяволу, как и дьявол, в свою очередь, обязан этой проблемой себе. Однако вы можете увидеть его или хотя бы почувствовать его запах, и это станет шагом вперед. В качестве ориентира выберем случайный текст: «Не имел намерения, по моему мнению, Люцифер стать великим и подняться выше Бога, потому что в этом случае он бы намеревался не разрушить единство, а улучшить его, что было невозможно познать только естественным даром науки. Он имел мысль подняться, отодвинув одну сторону и разделившись на два, из которых позже, как из центра, нарисовал свою окружность, отличную от Божьей; он не мог бы отделиться от одного, если бы не стал злым, потому что все, что есть доброе, едино. Бог, проведя линию от своей окружности, чтобы создать три, создал человека; дьявол же толкнул также линию от своей окружности, чтобы сделать четыре, и соблазнил его» [Malvezzi 1635: 235].

Текст показывает (не случайно в контексте зарождающейся современной теории государства), что речь идет не о мировом господстве, а о наблюдении. Дьявол еще не является героем *par excellence* этой истории, как у Мильтона или Драйдена. Это точно не дьявол сегодняшнего дня, дьявол превосходства и надменного «ну и что потом?». Им движет только импульс — наблюдать то Единое, к которому он сопричислен, и именно это толкает его провести границу, через которую он сможет наблюдать, будь то как частный политик, советник или князь. Когда Единое есть Добро (и кто при дворе мог бы в этом усомниться), то наблюдатель, исключаяющий себя из наблюдения, становится Злом, и только тогда возможна игра в демаркацию, которой человек обязан сам себе.

Следовательно, дьявол появляется как представитель порядка, построенного на различиях, которых он должен придерживаться. Потому он выступает в Средние века как защитник космологии против Марии, которая действует слишком хаотично и тянет Бога в сторону адхократии¹. Таким образом, он отстаивает — и даже Маркс, даже Адорно будут возмущены этим — принцип обмена, который помогает преодолеть различия, пусть даже с помощью других различий². Таким образом, он предстает в величественных

1 См.: [Spangenberg 1987: 233] и далее. Даже более поздние времена сохраняют эту традицию и будут понимать искупление как искупление от закона, как «delivering us from ... the Severity, Justice and Curse of the Law», как, например, подобное есть у [Reynolds 1971: 422]

2 Камнем преткновения стало, как известно, распространение этого принципа на то, что не является взаимозаменяемым, — на душу! Но тогда:

регалиях — как Великий Инквизитор. Или же он является в образе «бедного беса» в комичной своей форме (чтобы нивелировать ужас перед ним); бывает он и в меланхоличном облике павшего ангела, который вынужден выполнять грязную работу по захвату душ, сам не зная зачем, даже без возможности это понять. В любом случае он остается вторичным принципом — всегда зависимым от того, что нельзя безнаказанно наблюдать. Его проблема — трансцендентное единство Единого, Истинного и Доброго, которое, если оно предполагается, побуждает «наблюдателя наблюдателя» наблюдать за тем, кто хочет увидеть это единство и поэтому вынужден от него дистанцироваться, как от Зла, а значит, как от грешника.

В то время как христианский дьявол хочет лишь наблюдать за Богом (а это, конечно, в духе самого Бога), и в результате становится павшим, Бог создает дьявола ислама под именем Иблис непосредственно через парадоксальное указание: поклоняйся Адаму! Иблис, однако, считает Бога единственным существом, достойным поклонения; поэтому он не может ни следовать этому указанию, ни отвергнуть его. Он должен принять решение и, при любом выборе, становится злом [Schimmel 1975: 193]. Тот, кто пытается это сделать [попытка действовать вопреки парадоксальному указанию Бога. — Прим. И. С.], становится тем, кто не знает своего места в порядке вещей, образчиком одновременно и ума, и безумия. В то же время попытка разрешить парадокс порождает различие между добром и злом, которое затем может быть запрограммировано религией. Еще более подготовленные наблюдатели этого парадокса, теологи, могут потом, хотя и с опозданием, подсказать, как дьявол мог бы разрешить свой парадокс лучше; он мог бы признать, что Бог дал Адаму душу и что Он хотел, чтобы ей только и поклонялись.

197

Независимо от того, является ли сам наказ парадоксом или только попыткой наблюдения, сам парадокс делает невозможным определение позиции наблюдателя. Он может наблюдать только тот факт, что «не может что-то наблюдать». Но в старом мире все, что есть, должно было оставаться на своем месте. Это могут быть привилегии или испытания: парадоксальное наблюдение нарушает этот порядок фиксированных мест. Тогда оно может быть истолковано как неудовлетворенность данным местом, как намерение возвыситься над своим положением, как высокомерие, гордость, зависть, *superbia*, *ambitio*, *curiositas* или как бы еще ни назывались эти греховные титулы. Это предполагает и восстанавливает мораль, которая должна быть оправданна. Однако подобное возможно лишь до тех пор, пока

кто замечает разницу и кто замечает парадокс взаимозаменяемости неразличимого?

человек исходит из единства Единого и Блага и таким образом обозначает то, против чего дьявол «восстает» как субъект¹.

Мы не останавливаемся на социально-структурных коррелятах и социологии знания данного наблюдения трансцендентального единства, не пытаемся подвергнуть его имманентной (например, с помощью теорий логики или теории различий) критике. Мы остаемся с дьяволом. С одной стороны, он был превознесен вместе с Фаустом — и в то же время обесценен, став помощником Фауста, если не посмешищем². С другой стороны, библейская герменевтика лишила его наблюдаемости и (решающего фактора с научной точки зрения) эмпиричности, попросту сведя его к текстуальному существованию³. Наверное, не случайно, что наблюдатель с новым титулом «субъект» также был вынужден покинуть мир опыта. Все это, однако, временные решения современности, которая в лучшем случае преходяща. Мы можем проигнорировать это и спросить более радикально: что наблюдает наблюдатель, который наблюдает за наблюдателем, пытающимся наблюдать единство, в котором он сам участвует?

198

Такой наблюдатель *второго* порядка наблюдает *двойное* различие. Сначала он наблюдает наблюдателя и, таким образом, наблюдает то, *что* наблюдает этот наблюдатель. Как и любая операция, наблюдение также проводит границу вокруг того, что оно делает. Оно различает *себя*. Однако, кроме того, оно проводит различие для того, чтобы иметь возможность что-то различать и характеризовать. Или, если быть более точным: это различие, которое различает само себя. Или в терминологии Бейтсона: оно производит информацию как *difference that makes difference*. В то время как наблюдатель первого порядка (а наблюдатель второго порядка в своих операциях всегда является также наблюдателем первого порядка) применяет только то различие, на котором он основывает свое наблюдение, наблюдатель второго порядка делает это различие объектом другого различия. Он наблюдает за этим наблюдателем — и ни за чем другим. И он наблюдает, *как* наблюдает наблюдатель, то есть с помощью какого различения — как моралист или как физик, как философ в отношении природы вещей или как король в отношении покорности или бунтов своих подданных.

1 Мы позволим себе мимоходом заметить, что его ранг, его благородство не вызывают сомнений, а среди богословов и ангелологов в лучшем случае все еще ведутся споры о его месте в иерархии.

2 Вот так далеко это заходит у [Valery 1960: 276-403].

3 Так у [Mayer 1780]. Это вновь превосходит современное представление о том, что такое дьявол, которое можно извлечь только из истории понятий. См.: [Russel 1984: 22] и далее.

Шаг от наблюдения первого порядка к наблюдению второго порядка вызывает целый каскад последствий. Он не достигает только одного: наблюдения единства, включающего себя [в собственное наблюдение. — Прим. И. С.], возвращения в unmarked space. Наблюдение второго порядка заменяет единство двойным различием. Таким образом, оно может стать самонаблюдением, если образует систему, в которой можно наблюдать, как оно наблюдается в системе. Это может привести к теориям сознания или теориям общества, в зависимости от системного референта, на котором основано самонаблюдение. Но самонаблюдение также создает различие и, стремясь к внутренней связности, исключает других. Любое дальнейшее размышление о наблюдении возвращает к различию, созданному наблюдением, — даже если изменить различия, с которыми работает наблюдение, например, разоблачить моралистов психологически или социологически как мотивированных на самом деле инстинктивными различиями или классовыми различиями. Остается возможность внутренне обозначить некоторые наблюдения как «представление», или как «знак», или как «символ», т. е. придать им функцию обозначения единства различия между системой и средой. Но именно это теперь тем более является внутренним обозначением на основе внутренне релевантного различия, которое является внутренней основой наблюдения и может быть внутренне обменяно. Так говорит теория отражения, и ее символизм неизбежно дьявольский, потому что единство можно наблюдать только с помощью различий, а наблюдение может осуществляться только как реализация различия.

199

Символически-дьявольское единство наблюдения Единства, которое включает в себя наблюдение (причем «включает» всегда в том смысле, что тем самым исключается нечто иное), открывается наблюдателю второго порядка как парадокс такой попытки. Это не в последнюю очередь парадокс времени. Горгоны надеялись на окаменение. За движение и динамику мы должны благодарить дьявола. Однако его все еще можно обвинить в неизлечимой одержимости моралью. С помощью современных теоретических инструментов можно абстрагироваться от этого (не теряя при этом способности к реконструкции). Парадокс позволяет наблюдателю колебаться, то есть очень коротко (но все же: коротко) колебаться между утверждением и его противоположностью. Однако если занять позицию наблюдателя второго порядка, то можно одновременно наблюдать, как ведет себя наблюдатель первого порядка, как он теряет из виду нависший над ним парадокс, как он заменяет и маскирует его различиями, как он преобразует неопределенную сложность в определяемую сложность и таким образом приходит к конечному информационному содержанию. Наблюдатель второго порядка

ни в коем случае не обязан делать то же самое. Но он, по крайней мере, может видеть, что это достижимо, и, возможно, он достаточно функционалист, чтобы искать другие, функционально эквивалентные решения проблемы.

III

Если рассматривать парадокс, лежащий в основании любого различия, как проблему, то можно одновременно определить референтную проблему для функционального анализа и спросить, какие функционально эквивалентные возможности разрешения парадокса распознаваемы. Парадоксы неизбежны, как только мир («немаркированное пространство» Спенсера Брауна) нарушается любым различием. Это отмечает, как всегда извращенно, сфенография. Эвриалистика могла бы заниматься тем, какие различия какие парадоксы порождают и какие теоретические достижения могут быть использованы для решения проблемы различия. При этом предполагается, что существуют разные, более или менее плодотворные, функционально эквивалентные возможности для этого — в зависимости от того, какое различие используется для построения и разрешения парадокса¹. В качестве своеобразного доказательства пригодности теории систем мы хотим показать, как это можно сделать, если отталкиваться от различия между системой и средой.

Если разделить мир на системы и среды, тут же возникают некоторые проблемы. Независимо от того, какая система имеется в виду и что такое среда, не все явления могут быть локализованы. Различение постулирует мировую релевантность (универсальность), поскольку для него все является либо системой, либо средой; но в то же время моменты, составляющие различие, сами не могут быть локализованы в этом различии. Единство системы не может быть найдено ни в системе, ни в среде, равно как и границы системы не могут быть найдены ни в системе, ни в среде. Обычный выход — постулировать наблюдателя, который описывает, чем для него является система и ее границы (в его же окружении). Однако этот наблюдатель не может быть постулирован как субъект, а также не может быть внесубъектным, поскольку для этого нужен другой наблюдатель с соответствующим образом возведенными в большую степень свойствами, т. е. субсубъект. В мире наблюдатель, в свою очередь, может быть только системой (поскольку в противном случае исходное различие потеряло бы свою универсальность), и тогда воз-

1 «Создает и разрушает» — обратите внимание на *этот* парадокс!

никает вопрос, как эта система вмещает составляющие моменты своего различения в свой мир.

Вместо традиционного решения, требовавшего экстернализации наблюдателя и постулировавшего последнюю идеальную точку опоры во внеземном субъекте, теория систем должна найти другое решение. Это можно сделать, если допустить, что различие между системой и средой проводится системой и, следовательно, является и остается системным достижением со всеми вытекающими отсюда последствиями. Среда не может различать. Она вообще не может действовать. Система может наблюдать в своем окружении другие системы, которым она может приписать операции и различия; но это уже системы в окружении системы, которая изначально выделила себя из своего окружения. Соответственно, всякая демаркация — это всегда демаркация системы. Среда не проводит границ вокруг системы. Система сама себя разграничивает, а среда не может ни регистрировать, ни наблюдать, ни знать, ни понимать это каким-либо иным способом. Границы имеют форму только при взгляде изнутри, только при взгляде изнутри у них есть внутреннее и внешнее. И это на самом деле очевидно: внешняя граница системы с точки зрения окружающей среды не может восприниматься как внутренняя, и то же самое относится к единству системы.

201

Это единство обусловлено связностью собственных операций системы, производимых внутри самой системы. Это то, что получается, когда система работает рекурсивно. Этого единства не существует для среды, поскольку среда не может ни выделить, ни охарактеризовать его. И снова: в окружающей среде могут существовать системы, способные обозначить единство системы, от которой мы отталкиваемся, благодаря их собственной способности оперировать и дифференцировать. Но если мы хотим узнать, как это происходит, мы должны наблюдать за теми системами, которые выступают в роли наблюдателей — а это системы в окружении системы, которая может знать, что ее можно наблюдать таким образом.

С помощью логики Джорджа Спенсера Брауна эту ситуацию можно также описать как повторное вхождение различия (системы и среды) в то, что им различается (в систему). Если мы описываем этот повторный вход в тексте, он представляется нам как парадокс: он утверждает, что исходное различие одновременно то же самое и не то же самое, что и то, которое входит обратно в него. Наблюдаемая система, однако, рассматривает различие между системой и средой как внутреннее соединение самореференции и внешней референции, на которое она ориентирует все свои собственные операции, чтобы иметь возможность наблюдать и осуществлять их как свои собственные. При этом ей не нужно принимать во внимание (и она может оставить это на усмотрение наблюдателя второго по-

рядка), что различие между системой и средой создается в первую очередь именно потому, что именно это и происходит.

Можно пойти дальше и столкнуться с уже знакомыми теоретическими комплексами — такими, как теория самореферентных аутопойетических систем, кибернетика второго порядка (кибернетика наблюдающих систем) или конструктивистская эпистемология. Теория систем, использующая различие между системой и средой, чтобы найти и разрешить свои собственные парадоксы, порождает для себя то, что она постулирует как конститутивное свойство систем, а именно связность. Что не так очевидно, так это то, что реализация этой исследовательской программы связана с высокими требованиями к точности, чего изначально не ожидаешь, если принять во внимание самооснование теории на парадоксе и постоянное использование кругов как характеристики предмета и как фигуры аргументации. Прежде всего, то, что описывается как аутопойетическая операция, должно быть точно определено таким образом, чтобы исключить любое «антропологическое» основание, которое должно иметь дело с такими различиями, как человек/животное или человек/Бог, или, сегодня, предпочтительно, оставить неясным даже то, от чего оно отличает человека. Поэтому каждый дальнейший шаг к точному определению самореферентной операции, рекурсивная сеть которой дифференцирует систему, должен быть тщательно продуман. Это, предположительно, вынуждает (1) определить «события» как базовые элементы вместо фиксированных во времени единиц, таких как атомы, клетки, люди, звезды и т. д., и (2) дифференцировать различные режимы работы (событийные связи), а именно строго разделить сознательные и коммуникативные операции¹. Даже если другие варианты [построения теоретических основ. — Прим. И. С.] будут развиваться и окажутся лучше в этих отношениях, и даже если совершенно другие исходные различия, такие как форма и среда или речь и молчание, могут быть опробованы как функционально эквивалентные: предложение использовать различия для построения и разрешения парадоксов (т. е. парадокс) предъявляет требования к формированию теории, которые

1 Тенденциально схожие, но не в системно-теоретическом, а в лингвистическом теоретическом контексте [Lyotard 1983]. Операция здесь называется «фраза». Она задумана как событие. Она возникает благодаря рекурсивному соединению с другими событиями того же рода (*enchaînement*) и порождает, благодаря условиям этого соединения (*genres de discours, régimes de phrases*), исключения, которые совместно производят «*différend*», которого невозможно избежать, если использовать «фразу» как операцию. Каждый метадискурс будет воспроизводить этот эффект только для себя.

не так-то просто удовлетворить. Теория систем уже может продемонстрировать это наглядным образом.

IV

И теперь мы видим: все рассуждения опутаны парадоксом. Если наблюдать за поиском причин как за деятельностью, то он предстает как парадоксальная операция. Через само обоснование (а также через исполнение вопроса или бесконечного поиска) все рассуждения подвергают себя сравнению с другими вероятностями и, следовательно, подвержены сомнению в себе самих. Обоснование порождает случайности в поиске необходимого. Оно действует контринтуитивно. Оно удаляется от цели, к которой стремится. Оно постоянно саботирует себя, открывая доступ к другим возможностям там, где хотелось бы его закрыть. Закрытость может быть достигнута только с помощью различия, только как замкнутость в контексте собственной рекурсивности, только как системообразование. Создание закрытости — это оперативная реализация создания закрытости, а не чего-то еще, что можно найти как основание, благодаря которому что-либо начинается или обнаруживается. Причина может лежать только в деятельности рассуждения, в искусственных избыточностях, которые оно создает, в функционирующей рекурсивности рассуждения, в системе, которую оно образует.

203

Возможно, богословы всегда это знали, когда считали необходимым дистанцироваться от мирских дел. Мы замечаем это как наблюдатели. И теория систем тоже может ссылаться только на автопоэзис систем как на причину, на автономию фактической реализации самопроизводства как включения в мир. Мы замечаем это как наблюдатели.

V

В заключение — одно примечание о системной терапии и практическом применении сфенографии. На первый взгляд это современный случай изгнания дьявола. Парадокс против парадокса, конструкция против конструкции, и помощь должна исходить из вас самих, потому что вы — система. Однако и здесь полезно вернуться от дьявола к Горгонам. Речь идет о том, чтобы вселять ужас и в то же время учиться его наблюдать, наблюдать парадокс и не наблюдать его одновременно. Терапевт прячется за своей «инструкцией», за своей Сфено, за своим *contraparadosso*. Он появляется в маске Горгоны. Призывая на помощь, он учит: «Ваша проблема плоха, просто примите это; она Вам необходима, она ценна для Вас, она дорога Вам»

(дорога настолько, что вы готовы заплатить тому, кто вам это скажет).

Социология до сих пор уделяла мало внимания этой форме терапии. Если бы она обратила внимание на это, то узнала бы себя. Будь то в более мягких формах марксизма или в более острых формах теории систем: социолог, подобно кинику, видит за пределами сверхценности: новое, новейшее, самое новое, самое последнее, а потом? Он видит сквозь структурную защиту потаенного в обществе. Вместе с кибернетиками второго порядка он видит, что общество не видит, что оно не видит того, чего не видит. Он говорит об этом и, прощаясь, желает обществу нового будущего.

Ведь особенность этого описания в том, что оно прозрачно для самого себя, не только как практика, но и как теория. В своем самонаблюдении оно использует различие. Но какое? Для киника все предельно понятно: после завоевания Италии, Испании, Востока, да что там, всего мира, хочется выпить и отдохнуть¹? Но если такова внутренняя ценность: почему бы не сделать это именно так? Те, кто бывал искушаемым дьяволом, могли надеяться на милосердие. Но какое противопоставление требует для себя сфенография? В древнем мире Горгон, безусловно, это было понятие города (позднее — сада), где можно было чувствовать себя в безопасности. Это указывает на дифференциацию общества по принципу центр/периферия. В современном глобальном обществе это различие больше неприменимо или, в лучшем случае, все еще подходит для политических форм красоты «зеленых». Но что приходит на смену?

Системная терапия обнаружила бы недостаток рефлексии, если бы не задалась этим вопросом. Но задать его — еще не значит на него ответить. Мы провели различие между сфенографией и эвриалистикой, но второй термин лишь обозначает пространство, в котором ответ должен проявиться, и, возможно, проявиться пугающе. Анализ, как он здесь представлен (но: другие различения, другие феномены, скажем мы), может быть продолжен только через вопрос, основанный на теории различий. Речь идет о попытке найти универсально осуществимые различения, которые, с одной стороны, должны быть логически рефлексивными, то есть предлагать форму, которая может быть возвращена в себя, а с другой стороны, должны быть взаимосвязанными, так что может быть сформирована рекур-

1 «Плутарх, Пирр XIV». В одной из самых ранних «буржуазных» (политико-экономических) теорий нового времени эта история фессалийского оратора при дворе царя Пирра была взята на вооружение, но переосмыслена в определении конечной ценности частных удовольствий для национального экономического процветания (против милитаризма аристократии). См.: [Crusé 1623]. Цитируется по новому изданию с английским переводом [Balch 1909].

сивная сеть операций, в которой гарантирована связность. Ни логика, ни эпистемология не могли бы в таком случае стать надежной отправной точкой, поскольку и та, и другая уже практикуют решающие для них различия в особых условиях, определяющих специфику логики или эпистемологии в отличие от других способов оперирования.

Однако сегодня существует достаточно предложений, удовлетворяющих вышеуказанным условиям. Система и среда — лишь одно из них, различие и идентичность — другое, операция и наблюдение — третье, форма и среда — четвертое. Безусловно, будет иметь значение теоретический стиль, с которого начинается практика оперативной конденсации и дифференциации. Это также означает, что речь всегда будет идти о теории, основанной на произволе начала и собственной истории¹. А это, в свою очередь, означает (если воспринимать «произвольность» как сигнал к инструкции: наблюдай за наблюдателем), что такие теоретические разработки остаются в сфере того, что подвергается наблюдению. Как социолог вы будете считать, что это в конечном счете относится к обществу (а значит, к системе в среде) как условию возможности наблюдения за наблюдениями. Но художник, например, может видеть это иначе.

205

Библиография / References

- Atlan H. (1986) *A tort et à raison: Inter critique de la science et du mythe*, Paris, France: Éditions du Seuil. (L'auto-référence du langage et les blancs de l'écriture).
- Balch T. W. (1909) *Le Nouveau Cynée*. Philadelphia, PA: Allen Press.
- Barel Y. (1979) *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique sociale*, Grenoble, France: Presses Universitaires de Grenoble.
- Barel Y. (1983) De la femeture à l'ouverture en passant par l'autonomie? In P. Dumouchel & J. P. Dupuy (Eds.), *L'auto-organisation: de la physique au politique* (pp. 466–475), Paris, France: Éditions du Seuil.
- Brown G. S. (1971) *Laws of Form*. 2nd ed., London, UK: Allen & Unwin.
- Chihara C. S. (1973) *Ontology and the Vicious Circle Principle*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Crucé E. (1623) *Le nouveau Cynée ou Discours d'Estat*. Quoted in T. W. Balch (Ed.), *Le Nouveau Cynée* (1909), Philadelphia, PA: Allen Press.
- Glanville R. (1984) Distinguished and Exact Lies. In R. Trappl (Ed.), *Cybernetics and Systems Research 2* (pp. 655–662). Amsterdam, Netherlands: North-Holland.
- Glanville R., & Varela F. (1981) Your Inside is Out and Your Outside is In (Beatles, 1968).

1 В списке я в первую очередь упоминаю сторону различия, связанную с возможностью повторного входа.

In G. E. Lasker (Ed.), *Applied Systems and Cybernetics*, Vol. II (pp. 638–641). New York, NY: Pergamon Press.

Löfgren L. (1978) Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox. *International Journal of General Systems*, 4: 243–253.

Lyotard J.-F. (1983) *Le différend*, Paris, France: Éditions de Minuit.

MacKie J. L. (1973) *Truth, Probability and the Paradox: Studies in Philosophical Logic*, Oxford, UK: Oxford University Press.

Malvezzi V. (1635) *Ritratto del Privato politico christiano*, In: *Opere del Marchese Malvezzi*, Mediolanum.

Mayer J. G. (1780) *Historia diaboli, seu commentatio de diaboli malorumque spirituum existentia, statibus, judiciis, consiliis potestate*, 2nd ed., Tübingen, Germany: Cotta.

Lawson H. (1985) *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, London, UK: Routledge.

Rescher N. (1985) *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Reynolds E. (1640) *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*, London, UK: Printed by E. G., Reprinted Gainesville, FL, 1971, p. 422.

Russell J. B. (1984) *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

206

Schimmel A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Spangenberg P.-M. (1987) *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*, Frankfurt, Germany: Campus Verlag.

Valéry P. (1960) *Mon Faust*. In *Œuvres*, Vol. 2 (pp. 276–403). Paris, France: Gallimard.

Никлас Луман (1927–1998) — профессор социологии в Университете Билефельда (Германия), один из ведущих социальных теоретиков XX века.

Niklas Luhmann (1927–1998) — Professor of Sociology at the University of Bielefeld (Germany), one of the leading social theorists of the 20th century.