

Ole Bjerg

# Hvordan er systemteorien mulig?

Luhmanns systemteori peger i sin måde at spørge til det sociale på tilbage til det klassiske: Hvordan er social orden mulig? Denne artikel sætter spørgsmålstegn ved denne måde at spørge på og søger at afdække, hvad det er, den ikke indfanger, og hvilke implikationer dette har for teoriens opfattelse af det sociale som autopoietisk system. Disse implikationer vil blive formuleret som en kritik, og med udgangspunkt heri vil der blive peget på perspektiver for en ny forståelse af det sociale, der forsøger at berige systemteorien ved hjælp af Heideggers daseins-analytik.

**A**t læse systemteori er som at få en computer: først kæmper man en hård kamp for at tilegne sig dette næsten metafysiske væsen, og når det så er lykkedes, kan man næsten ikke skrive en sætning, uden at betjene sig af den.

Og er det ikke også udmærket - Er systemteorien ikke netop dén teori, som kan begribe alt, eller i hvert fald alt, som har sociologisk relevans. Det har i hvert fald været dens ambition, som det fremgår af følgende passage fra første kapitel i hovedværket *Soziale Systeme*: Den almene teori om sociale systemer gør /.../ krav på at forstå sociologiens samlede genstandsområde og i denne forstand være en universel sociologisk teori" (Luhmann 1984:51). Og hvis man skuer ud over det enorme tekstkorpus, der udgør Luhmanns samlede produktioner, og som ikke lader mange sociologiske fænomener uberørte, er man tilbøjelig til at se denne dens ambition om at være en universel teori som indfriet - og det endda måske som mere end blot en principiel mulighed, men som et langt stykke hen ad vejen rent faktisk gennemført.

Denne artikel stiller ikke spørgsmålstegn ved systemteoriens universalitet i den forstand, at den kan levere en forklaring på ethvert socialt fænomen, men den rejser en diskussion omkring tilstrækkeligheden af disse forklaringer ved at se nærmere på det, der ligger bag disse: systemteoriens måde at spørge på.

### **Hvordan? - Hvorfor?**

Kant stiller i *Kritik der reinen Vernunft* det berømte spørgsmål: "Hvordan er syntetiske domme a priori mulige" (Kant 1787: 62)<sup>1</sup>, som samtidig er spørgsmålet om metafysikkens mulighed. Dette spørgsmål underminerer Nietzsche ca. 100 år senere, i det han erstatter det med følgende spørgsmål: "Hvorfor er troen på sådanne domme nødvendig" (Nietzsche 1886: stk. 11). Vi har altså her to størrelser i spil,

to måder at spørge på: et *hvordan* og et *hvorfor*. Det ene spørger som sagt til metafysikkens *mulighed*, mens det andet spørger til *nødvendigheden* af troen på metafysikkens, dvs. denne tros funktion eller formål.

Hos Luhmann møder vi en parallel til det kantianske spørgsmål, idet han i artiklen *Wie ist soziale Ordnung möglich* (1981), fremfører dette spørgsmål: "Hvordan er social orden mulig?" som konstituerende for sociologien som disciplin. Dette *hvordan* går igen i hovedværket *Soziale Systeme*, her lyder det imidlertid blot: "Hvorledes er kommunikation, dvs. som koordineret selektivitet, overhovedet mulig...?" (Luhmann 1984:199)<sup>2</sup>. Ligesom Kant spurgte til metafysikkens mulighed, spørger Luhmann altså her til socialitetens mulighed<sup>3</sup>.

Hvis vi altså tager udgangspunkt i en antagelse om, at det for Luhmann, såvel som for Kant, er et spørgsmål af typen *hvordan*, der er konstituerende, hvad er det så for perspektiver de ikke kan indfange i forhold til spørgsmål af typen *hvorfor*, som det Nietzsche stillede? Jeg vil i det følgende forsøge at overføre denne Nietzsches spørgen til Kant med hvorfor til en spørgen til Luhmann for derved at afdække dette og se på, hvilke antagelser, der evt. gemmer sig i det systemteoretiske spørgsmål om, hvordan kommunikation er mulig? Inden da er det imidlertid nødvendigt med et par begrebsafklarende bemærkninger.

### **Det sociale som autopoietisk system**

Når systemteorien stille spørgsmålet om, hvordan det sociale (kommunikation) er muligt, er det ikke med henblik på at nå frem til det sociales apriorier (som det f.eks. var tilfældet, da Simmel stillede et lignende spørgsmål - Simmel 1908:53) Systemteorien tager i stedet udgangspunkt i hændelser, der forsvinder næsten

i samme øjeblik, de opstår, og stiller sig selv spørgsmålet, hvordan disse er relationerede (eller måske nærmere, hvordan disse kan relateres), og hvordan de er i stand til at afføde nye hændelser. Det sociale består iflg. systemteorien af kommunikationshændelser, der er relationerede, i det de knytter an til hinanden, og teorien kan således ses som et bud på, hvorledes denne knytten-an-til-hinanden er mulig:

Det primære spørgsmål for en teori om autopoietiske systemer bliver derimod, hvorledes man overhovedet kommer fra én elementarhændelse til den næste. Her ligger grundproblemet ikke i *gentagelsen*, men i *tilslutningsevnen* (Luhmann 1984:74).

Denne tilslutningsevne sandsynliggør systemteorien ved at se det sociale som et lukket autopoietisk system, der uden rekurs til noget udenfor systemet<sup>4</sup> er i stand til hele tiden at generere de elementer, som systemet består af - kommunikationer. Den ene kommunikation afføder den næste osv., og netop denne stadige reproduktion af det sociale udgør systemets autopoiesis - systemets skaben sig selv. Ved at se det sociale som autopoietisk system ser systemteorien socialiteten som havende intet andet formål end sin egen selvskabelse - socialiteten bliver mao. sit eget formål.

### Hvorfor kommunikerer der?

Luhmann indleder kapitel 1 i *Soziale Systeme* med bemærkningen: "De følgende overvejelser går ud fra, at der findes systemer" (Luhmann 1984:48). Hvis vi i stedet for at se på, hvordan det er muligt, at der findes systemer (dvs. kommunikation), henter inspiration fra Nietzsche, kunne vi formulere et spørgsmål, der lyder: Hvorfor findes der systemer; eller

Ole Bjerg  
Bac.scient.soc.,  
Københavns  
Universitet.  
E-post:  
ole.bjerg@  
sociology.ku.dk

mao.: Hvorfor kommunikerer der? Jeg vil i det følgende konfrontere systemteoriens udlægning af det sociale med dette spørgsmål; for det første for at "åbne" systemteorien og synliggøre den svagheder, og for det andet, fordi jeg mener, at dette spørgsmål i sig selv er interessant, hvorfor en sociologisk teori som systemteorien, der betegner sig selv som "almen teori", bør kunne besvare det.

Da dette hvorfor-spørgsmål, som jeg ønsker at rejse, imidlertid langt fra er en entydig størrelse, er det af essentiel betydning inden den egentlige diskussion at få præciseret, hvad det egentlig er, jeg spørger efter, når jeg spørger med hvorfor. Hvad menes der mao. med spørgsmålet: Hvorfor kommunikerer der? For mig at se kan spørgsmål med hvorfor forstås og følgelig besvares på to kategorisk forskellige måder, som ikke kan reduceres til hinanden. Den ene kan jævnføres med systemteoriens hvordan-spørgsmål (det er ikke denne forståelse, jeg vil betjene mig af), mens den anden er radikalt forskellig herfra og er den, som jeg her vil benytte i min spørgen. For at anskueliggøre forskellen mellem de to vil jeg her fremstille dem efter hinanden - først den, som kan jævnføres med systemteoriens hvordan.

1) Som jeg var inde på tidligere, stillede systemteorien spørgsmålet om, hvordan kommunikation er mulig, som et spørgsmål om tilslutningsevne, dvs. et spørgsmål om, hvordan kommunikationshændelser kan knytte an til hinanden og følge efter hinanden. Dette kan også formuleres vha. distinktionen element/relation som et spørgsmål om, hvordan en række elementer (hændelser) er relationerede, og svaret bliver følgelig et bud på et muligt relationeringsmønster, der så i sig selv, som en del af videnskabsystemet er et element (hændelse). Indenfor denne ramme kan vi også stille et spørgsmål med hvorfor ifht. en hændelse - f.eks. hvorfor siger manden i købmandsbutikken: "en liter mælk"? Dette spørgsmål kan vi besvare ved at relatere hændelsen kausalt til en anden forudgående hændelse - dvs. manden siger: "en liter mælk", fordi købmanden lige har sagt: "hvad skulle det være." Besvarelsen af hvorfor-spørgsmålet bliver således en relationering af de to hændelser (elementer) på akkurat sammen måde som systemteoriens svar på hvordan-spørgsmålet. Den kausalitet, som vi i en sådan forklaring påpeger, er en kontingent konstruktion, idet vi også kunne have peget på andre hændelser, som kunne tjene som årsag til, at manden sagde: "en liter mælk", f.eks. at hans kone havde sagt: "gå ned og køb en liter mælk." Hvis vi skulle besvare spørgsmålet, hvorfor kommunikerer der, på denne måde, ville vi se hele kommunikationen som en evolutionær hændelse og pege på kommunikation som resultat af en kontingent evolutionær udvikling i form af en sekvens af hændelser.

For at indkredse denne forståelse af hvorfor yderligere, vil jeg tage et eksempel fra naturens verden for at konkretisere problematikken: En bil kører ind i et æbletræ, hvorefter et æble falder ned fra træet. Hvorfor faldt æblet ned? Hvis vi

forstår dette hvorfor, som skitseret ovenfor, kan vi forklare æblets fald ved at kæde det ind i en sekvens af hændelser; bilens bremsekabel sprang, føreren mistede herredømmet over bilen, bilen kørte ind i træet, træet rystede, æblet faldt ned. For at være mere fyldestgørende vil en sådan type af forklaring naturligvis også involvere beskrivelsen af nogle "tilstande": f.eks. vejen var glat, bremsekablet var slidt, æblet var modent osv. Denne måde at svare på kan sammenlignes med systemteoriens måde at se det sociale som kæder af sammenknyttede hændelser - hændelsessekvenser. Distinktionen her mellem tilstand og hændelsessekvens kan sammenlignes med systemteoriens distinktion mellem struktur og proces. Strukturer er systemets aktuelle tilstand, som gør nogle hændelser mere sandsynlige end andre, på samme måde som bremsekablets stand gør det mere eller mindre sandsynligt, at kablet springer. Processen er hændelsernes konkrete følge efter hinanden (Luhmann 1984:82), dvs. bremsekabel springer  $\dot{Y}$  fører mister herredømmet  $\dot{Y}$  osv. For en sådan måde at forklare på bliver kontingens et centralt begreb, idet de enkelte hændelser nok følger af hinanden, men ikke med nødvendighed. Det er f.eks. ikke givet, at bilen rammer et træ, fordi føreren mister herredømmet over bilen, den kunne også have været endt i grøften. Vi kan altså sige, at denne spørge- og svarmåde behandler "hvorfor faldt æblet?" som et "hvordan er det muligt, at æblet faldt?", mao. den systemteoretiske spørgemåde.

2) Den anden måde at forstå *hvorfor* på, som jeg altså vil betjene mig af, og som ikke kan reduceres til systemteoriens *hvordan*, kan jævnføres med en forklaring af æblets fald, som henviser til tyngdekraften - æblet faldt, fordi tyngdekraften trak i det. Vi forklarer her ikke æblets fald som hændelse ud fra andre hændelser. At tyngdekraften trækker i

æblet, er ikke i sig selv en hændelse, men er noget konstant. Det kan heller ikke ses som en tilstand, idet en tilstand (jvf. systemteoriens strukturbegreb) jo netop kan forandres. Systemteoretikeren vil så måske hævde, at det at forklare æblets fald vha. tyngdekraften netop i sig selv er en iagttagelse og dermed en form for relationering af hændelser. Men her siger hun jo noget om iagttagelsen af æblets fald og ikke noget om æblets fald i sig selv - hun går mao. fra fysik til en andenordens iagttagelse af fysikkens iagttagelse af æblets fald. Hertil vil hun så med henvisning til lukketheden sikkert anføre, at det er umuligt at tale om æblets fald i sig selv uafhængigt af iagttagelsen af æblets fald. Dette har hun ret i, men det træffer alligevel ikke helt min pointe her. Ingen vil kunne benægte, selv ikke systemteoretikeren, at der sker noget i verden uafhængigt af iagttagelse<sup>5</sup>. Det er først, når vi skal til at beskrive, *hvad* det er, der sker i verden, at vi ikke kan tale om verden uafhængigt af iagttagelsen af verden. Dette tilslutter selv Luhmann sig, idet han siger: "Altid når man tænker eller siger: der 'findes' en ting, der 'findes' en verden, og mener mere hermed end blot, der findes noget, der er, som det er, er der en iagttager involveret" (Luhmann 1990a:62). Min pointe er imidlertid, at allerede i konstateringer af, at noget sker, ligger der med nødvendighed en konstatering af et kraftbegreb i en eller anden form - noget der får tingene til at ske. Det paradoksale er naturligvis, at vi ikke kan tale om et sådant kraftbegreb, uden dermed også allerede at have sagt, hvad det er - f.eks. er termen "tyngdekraft" jo både en konstatering af, at der er noget, og af *hvad* dette noget er - og det er dette paradoks, systemteoretikeren kan anvende i sin argumentation. Den opfattelse af spørgsmålet om, hvorfor æblet faldt, som jeg her har argumenteret for, er altså en opfattelse, der betjener sig af distinktio-

nen hændelse/kraft fremfor hændelse/relation. Den radikale forskellighed mellem disse to distinktioner består i, at mens systemteorien qua lukketheden ser relationeringen som en rent systemintern konstruktion, vil jeg med kraftbegrebet påpege, at vi er nødt til at operere med noget systemeksternt ifht. hvorforspørgsmålet, idet vi ellers kommer til at implicere, at vores iagttagelse af noget er det, der får dette "noget" til at sker - hvilket jo er nonsens. Det paradoksale ved min opfattelse af hvorfor ifht. systemteoriens er jo så naturligvis, at i det øjeblik vi begynder at bestemme, hvad dette noget er, hvad denne kraft er, får systemteorien ret i, at vi er underlagt kommunikationens lukkethed og blot konstruerer et *noget*. Alligevel mener jeg, at vi er nødt til at præcisere dette iagttagelsesuafhængige noget (hvilket systemteorien, som jeg skal vise, imidlertid trods dens eksplicitte insisteren på det modsatte også implicit gør), hvis vi vil forklare, hvorfor noget sker, eller mao. hvis vi vil forklare, at noget sker. Når jeg således stiller hvorforspørgsmålet, om det så er til et æble eller til socialiteten, er det en spørgen efter den kraft, der får noget til at ske.

Min pointe i dette afsnit er altså, at det er muligt at skelne mellem to kategorisk forskellige måder at spørge på, hvilket naturligvis også affoder to forskellige måder at svare på. Jeg går imidlertid ikke ud fra, at det af det ovenstående er klart for læseren, hvori denne forskel består, når vi taler systemteori og kommunikation og ikke æbler, og det er da også formålet med de følgende to afsnit at præcisere, hvori denne forskel består. Dette vil jeg gøre ved at iagttage systemteorien ud fra nogle distinktioner, som er afledt af den overordnede distinktion hvordan/hvorfor, og som alle løber ud i, at der på den ene side af differencen opstår problemer for systemteorien.

## Kunnen og villen

Hos Kant drejede det sig om at afdække mulighedsbetingelserne for den metafysiske erkendelsesakt, hvilket ledte til en kortlægning af fornuften. Dette kan ses som en kortlægning af baggrunden for erkendelsesaktens formåen - en kortlægning af erkendelsesakten som en *kunnen*. For det første accepterer Nietzsche ikke, at vi skulle være i besiddelse af en sådan formåen eller kunnen, men det er ikke det, der er interessant for den nærværende argumentation. Hans kritik lyder:

Howdan er syntetiske domme *a priori* mulige? spurgte Kant, - og hvad svarede han egentlig? *I kraft af en evne...*" /.../ "Men er nu det - et svar? En forklaring? Eller ikke snarere en gentagelse af spørgsmålet?" /.../ "...det er endelig på tide at erstatte det kantianske spørgsmål 'Howdan er syntetiske domme *a priori* mulige?' med et andet 'Hvorfor er troen på sådanne domme *nødvendig*?' - nemlig for at begribe, at til det formål at opretholde væsener af vores art behøves *troen* på sådanne domme som sande; (Nietzsche 1886: stk. 11).

Idet Nietzsche spørger med hvorfor og ikke med hvordan, får han problematikken vendt rundt, så det ikke længere drejer sig om erkendelsens mulighed, dens kunnen, men derimod om det, der rent faktisk driver den. Således bliver nøgleordet ikke evne, men som i det ovenstående, formål. Denne omvendning af perspektivet får Nietzsche til at fremføre sin kritik således:

At sætte dette stykke bevidsthed som formål, som hvorfor? for livet som sådant, har vi ingen ret til:

tydeligvis er bevidstgørelsen kun et endnu et middel i livets udfoldelse og magtudvidelse." /.../ "Et middel er blevet misforstået som formål: livet og dets magtforøgelse er omvendt blevet nedværdiget til middel (Nietzsche 1901: stk. 315).

For Nietzsche bliver selve "livet" altså svaret på spørgsmålet om erkendelsens *hvorfor*, og dette "liv" betegner han som en udladning af *kraft* - som *Wille zur Macht*, viljen til magt (Nietzsche 1886: stk. 13). I foregående afsnit var jeg netop inde på, hvordan hvorfor-spørgemåden var en spørgen efter en kraft i en eller anden form - der var det tyngdekraften, som spørgsmålet ledte frem til - hos Nietzsche er det en "livskraft". Endvidere vil jeg her komplementere distinktionen hvordan/hvorfor med en distinktion mellem *kunnen*(evne) og *villen*<sup>6</sup>.

Inden jeg vil se på, hvad denne distinktion mellem kunnen og villen viser, når vi anvender den på systemteorien, vil jeg først indkredse og konkretisere betydningen af denne distinktion ved at anvende den på handling i almen forstand, og ikke bare på erkendelsesakten som i det ovenstående.

Hvis man vil forklare, hvordan en handling er mulig, f.eks. guitar-spil, kan man gøre det ved at kortlægge den kunnen, der ligger bag; musikalitet, nodekendskab, finmotorik osv<sup>7</sup>. Dette er imidlertid ikke tilstrækkeligt til at forklare, hvorfor en given handling reelt udføres - hvorfor en person rent faktisk giver sig til at spille guitar. Her må vi, udover kunnen, også se på villen. Normalt vil man måske besvare spørgsmålet om, hvorfor en person spiller guitar, ved at henvise til de faktorer, der tjener som motivation for handlingen, f.eks. at personen er med i en koncert, som publikum betaler for at se. Det er en sådan forståelse Max Weber sigter til, når han taler om motivations-

mæssig forståelse og siger:

Forklaring betyder således for en videnskab, der beskæftiger sig med handlingens mening: at begribe den meningskontekst, som en aktuel forståelig handling ifølge dens subjektivt intenderede mening tilhører (Weber 1921:4).

En sådan forklaring, der fokuserer på en kortlægning af de motiver, som fører til en konkret handling, misser imidlertid netop den "kraft", der omsætter motiver (og kunnen naturligvis) i handling - eller tager den i hvert fald for givet. Denne "kraft" er netop det, jeg siger til med begrebet villen. Det der i ovenstående forklaring "blænder" for at se selve villen, er Webers *Verstehen* som metode. Denne kan forenklet betegnes som en "sætten-sig-selv-i-den-andens-sted" for derfra at kunne iagttage den andens motiver. Men idet man sætter sig i den andens sted, slæber man jo imidlertid sin egen villen med, og det tages for givet, at motiver fører til handling; vi ser guitarspillet som en del af en koncert, hvorved det bliver forståeligt og indlysende, hvorfor den anden spiller guitar, men vi overser her det mere grundlæggende spørgsmål om, hvorfor den anden (eller mennesket i det hele taget) overhovedet handler. Man kunne også formulere det således, at problematikken omkring, *hvad* mennesket gør, blænder for problematikken omkring, *at* (eller hvorfor) mennesket overhovedet gør. Villen som svar på denne sidste problematik kan således betegnes som den "kraft", der omsætter kunnen (og i den konkrete situation naturligvis også motiver) i gøren. Denne diskussion kan måske virke lidt omsonst, da det jo er indlysende, at mennesket som levende væsen er underlagt handlingstvung. Jeg mener den da heller ikke som en kritik af Weber, idet det, så længe vi taler om men-

nesker, er forholdsvis uproblematisk at tage handlingstvungen for givet. Denne diskussion af kunnen og villen ifht. handling skal i stedet tjene som indledning til den følgende diskussion af systemteorien, hvor der ikke længere tages udgangspunkt i livet og mennesket men i systemerne, hvorfor antagelsen af handlingstvung og villen er knap så uproblematisk.

I systemteorien kan vi ikke umiddelbart tale om hverken erkendelsesakter eller handlinger, udgangspunktet er i stedet systemets operation i form af en selektion:

Selektion kan /.../ ikke længere forstås som foranlediget af et subjekt; den kan ikke forstås analogt med et handlingsbegreb. Selektion er en subjektløs proces, en operation, som udløses gennem etablering af en difference (Luhmann 1984:70).

Min tese er imidlertid, at selvom Luhmann erstatter handling, som det grundlæggende begreb, med selektion, befrier det ham ikke for, både at skulle kunne svare på, hvordan selektion er mulig, og på, hvorfor der selekteres, hvilket betyder, at han skal kunne gøre rede for både selektionens kunnen og selektionens villen. Han siger ganske vist: "Man skal ikke lade sig narre af vanen til at se selektion som handling og dermed som effekt af en vilje." (Luhmann 1990b:66). Dette giver mig anledning til igen at pointere, at når jeg bruger termen villen, er det ikke i subjektteoretisk betydning, som vilje eller intention i en bevidsthed, men som kraft-begreb. Således giver jeg Luhmann ret i det ovenstående citat, for så vidt han med "vilje" mener subjektiv intenderet vilje; men jeg mener derimod ikke, at han kan undgå at skulle gøre rede for den kraft, som driver selektionen. Dette vil jeg

konfrontere systemteorien med i det følgende.

## Systemteorien og hvorfor-spørgsmålet

Vi har allerede behandlet, hvorledes systemteorien besvarer spørgsmålet om, hvordan kommunikation som selektion er mulig. Svaret herpå er: som autopoietisk system, der er i stand til selv at skabe de elementer, som systemet selv består af. Dette svar kan ses som en redegørelse for systemets, kommunikationens eller selektionens kunnen; Luhmann siger: "Mennesket kan ikke kommunikere; kun kommunikationen kan kommunikere." (Luhmann 1990a:31). Men hvad nu, hvis vi spørger, hvorfor der kommunikeres - hvilket svar kan systemteorien så levere. Man kunne også formulere det mere skarpt: Systemteorien har med svaret på det første spørgsmål gjort rede for, hvordan samfundet er muligt - men kan det også gøre rede for, hvorfor samfundet ikke blot er muligt, men hvorfor samfundet er?

Dette spørgsmål, mener jeg, man bl.a. kan stille som et spørgsmål om selektionens villen; hvad er det for en villen som ligger bag selektionen; hvad er det for en kraft, der fører fra kommunikationen som kunnen til kommunikation som gøren? Her mener jeg, at systemteorien kan svare på tre måder: 1) Den kan henføre kraften til systemet, hvor den bliver til en form for villen; 2) Den kan lægge kraften ud i omverdenen, hvor den så bliver en tvang; eller 3) Den kan sige, at kraften udspringer af differencen mellem system og omverden. Da systemteorien ikke eksplicit stiller spørgsmålet om, hvorfor der kommunikeres, fremgår der heller ikke entydigt at teorien, hvilken en af disse svarmuligheder, den ville foretrække. Jeg vil derfor her forsøge at redegøre for alle disse tre svarmuligheder og fremføre den tese, at ingen af de tre kan levere et accepta-

belt svar på spørgsmålet: hvorfor kommunikeres der?

1) Når Luhmann siger:

Selvreferentielle systemer er lukkede systemer i den forstand, at de producerer deres egne elementer og dermed også deres egne strukturforandringer. Ingen direkte kausale indgreb fra omverdenen mod systemet er mulige uden systemets egen medvirken. Netop derfor giver systemet sin egen struktur kausalitet (selv om den ikke er nogen hændelse) (Luhmann 1984:408).

udelukker han, at det er udefrakommentede faktorer, der affoder systemets autopoiesis, og sigter dermed til et svar på ovenstående spørgsmål, der lyder: systemets autopoiesis er ikke blot en kunnen-skabe-sig-selv men også en villen-skabe-sig-selv. Dette betyder, at vi kunne videreføre det tidligere anførte citat til også at implicere: Mennesket *vil* ikke kommunikere; kun kommunikationen *vil* kommunikere. Villen er mao. systemimmanent; systemet har sin egen villen til reproduktion og dermed til selvopretholdelse. Denne svarmulighed har imidlertid en række problematiske implikationer. For det første bliver det svært at se, hvordan Luhmann kan reservere betegnelsen liv til organiske autopoietiske systemer. Hvis systemet bærer motivationen for sin egen beståen og samtidig evnen til at opretholde denne<sup>8</sup>, må det vel siges at kvalificere sig til betegnelsen liv. Jeg er derfor tilbøjelig til at give autopoiesisbegrebets fædre, Maturana og Varela, ret (omend af andre grunde end dem, de selv fremfører), når de fastholder, at autopoiesis kun kan bruges til at karakterisere liv (Kneer/Nassehi 1993:53). Jeg vil dog, som jeg senere skal komme tilbage til, modificere denne kritik ved at hævde dels, at man kan skel-

ne mellem autopoiesis som, at kunne skabe sig selv, og autopoiesis som, at ville skabe sig selv, og dels at man kan benytte den første men ikke den sidste til karakterisering af ikke-liv.

For det andet må Luhmann, hvis han benytter autopoiesisbegrebet også i betydningen villen-sig-selv, opgive opfattelsen af selektionerne som fuldstændig kontingente. Luhmann siger:

Da et socialt system (som mange andre temporaliserede systemer, som alt liv overhovedet) består af elementer med hændelseskarakter, står det i hvert eneste øjeblik over for alternativet mellem at opføre eller at fortsætte (Luhmann 1984:405).

Men idet han har udstyret systemet med en autopoiesis som villen-sig-selv, er dette ikke et åbent alternativ, men implicerer nødvendigvis altid allerede valget af fortsættelsen; på samme måde som et levende væsen hele tiden, f.eks. ved hvert hjerteslag, vælger livet fremfor døden. Luhmann siger da også andetsteds, at "destruktion [af systemet selv] kun kan gennemføres udefra og netop ikke autopoietisk" (Luhmann 1990a:276). Enhver kontingent selektion, f.eks. mellem sand eller falsk, forudsætter altså altid allerede en nødvendig første selektion af overhovedet at selektere fremfor ikke at selektere<sup>9</sup>; eller mao. kontingens forudsætter nødvendighed.

2) Den anden mulighed i systemteori for at besvare kommunikationens hvorfor-spørgsmål er at skubbe svaret ud i omverdenen; dette kan systemteorien gøre vha. kompleksitetsbegrebet. Omverdenen ses som kompleks, hvilket implicerer, at systemet må foretage en selektion af et begrænset antal muligheder og udelukke resten. Luhmann foretager følgende slutning: "Kompleksitet i denne

forstand betyder selektionstvang..." (Luhmann 1984:62). Man kan således sige, at han undviger at skulle tilskrive systemet en villen ved at underkaste den en tvang i kraft af omverdenens kompleksitet. Men giver det mening at slutte således?

For det første får omverdenen som kompleks en, i mine øjne, meget ikke-systemteoretisk, ikke-konstruktivistisk bestemmelse, den får karakter af at være kompleks an sich. Lukkethed betyder som sagt, at enhver iagttagelse af omverdenen sker ud fra systeminterne kriterier og følgelig er kontingent. Det betyder endvidere, at omverdenen ikke kan determinere, hvad der sker i systemet. Således er det svært at se, hvordan omverdenen som kompleks pludselig skulle kunne tvinge systemet til selektion; det afhænger vel af, om systemet iagttager omverdenen som kompleks eller ej. I Luhmanns terminologi fremstilles kompleksitet, som om selektionsmulighederne er tilstede før enhver iagttagelse - (om-)verdenen er fuld af muligheder, som systemet med nødvendighed må (er tvunget til) at forholde sig til (Se Habermas 1971:153 for en lignende kritik). Denne opfattelse finder jeg imidlertid svært at forene med lukketheden og kontingensen i enhver iagttagelse, som systemteorien praktiserer ifht. stort set alle andre begreber.

For det andet befrier begrebet selektionstvang, som henlægger drivkraften i selektionen til omverdenen, ikke systemteorien for alligevel at skulle gøre rede for en systemimmanent villen, hvorved vi er tilbage ved argumentationen under punkt 1. Tvang forudsætter villen for at kunne føre til handling (dvs. selektion). Uanset hvad, kan man ikke tvinge en sten til noget af den simple grund, at den ikke har nogen kraft i sig, som kan omsætte tvangen i gøren: tvang må mao. knytte an til noget i den/det, der tvinges. Luhmann ræsonnerer (som jeg tidligere

har refereret) således:

Den samlede mængde af henvisninger, som går ud fra den meningsmæssigt intenderede genstand, frembyder mere end det, der kan aktualiseres i næste omgang. Meningsformen *tvinger* altså gennem sin henvisningsstruktur det næste skridt til *selektion* (Luhmann 1984:99).

Denne slutning, mener jeg imidlertid, kan sidestilles med, at man slutter fra, at et spil kort rummer 52 kort, og at det, at man kun kan trække et, tvinger en til at vælge - en sådan slutning udelukker muligheden af, at man overhovedet ikke er interesseret i at trække et kort og derfor afstår fra at vælge. Systemteorien må altså forudsætte, at systemet ikke bare konstaterer, at omverdenen rummer flere muligheder, end det kan realisere, og siger "Nå!" og så i øvrigt er ligeglad. Man kunne sige, at Luhmann i sin fokusering på differencen mellem identitet og difference glemmer at tage højde for differencen mellem difference og indifferenc. Han referer Bateson for formuleringen: "a difference which makes a difference" (Luhmann 1984:79), men kunne man ikke forestille sig a difference which didn't make a difference i form af systemets svar på konstateringen af omverdenens kompleksitet som et "Nå - og hva' så!" Man kan endvidere sige, at systemteorien med selektionstvungen laver den samme forudsætning, som Weber, idet han forudsætter handlingstvung, laver med sin *Verstehen*. Forskellen er blot, at det hos Weber er forholdsvist uproblematisk at forudsætte, at mennesket som liv ikke kan forholde sig indifferent til verden, mens det i systemteorien har vidtgående og langt fra uproblematisk implikationer at forudsætte det samme om sociale systemer.

3) Den tredje mulighed for systemteo-

rien er at svare på spørgsmålet om, hvorfor der kommunikeres, ud fra differencen mellem system og omverden. Luhmann siger:

Difference determinerer ikke, hvad der må selekteres, kun at der må foretages selektioner. Først og fremmest synes det især at være system/omverdend-differencen, der fremtvinger, at systemet tvinger sig selv til selektion gennem dets egen kompleksitet (Luhmann 1984:70).

Her mener jeg imidlertid, at Luhmann ikke skelner mellem epistemologi og ontologi, mellem iagttagelse og væren. Med differencen mellem system og omverden, som iflg. Luhmann determinerer, at der må selekteres, kan han kun mene en iagttagelse - uanset om det så er systemteoriens iagttagelse af et system eller et systems iagttagelse af sig selv:

Differencen [mellem system og omverden] er ikke ontologisk..." \...\ "Den er korrelat til iagttagelsens operation, som indfører denne distinktion (såvel som andre) i realiteten (Luhmann 1984:221).

Det er imidlertid vanskeligt at se, hvordan en iagttagelse kan virke determinerende på det, den iagttager. En iagttagelse kan ganske rigtigt selektere, hvad det er, der sker, når der sker noget, men den kan ikke være determinerende for det, der sker; når vi iagttager, at noget sker, kan vi udlægge det på mange forskellige måder, f.eks. at det er et æble, der falder ned fra et træ, men uanset hvordan vi udlægger det, kan vores udlægning imidlertid ikke determinere, at der sker noget - æblet falder ikke ned fra træet, fordi vi iagttager det. Når systemteorien således betegner relationen mellem system og om-

verden som et kompleksitetsfald (Luhmann 1984:62), er den nødt til at hævde dette ontologisk og dermed iagttageruafhængigt, hvis dette kompleksitetsfald skal tjene som konstituering eller determinering af, at der må selekteres. Endvidere må systemteorien placere en villen i systemet, der kan forklare, at der ved kompleksitetsfaldet er tale om a difference which makes a difference og ikke a difference which doesn't make a difference.

Denne kritik af systemteorien, som jeg har fremført under punkterne 1 til 3, munder altså ud i en tese om, at den ikke kan gøre rede for, hvorfor systemet endsige omverdenen eller differencen mellem de to vil kommunikere, og følgelig heller ikke kan forklare, hvorfor kommunikation ikke blot er mulig men rent faktisk er forekommende.

J.G. Fichte siger i sin *Die Bestimmung des Menschen*: "Vi handler ikke, fordi vi erkender, men vi erkender, fordi vi er bestemt til at handle;..." (Fichte 1800:263). Systemteorien taler godt nok ikke i gængs forstand om hverken vi, erkendelse eller handling, men jeg mener alligevel, at den implicerer en forståelse af systemet, som kan sammenlignes med denne Fichtes opfattelse af mennesket. Således kan vi "oversætte" ovenstående til: Systemet opererer ikke, fordi det iagttager, men det iagttager, fordi det er bestemt til at operere. At mennesket, som Fichte (ligesom Weber - jvf. diskussionen om handlings-tvang) taler om, er bestemt til at handle, er vel hævet over enhver tvivl; at det samme på samme måde skulle gælde for det sociale system, som Luhmann taler om, finder jeg imidlertid yderst tvivlsomt.

## Epistemologi og ontologi

De problematikker, jeg har rejst i ifht. systemteorien i det foregående afsnit, kan sammenfattes på et mere generelt plan som problematikker, der vedrører forholdet mellem en naturaliseret epistemologi

og en metafysisk ontologi.

Luhmann bekender sig med sin systemteori til en radikal konstruktivistisk naturaliseret epistemologi (Luhmann 1990a:10). Dette implicerer en eksplicit afstandtagen til enhver form for metafysik og ontologi. Han betoner for det første, at enhver iagttagelse er en selektion ifht. det iagttagede, og at det iagttagede rummer muligheden for andre og divergerende iagttagelser - enhver iagttagelse er mao. kontingent. Derfor er det nonsens at tale om, at vi skulle være i stand til at kunne fastlægge en tings væren, dens essens eller dens væsen som en apriorisk universel størrelse. For det andet fastholder han, at enhver distinktion, hvormed vi iagttager noget, også er kontingent. Der er mao. ingen privilegerede distinktioner, som er mere rigtige end andre, men i stedet flere mulige iagttagelsespositioner og -distinktioner. Derfor er videnskabsystemet med sin lededifference, sand/falsk, også blot et blandt flere samfundssystemer og ikke overordnet ifht. disse.

Med disse to pointer i baghovedet er det ikke svært at forstå, hvorfor systemteorien blankt afviser enhver form for metafysisk ontologi, idet en sådan (i systemteoriens udlægning) søger at nå til en bestemmelse af tings (eller andre fænomeners) væren eller i hvert fald de nødvendige mulighedsbetingelser herfor. Systemteorien siger: "Som ontologi vil vi betegne resultatet af en iagttagelsesmåde, der udgår fra en distinktion mellem væren/ikke-væren og underordner alle andre distinktioner denne distinktion" (Luhmann 1998:895). Med betegnelsen *væren* postulerer ontologien altså at have adgang til noget nødvendigt og iagttageruafhængigt ved verden, hvilket harmonerer dårligt med systemteoriens "lukkede" iagttagelser, og idet den underordner alle andre distinktioner distinktionen væren/ikke-væren, er den også i direkte modstrid med det andet punkt i det ovenstående.

ende, systemteoriens insisteren på polycentricitet og fraværet af privilegerede iagttagelsesdistinktioner.

Systemteorien gør således op med en forestilling om, at ontologi som afdækning af verdens væren er mulig, og ser i stedet ontologien som en semantik, der af sociale og samfundsmæssige årsager har været fremherskende i en given historisk periode. I dag, hvor den samfundsmæssige orden er en anden, er denne ontologiske metafysik som filosofi imidlertid brudt sammen (eller burde iflg. Luhmann i hvert fald være det) (Luhmann 1998:912).

Med fare for at blive sidestillet med en ignorant sydkinesisk fisker<sup>10</sup> vil jeg imidlertid argumentere for, at systemteorien ikke kan slippe helt uden om ontologien, og at den til og med allerede implikerer en ontologi i sin fremstilling af det sociale som autopoietisk system. Denne argumentation har jeg allerede indledt i kritikken i det foregående afsnit, og jeg vil her uddybe, hvordan denne kritik er relateret til forholdet mellem epistemologi og ontologi.

For at forstå systemteorien ifht. epistemologi og ontologi må vi have fat i distinktionen mellem *iagttageren* og *det iagttagede*. Ser vi kun på bestemmelsen af det iagttagede, er systemteoriens opteren for en konsekvent konstruktivistisk epistemologi forståelig og efter min mening uproblematisk; enhver iagttagelse er en konstruktion af det iagttagede og således kontingent - en tanke som vi finder overalt i den socialkonstruktivisme, som er så fremherskende i sociologien i dag. Ser vi imidlertid på bestemmelsen af iagttageren er det imidlertid knap så uproblematisk at fastholde den radikale konstruktivisme og holde ontologien fra døren. Systemteorien forsøger at gøre det ved at se iagttageren (dvs. de sociale systemer) som kontingente iagttagelser eller konstruktioner, som systemteorien

selv laver qua sin iagttagelse af det sociale, og den betoner samtidig, at dens iagttagelse blot er en blandt mange mulige og følgelig ikke en nødvendig ontologisk bestemmelse af det sociale væren. Den forskyder så at sige problematikken ved at gøre iagttageren til det iagttagede. En vigtig brik i denne forskydning er efter min mening, at spørgsmålet om, hvad noget er, erstattes med et spørgsmål om, hvordan noget konstrueres. Luhmann siger f.eks., at for tilstrækkeligt at kunne undersøge videnskabssystemets vidensproduktion (-konstruktion) "må man opgive det ontologiske identitetsbegreb og omstille analysen fra 'hvad'-spørgsmål til 'hvordan'-spørgsmål" (Luhmann 1990a:313).

Mit argument er imidlertid, at hvis vi stiller spørgsmålet om hvorfor, sådan som jeg formulerede det tidligere, er det ikke muligt at undvige ontologien ved at se iagttageren som noget iagttaget. Svaret på, hvorfor noget sker, f.eks. hvorfor iagttageren iagttager, må så at sige bestemme noget, der "ligger derude". En bestemmelse af, hvad der sker, medgiver jeg systemteorien, er en kontingent bestemmelse, som jeg (sociologen) danner i og med iagttagelsen, men det er nonsens at hævde, at min iagttagelse er det, der får det, der sker, til at ske; på samme måde som min iagttagelse af æblets fald ikke kan være forklaringen på, at æblet falder. Vha. distinktionen mellem kunnen og villen i forrige afsnit var jeg netop inde på, at systemteorien måtte forudsætte en villen (dvs. autopoiesis som villen-til-selvskabelse) i systemet for at kunne forklare, hvorfor det kommunikerer. Denne villen må efter min mening være en ontologisk bestemmelse af systemet, som ikke er en iagttagerafhængig konstruktion, idet teorien ellers ikke vil kunne forklare, at systemet iagttager. Hertil vil systemteoretikeren måske hævde, at vi kun kan bestemme denne villen i kommuni-

kationen, dvs. i den videnskabelige kommunikation, og derfor er underlagt dette systems lukkethed og dermed kontingen- sen i iagttagelsen. Dette modargument rekurrerer på det tidligere nævnte para- doks, som består i, at vi ikke kan tale om, at noget er, uden samtidig at sige, hvad det er. Mit argument er således blot, at en teori for at kunne forklare, hvorfor sociale hændelser sker, må operere med, at der er en eller anden "kraft" på spil uafhæn- gigt af teoriens iagttagelse af det sociale; hvad det så betegnes som - om det beteg- nes villen, autopoiesis, magt eller med et kinesisk tegn - er imidlertid et mere kon- tingent spørgsmål.

Man kunne hævde, at Luhmann rent faktisk tager højde for en sådan kritik; f.eks. siger han: "Systembegrebet beteg- ner altså noget, som virkelig er et sys- tem..." (Luhmann 1984:48). Hertil vil jeg imidlertid for det første sige, at jeg har svært ved at forene dette udsagn med sys- temteorien som konstruktivistisk episte- mologi i øvrigt; betyder det f.eks. også, at retssystemet betegner noget, som "virke- lig" er retfærdighed, at kærlighedskom- munikationen betegner noget, som "vir- kelig" er kærlighed, og at religionen be- tegner noget, som "virkelig" er Gud. Man kan også spørge, om det, at noget "virke- lig" er et system, udelukker, at det også kunne være noget andet - og hvis det er tilfældet, må man spørge, hvordan sys- temteorien så kan se sig selv som funk- tional analyse, der ikke udelukker andre alternative teorier. For det andet vil jeg henvise til kritikken tidligere og stille et stort spørgsmålstegn ved, om der i "vir- keligheden" findes noget, som ikke er et menneske, ej heller et dyr, men ikke desto mindre besidder en egen selvstændig "virkelig" selvopretholdelsesdrift(kraft).

## Kritikkens konsekvenser og perspektiver

Jeg har forsøgt at "åbne" den systemteo- retiske begrebskonstruktion ved hjælp af det Nietzsche-inspirerede hvorfor- spørgsmål og derved påpege problemati- ske implikationer af det systemteoretiske autopoiesisbegreb - nu må man så stille spørgsmålet om konsekvenserne af og perspektiverne i denne kritik.

Det har ikke været min hensigt at kriti- sere systemteorien med henblik på at gøre den umulig, jeg har istedet villet formule- re en kritik, som kunne åbne for nye per- spektiver på teorien og den konception af det sociale. Et sådant muligt perspek- tiv vil jeg forsøge groft at skitsere i det følgende.

Min kritik rammer ikke Luhmanns opfattelse af, at det sociale er i stand til (jvf. kunnen) at producere og reproducere dets egne bestanddele, men retter sig derimod mod forestillingen om det socia- le som bærende en villen sin egen eksis- tens i sig selv. Hvis man accepterer den- ne kritik, melder sig så spørgsmålet, hvor denne villen så er funderet?

Det mest åbenlyse svar, som jeg da også med visse modifikationer vil tilslut- te mig, er: i mennesket? - men hvad er mennesket som analytisk kategori? Et forsøg på at genindføre mennesket i sys- temteorien som subjekt, aktør, bevidst- hed eller individ, er, efter min mening, på forhånd dømt til at mislykkes, idet stort set alle systemteoriens grundbegre- ber er defineret i et opgør med disse kate- gorier. Jeg vil istedet optere for Heideg- gers daseins-analytik til forståelsen af, hvad der "motiverer" og "initierer" det sociale.

Heideggers skelnen mellem eksistens (*at* noget er - *at*-hed) og essens (*hvad* no- get er - *hvad*-hed) (Jvf. Heidegger 1927: §9)<sup>11</sup> kan efter min opfattelse muliggøre en samtidig konception af, på den ene side *at* noget er *til* uafhængigt af syste-

mernes iagttagelse, og at denne "væren til" (Dasein) er konstituerende for systemerne, mens på den anden side at spørgsmålet om, *hvad* noget er, afhænger af systemernes kontingente iagttagelser. Man kunne meget forenklet kalde Heideggers daseinsbegreb et ikke-essentialistisk menneskebegreb, der ikke siger, hvad vi er, men blot konstaterer, at vi er til, og drager implikationerne heraf. Dette daseinsbegreb implicerer den nødvendige første selektion - selektionen af sig selv, selektionen af selektion fremfor ikke-selektion, involverethed fremfor indifferens, fortsættelse fremfor ophør, liv fremfor død - som jeg fremførte det som problematisk at tilskrive systemerne. Heidegger karakteriserer Dasein således: "Det er ontisk udmærket derved, at for dette værende i dets væren drejer sig om denne væren selv" (Heidegger 1927:§4). Daseins væren til er altså netop defineret ved denne selektion af sig selv. Hvordan (og hvorvidt) dette begreb lader sig integrere i systemteorien, kan jeg naturligvis ikke svare fyldestgørende på inden for rammerne af denne artikel, da det implicerer integrationen af to meget komplekse og særartede terminologier. Jeg vil dog vove at udkaste et bud på, hvordan det sociale ville kunne tematiseres ved hjælp af en sådan integration, for at vise, at min kritik af systemteorien ikke nødvendigvis "lukker" denne men derimod også kan ses som en "åbning".

En sådan mulig forståelse af det sociale, der forsøger at integrere Luhmanns systembegreb med Heideggers daseinsbegreb og hans skelnen mellem at-hed og hvad-hed, kunne se det sociale som det sted, hvor tingenes hvad-hed konstitueres - hvor de sociale systemer gennem iagttagelser konstituerer noget som værende noget bestemt. Disse iagttagelser er kontingente for så vidt en tings hvad-hed kunne iagttages anderledes. Socialiteten udspringer imidlertid ikke af sig

selv og heller ikke af kontingensen, men netop af Daseins nødvendige selektion af sig selv. Denne nødvendige selektion af at være til fordrer i anden omgang et kontingent valg af, hvad Dasein skal være, og det er her socialiteten kommer ind. I socialiteten udfoldes Daseins værensmuligheder som forskellige muligheder for at være noget og dermed samtidig også verdens muligheder for at være noget. Endvidere realiseres disse muligheder også i socialiteten, idet Dasein (og verden) gennem iagttagelsen tilskrives en bestemt hvad-hed. Luhmanns selektionstvung udspringer altså i sidste instans, ikke af at systemet må selekttere, men af at Dasein er tvunget til, som værende til, hele tiden at være noget - at-hed fordrer hvad-hed.

Relationen mellem Dasein og socialiteten i form af system skal altså ikke forstås i subjektteoretiske termer, hvor socialiteten eller kommunikationen er udtryk for et subjekts tanker, motiver, intentioner eller handlinger. Pointen er, at socialiteten, som konstitueringen af hvad-hed, skal ses som svaret på Dasein - tilværen. Dette, mener jeg, ikke udelukker Luhmanns opfattelse af, at kun kommunikationen *kan* kommunikere, at kun kommunikationer *kan* knytte an til andre kommunikationer - det sociale kan altså forblive lukket og for så vidt også autopoietisk, så længe dette begreb kun benyttes i betydningen, at kunne reproducere sig selv. Men det, som initierer kommunikationernes faktiske følger efter hinanden, viljen<sup>12</sup> til kommunikation, er ikke socialiteten selv, men derimod Dasein. Dasein bliver således socialitetens hvorfor til forskel fra hos Luhmann, hvor socialiteten er sit eget hvorfor. Man kunne også sige, at kommunikationens funktion er konstitueringen af hvad-hed for Dasein.

Det systemteoretiske standardargument mod denne inddragelse af ontologien ville nok være, at bestemmelsen af Da-

sein kun kan ske i kommunikationen og følgelig er underlagt dennes lukkethed og kontingens og derfor ikke kan udtale sig om væren. Forsøget på at bestemme Dasein udelukkende som eksistens og ikke som essens kan ses som et forsøg på netop at unddrage sig en sådan kritik ved at bestemme iagttageren alene ud fra, at hun er til, og lade det stå åbent, hvad hun er.

Endvidere vil man måske rette min kritik af Luhmann tilbage på denne argumentation og spørge til Daseins hvorfor. Dette kan kun besvares ved at sige, at Dasein er sit eget hvorfor, altså et analogt svar til Luhmanns, forskellen er blot, at vi her uproblematisk kan tilskrive Dasein egenskaben liv - Dasein er liv.

## Opsamling

Det, jeg har villet kritisere ved systemteorien, er opfattelsen af, at det sociale som autopoietisk system ikke har en funktion, og det en konstituerende funktion vel at mærke, som rækker udover det sociale selv (på samme måde, som Nietzsche indvendte mod Kant, at metafysikken ikke var et mål i sig selv). Samtidig har jeg villet fastholde systemerne som lukkede, dvs. opfattelsen af, at kommunikationen knytter an til kommunikation og ikke til systemeksterne begivenheder som tanker eller intentioner. Med Heideggers daseinsbegreb har jeg villet foreslå et begreb, som på en gang kan tjene som konstituerende funktion for socialiteten og samtidig muliggøre systemernes fortsatte lukkethed. Kort sagt er min tese, at socialiteten udspringer af os; men ikke af os som værende individer, aktører, subjekter eller sågar som værende mennesker – disse begreber er, som Luhmann ville sige, blot de sociale systemers kontingente iagttagelser – men af os som værende til.

## Noter

1. De steder, hvor jeg citerer fra tyske originaltekster, er det min egen oversættelse.
2. Oversætterne til *Sociale Systemer* har valgt at oversætte det tyske "wie" med "hvorledes" og altså ikke "hvordan" - men meningen er den samme.
3. Naturligvis er det forskellige typer af svar de to leverer; Kant svarer apriorisk og med nødvendighed, mens Luhmann ser sit svar som et kontingent bud, der i princippet ikke udelukker andre alternative svar (Luhmann 1988:298).
4. Det betyder naturligvis ikke, at systemet kan eksistere uden visse forudsætninger i omverdenen, blot at enhver påvirkning udefra (jvf. begrebet lukkethed) sker på systeminterne præmisser.
5. Med mindre de da vil optere for en så radikal idealisme som Berkeleys *esse est percipi* (Dancy 1985:156).
6. Jeg har her anvendt termen "villen" og ikke "vilje" for at undgå subjektteoretiske konnotationer til fri vilje/tvang-distinktionen, da det ikke er denne problematik, som er i spil her.
7. Vi ser her bort fra ydre omstændigheder som f.eks. tilstedeværelsen af en guitar.
8. Selvfølgelig ikke uden visse forudsætninger i omverdenen, men det gælder jo også for det, vi normalt betegner som liv.
9. Dette argument rammes ikke af et modargument om, at også det ikke at handle (selektere) er at handle (selektere). Et sådant modargument kan afvises *ad absurdum*, idet det i dette tilfælde ville implicere, at en sten kunne karakteriseres som et autopoietisk system, der hele tiden vælger ikke at gøre noget.
10. Se Luhmann 1998:912 for Luhmanns stikpille til den ontologiske metafysiker.
11. Heideggers ontologi betjener sig altså ikke af distinktionen væren/ikke-væren, som Luhmann talte om ifht. ontologi, men af distinktionen at-hed/hvad-hed (Daß-sein/Was-sein).
12. Vilje skal her ikke forstås i subjektteoretiske termer.

## Litteratur

- Dancy, Jonathan 1985: *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Blackwell Publishers Inc, Oxford 1996.
- Fichte, Johann Gottlieb 1800: *Die Bestimmung des Menschen - Werke II*. Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845.
- Habermas, Jürgen 1971: Systemtheorie der Gesellschaft oder Sozialkybernetik, in: Habermas, Jürgen og Luhmann, Niklas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- Kant, Immanuel 1787: *Kritik der reinen Vernunft*. Könnemann, Köln 1995.
- Kneer, Georg og Nassehi, Armin 1993: *Niklas Luhmann - introduktion til teorier om sociale systemer*. Hans Reitzels Forlag, København 1997.
- Luhmann, Niklas 1981: Wie ist soziale Ordnung möglich, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik 2*. Opladen 1981.
- Luhmann, Niklas 1984: *Sociale systemer - Grundrids til en almen teori*. Hans Reitzels Forlag, København 2000.
- Luhmann, Niklas 1988: *Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie*, in: *Merkur* 4/1988.
- Luhmann, Niklas 1990a: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Luhmann, Niklas 1990b: Haltlose Komplexität, in: ders., *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen 1990.
- Luhmann, Niklas 1998: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Nietzsche, Friedrich 1886: *Jenseits von Gut und Böse*. Könnemann, Köln 1994.
- Nietzsche, Friedrich 1901: *Der Wille zur Macht - Versuch einer Umwertung aller Werthe*. C. G. Naumann, Leipzig 1901.
- Simmel, Georg 1908: Ekskurs om problemet: Hvordan er samfundet muligt?, in: ders., *Hvordan er samfundet muligt? - Udvalgte sociologiske skrifter*. Samlerens Bogklub, København 1998.
- Weber, Max 1921: *Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriß der verstehenden Soziologie*. J.C.B.Mohr, Tübingen 1972.