

Teoridiskussion: Systemteoriens mulighedsbetingelser

Spørgsmålene om muligheden af samfundet, af den sociale orden og af de teorier, der fortolker samfundet og dets orden, har været fødselshjælpere for den teoretiske sociologi, siden Georg Simmel og Emile Durkheim tog Immanuel Kants metodiske spørgsmål om erkendelsens mulighedsbetingelser op. Spørgsmålene er også yderst centrale for systemteorien. Ole Bjerg forsøgte i *Dansk Sociologi nr 2. 11.årg.* (pp. 65 - 80) at behandle problemet ved at konstituere systemteorien i Martin Heideggers filosofi om tilværelsen. Dette forsøg forkastes imidlertid i nærværende teoridiskussion.

Den væsentlige problemstilling om mulighedsbetingelserne for sociologisk teori tages op i Ole Bjergs artikel „Hvordan er systemteorien mulig?“, ud fra en konfrontation af problemets besvarelse med den vigtige tyske filosof Martin Heideggers analyser. Dette er interessant og kan åbne for en række temaer. Artiklen rummer imidlertid en række fejltolkninger, som det ville gå for vidt at korrigere i det følgende. Mere konstruktivt synes det kort at skitsere, hvorledes spørgsmålet gængs er blevet taget op, og hvilken rolle Niklas Luhmanns systemteori spiller her.

Ole Bjerg har ganske ret i, at moderne sociologiske teorier i deres filosofiske udformning kan rekonstrueres som besvarelser af Immanuel Kants spørgsmål,

om „hvorledes erkendelse er mulig“, og spørgsmålet er også så vigtigt for sociologien, at det dels er værd at dvæle ved, men dels også bør besvares på acceptabel vis.

Ole Bjerg forsøger at rekonstruere systemteoriens mulighedsbetingelser ved at rekonstruere spørgsmålet om mulighedsbetingelser ud fra først Kant, dernæst Nietzsche og specielt Luhmanns kommunikationsteoretiske vending af spørgsmålet. Luhmann ser på „hvorledes“ fremfor på „hvad“ og „hvorfor“ i sin af-substantialisering og de-ontologisering af disse grundlæggende teoretiske spørgsmål. Men hvad bliver der så af vilje, af væren og „kraft“, spørger Ole Bjerg, og finder svaret i den tidligere Martin Heideggers eksistentialontologi.

De-ontologisering er dog også på programmet i Heideggers opgør med „essentialisme“ i forsvaret for „eks-istensen“ eller tilværelsens betingelser for, hvad der overhovedet er f.eks. karakteriserbart og definerbart. Heidegger tilbyder en ny tilværelsesontologi som alternativ til essentialisme i form af bevidstheds- eller fakta-fokusering, som han så sig omgivet af. Dette betyder imidlertid ikke, som hævdet af Ole Bjerg, at Heideggers værens-ontologi også bliver et alternativ til nyere kommunikationsteoretisk anlagte teorier som Luhmanns, Habermas eller Bourdieus. I Ole Bjergs artikel optræder

da også en række væsentlige misforståelser omkring begreber som liv, kraft, kausalitet, vilje og kontingens.

Kant i den moderne sociologi

Den videnskabsteoretiske problemstilling er bestemt ikke let tilgængelig, og jeg kan kun antyde enkelte hovedlinier i besvarelsen af den. En god indgang kan være at fastholde Kants skel mellem tre spørgsmål „1. Hvad kan jeg vide? 2. Hvad kan jeg gøre? 3. Hvad kan jeg håbe?“¹

Umiddelbart kan de tre spørgsmål synes at udgøre en parallel til hans senere formulerede skel mellem 1) undersætter, hvis pligter staten ved noget om, 2) statsborgere, hvis aktiviteter bestemmes af rettigheder, og 3) mennesker, der kan forene sig i et samfund som folk. Men Kant foretager så uendeligt mange tredelinger. I stedet for på dén baggrund at oprulle samfundsteoriens opbygning fra Kant til Luhmann vil jeg nøjes med systematisk at markere, hvorledes Kant går videre med de tre spørgsmål.

Kant undersøger først muligheden af genstandserkendelse og naturerkendelse. Dernæst undersøger han spørgsmål om den frie handlings fornuft: Hvis fornuften selv er kausalt bestemt af sin genstand, hvordan kan den så fornuftigvis erkendes ud fra skel mellem sandhed og løgn? For det tredje, hvorledes må naturen og dens historie, samt civilisationshistorien, tage sig ud givet - som et telos, at der kan spørges frit om den? Kort sagt: Hvilken eksistensberettigelse har fornuften? Eller historiefilosofisk: Hvorledes må fornuften tage sig ud i dens undersøgelse af samfundets dannelse, idet fornuftene *a priori* ved om sig selv, at den kan være dannet?

Disse tre typer spørgsmål undersøges i Kants tre hovedværker *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* og *Kritik der Urteilskraft*. Hvor

den erkendelsesteoretiske problematik ligger i det første hovedværk, ligger den samfundsteoretiske problematik i det tredje hovedværk. Det andet hovedværk vedrører, hvorledes mennesket som fornuftsvæsen er i stand til at forpligte sig frit, og det vil sige moralsk i forhold til sig selv og andre. Som titlerne antyder, og som prægnant formuleret af G.W.F. Hegel, drejer problemstillingen sig om spørgsmålet om at forbinde fornuft med virkelighed: Hvilken virkelighed har fornuften som et - i spørgsmålsformuleringen uomgængeligt - faktum? Og hvilke fornuftspotentialer kan efterspores i virkeligheden?²

Blandt sociologiens klassikere har Georg Simmel utvivlsomt været den, der mest direkte tog problemstillingen op, dels i sin lille berømte ekskurs „Wie ist Gesellschaft möglich?“ og dels i den større *Probleme der Geschichtsphilosophie*.³ Emile Durkheim lagde imidlertid også spørgsmålet til grund for sin lære om, at „les fait moraux“ må kunne opspores civilisationshistorisk.⁴ Hos Max Weber optræder problemstillingens „teleologiske“ aspekter mangfoldige steder i artiklerne i *Wissenschaftslehre*. Disse samfundsteoretiske klassikere formulerede sig metodologisk på de præmisser, der blev sat af den såkaldte neo-kantianisme, der herskede i årene 1880 - 1920. Modsat Durkheim lagde Simmel og Weber sig op ad neo-kantianismens antagelse om, at videnskab enten skulle forstås ud fra konstitutionen af en objektiv genstandserkendelse eller en subjektiv bedømmelse af kulturelle værdier.

Heideggers værensfilosofi fra 1920'erne kan siges at være formuleret som en fuldstændig anti-tese til neo-kantianismens subjekt/objekt-filosofiske aporier.

Med Friedrich Nietzsche forsøges vores spørgsmål vendt om i en negativ besvarelse: Sæt fornuften, sociologiens metode, kun er mulig som resultat af

magtens selvudfoldelse? Imidlertid ligger denne mulighed som en del af Kants besvarelse og fører os direkte til spørgsmålet om, hvorledes systemteorien er mulig, idet Kant selv besvarer spørgsmålet systemteoretisk: Fornuften er selvrefererende, samtidigt med at den må antage, at selvreference må være mulig i dens omverden blandt de genstande, den refererer til. Den historiefilosofiske antagelse er således, at selvreference er mulig i naturens historie herunder i civilisationshistorien. Kant antager således, at natur- og civilisationshistorien kan iagttages som evolution af selv-organiserende systemer.⁵

Denne problemstilling var uhyre vigtig i 1920'ernes opgør med neo-kantianismen, og teoriehistorisk finder man således en række andre veje end den Heidegger finder i Schwarzwalds naturskove. Jeg vil lade Max Horkheimer sammenfatte Kants svar, idet det nemlig også er påfaldende, at frankfurterskole-faderen Max Horkheimer i sine tidlige skrifter fra 1922 og 1925 lader sine to afhandlinger bestå af en, iøvrigt ganske avanceret, post-neo-kantiansk besvarelse af problemstillingen. Her fremkommer de specielle systematiske besværligheder, som Kant forsøgte at overvinde med *Kritik af dømmekraften*. Det ses nemlig, at der i virkelighedens rige, i den tingslige natur, optræder enheder, som unægteligt er enheder i betydningen ['im Sinne'] systemer, i sig selv hele, selvstændige totaliteter, altså sådanne virkelige genstande, der utvivlsomt i sig bærer alle ejendommelighederne ved 'fornuftsenheder'; det ses, at udforskningen af dem tager notits af at henvise hele forskningens og kulturens grene til sådanne genstande slet og ret.⁶

Kants og systemteoriens problemstilling kan således umiddelbart besvares på tre måder.

For det første: Erkendelsen og iagttagelsen refererer til sig selv og kan analyseres således. I stedet for som neo-kantianismen at låse sig fast på, at svaret skal søges i bevidsthedens subjektive konstitution a priori, må man gå til spørgsmålet om, hvorledes det er muligt, at en alment (socialt) forpligtet fornuft regulativt kan bedømme naturens og kulturens virkelighed. Hvad er da selvreference, og hvad er mediet for en sådan selvreference? Horkheimer accepterede „bevidsthed“ som medium, men i sit kultur- og naturfilosofiske hovedværk, *Kritik af dømmekraften*, udgøres mediet af 'kommunikation' („Mitteilung“), der modererer Kants grundlæggende bevidsthedsfilosofi en del. Værket rummer en række udviklede analyser af, hvorledes analysen af kommunikation selv er fanget ind af kommunikationens begreber, hvorfor Kant analyserer kommunikationens subjektive grænse, nemlig den æstetiske smag (men han kunne også som Ludwig Wittgenstein have taget 'smerte'): Hvor forpligtet er oplevelsen af smag på at være udtrykt og markeret i forhold til kommunikation.⁷

I dag kan vi genfinde denne analyse i Pierre Bourdieus empiriske værker, fremforalt i hovedværket *La distinction: Critique sociale du jugement*. Niklas Luhmann reformulerer Kants udgangspunkt i det ubetvivlelige „Das Faktum der Vernunft“ som et „Faktum der Selbstreferenz“.⁸ Det er umuligt at komme uden om de logikker og forpligtelser, der ligger i sproget og i kommunikationen. Spørgsmålet om „hvorledes den sociale orden er mulig?“⁹ besvares da ud fra, hvorledes den sociale orden må tage sig ud, givet, at det er muligt at stille spørgsmålet?¹⁰ Med Heidegger er Luhmann skeptisk over for en bevidsthedsfilosofisk udlægning af Kant¹¹, men ønsker at forene kommunikationsteorien med systemteorien.

For det andet retter spørgsmålet sig nemlig imod systemers emergens. „Er der“ overhovedet systemer? Kants udgangspunkt er, at det *nødvendigvis må* være muligt at kunne rekonstruere hvorledes systemer, der har sig selv som mål, som fænomener i natur- og civilisationshistorien med et „Zweck der Existenz“.¹² Spørgsmålet om systemer *er allerede* en del af historiens interne differentiering af, hvorledes der organisk og kulturelt opstår dele, som adskilles fra andre dele, der iagttages fra de første dele. Det er også ud fra denne teleologiske *dømmekraft*, Kant rekonstruerer kraft-begrebet (f.eks. i ? 65), hvilket gøres ud fra en teori om „selvorganiserende“ systemer. Spørgsmålet, om „der er“ systemer, skal således ikke besvares substantielt (hvor, hvad, hvornår, hvem?) men metodologisk: Systemer optræder som uomgængelige iagttagelser.

Men metodologien, fornuften, selvreferencen, *er allerede* en del af samfundet. Som Durkheim og senere Harold Garfinkel har gjort opmærksom på, beskriver samfund sig selv, metodologisk, hvis de overhovedet kan markeres som samfund og iagttages som samfund.¹³ Man kan derfor prøve at udkaste forskellige rekonstruktioner af sådanne betingelser. Man kan således iagttage, hvornår, hvor og hvorledes begrebet „system“ begynder at blive anvendt i samfundets selvbeskrivelse og i analysen af samfund (i 1600-tallet).¹⁴ Samtidigt med Heidegger og Horkheimer tog Norbert Elias på den kantianske historiefilosofis baggrund fat på sine store analyser af *Die höfische Gesellschaft* og *Über den Prozeß der Zivilisation*, der var fremragende forsøg på at beskrive emergensen af systemer og deres interne funktionelle differentiering.

Hos Luhmann beskrives vilkårlighederne i emergensen af sociale systemer ud fra, hvorledes der historisk først tilfældigt og siden systematisk stabiliseres

semantiske koder om f.eks. ret, kærlighed, opdragelse, politik e.l. Mens Kant gjorde mest ud af kunst og ret, analyserer Luhmanns bog om kærligheden bl.a. kærlighed som kommunikation om in-kommunikabilitet, altså det uudsigeliges semantiske opskrivning, i dets historiske emergens ud fra kærlighedsromaner og kærlighedsbreve.¹⁵

På den baggrund er det tvivlsomt, om der overhovedet kan siges at være en metodologisk breche mellem systemisk-funktionel analyse og hermeneutisk analyse. Begge hæfter sig ved kommunikation, ved helhed-del og ved, at forståelse (af dele) må forstås ud fra en for-forståelse af en kompleksitet, hvis iagttagelse ikke kan blive éntydig. Den vigtigste affinitet mellem Luhmanns teori og hermeneutikken i Heideggers forstand findes givetvis i analysen af tidslighed, specielt som samtidighed, omend Heideggers tidsbegreb da bedst må omtolkes ud fra den sene Heidegger og Jacques Derridas forståelse af, hvorledes nærvær forudsætter fravær.¹⁶ Kommunikationens differens i forhold til begribelsen af øjeblikket eller situationen markerer derfor den metodologiske indgang til nærværet som samtidighed, herunder samtidighed i synkron koordinering af kommunikation i interaktion.¹⁷ Den såkaldte begrebs-historiske metode viser således på fortrinlig vis, at hermeneutiske og systemiske tilgange i dag må antages at være identiske.¹⁸ Problemet med Heideggers forståelse af tidslighed er, at han overhovedet ikke har vist sig i stand til at forstå hvorledes samtidighed optræder i kommunikation, f.eks. i dialoger - som i de kærlighedskommunikationer Luhmann analyserer. Omsorg, medværen og etik i interaktionen bliver i realiteten ignoreret i Heideggers filosofi, hvilket først og fremmest satte sig spor i hans etiske og politiske filosofi eller rettere, manglen på samme. Her ville Levinas' filosofi om den

anden eller f.eks. Løgstrups tillidsbegreb kunne udbygge Luhmann interaktions-sociologi betydeligt bedre end Heidegger.

For det tredje kan systemer og deres emergens iagttages systemteoretisk som *risici*.¹⁹ Hvor Kant benægtede muligheden af, at iagttagelser kunne overvinde deres egen iagttagelse og derfor indførte grænsebegrebet om verden „an sich“, konstaterer Luhmann, at systemer ikke kan iagttage, at de ikke kan iagttage, hvad de ikke kan iagttage (3 gange negation). Realitetens grænse „an sich“ ligger altså som udgangspunkt i systemers, f.eks. forskningssystemers, egen blindhed i forhold til sig selv.²⁰

Dermed vender man ikke tilbage til postulatet om en imødekommende rationalitet eller lovmæssighed i naturen; men erkendelse i særdeleshed og systemadfærd i almindelighed forudsætter en struktureret kompleksitet og en tilstrækkelig grad af kompleksitet, som den kan gribe fat i.²¹

Luhmann undgår et udgangspunkt i en metafysiks forhåndsafsikring af teoriens gyldighed; bag om eksplicitte indløselige fordringer på gyldighed er der ikke - som hos Heidegger - nogen yderligere sandhed.

Men lige som videnskabelig iagttagelse kan være blind, er blindheden også allerede 'derude'. Systemteoriens iagttagelsestype er forbundet med alle andre systemers iagttagelse, ikke blot via metodisk at tage del i rekonstruktionen af deres kommunikationskoder, men ved også at erkende deres blindhed. Omverdenen ligger ikke blot derude, den er også allerede *herinde*. Og systemteorien er således a priori forbundet med andre iagttagelsers systemiske karakter på grund af, at dens kritiske erkendelse rummer en selvkritisk erkendelse.

Heidegger eller Cassirer?

Ole Bjerg henviser systemteorien til den tidlige Martin Heideggers værensentologi, primært *Sein und Zeit* fra 1927. Kan Heidegger imidlertid virkelig tilføje Luhmanns systemteori noget, som Luhmann ikke allerede har taget højde for?²² Umidledbart kunne man have lyst til at mene, at der ud over „kommunikation“ i moderne systemteori forstand også må være plads til „væren“. Man kunne her til hævde, at Habermas med sit posthusserlske begreb om „Lebenswelt“ har indoptaget Heideggers ontologiske vending i forhold til sin læremester Edmund Husserls teori om Lebenswelt, der primært blev fremsat i *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* fra 1936 som en reaktion på Heideggers filosofi om „in-der-Welt-sein“. Husserl-udlægningen står nok endnu mere centralt hos Luhmann, der omtolker Husserls intentionaltetsbegreb fra distinktionen mellem at „erkende om“ henholdsvis „erkende at“ til iagttagelse/selv-iagttagelse.²³

Der er imidlertid andre grunde til, at Heideggers analyse må opgives. For det første er Heideggers analyse, som Horkheimers, i høj grad rettet mod den datidigt endnu fremherskende neo-kantianismes anti-metafysiske tro på, at en newtoniansk naturvidenskab kunne og skulle udgøre forbilledet for åndsvidenskabernes i det omfang åndsvidenskab overhovedet gik videre end til blotte ideografiske analyser af partikulære fænomener. Men der er ingen grund til at gøre denne anti-metafysiske tro til hverken Kants eller til vores. Den var typisk for perioden 1880 - 1920, og selv om den har præget sociologiske klassikere som Weber og Simmel var f.eks. Durkheim og Georg Herbert Mead langt mere orienteret mod socialitetens faktum.

For Kant var metoden allerede en del af genstanden, samfundet og historien. Hans oplysningsfilosofi var allerede en

del af oplysningstidens bestræbelse på frihed og uafhængighed af kontekster, privilegier og fordomme. Heidegger ønsker derimod „befrielse i den forstand, at befrielsen af Daseins indre transcendens er selve den filosofiske aktivitetes kendetegn“²⁴, hvilket betyder, at Heidegger vil „befri“ mennesket fra den forpligtelse til at kunne se bort fra egne privilegier, som Kants kategoriske imperativ påbyder. Heidegger vil gøre tilværelsen og dens endelighed til en undtagelse fra etikens krav, og gør det på *bekostning* af etikken, moralen, retten og sædeligheden, altså: sociologien som „videnskab om moralen“ (Durkheim), videnskaben om normer!

Hvor Durkheim lige som senere Habermas og Luhmann vil have mennesket *ind i* moderniteten og have det til at acceptere, at det ikke længere befinder sig i Schwarzwalds dybe hjemstavns-fortrolighed, vil Heidegger befri mennesket ved at lære det en tilværelse befriet fra hensynet til, at andre kommer fra andre hjemstavnene og således forsyne det med en i bedste fald mekanisk solidaritet, en „medværen“ („Mitsein“) der udtrykker omsorg, - som om omsorg kunne gøres fri fra forpligtelser, fra solidaritet og tolerance. Der, hvor mennesket *er* i dag og „befinder“ sig med al sin „angst“, „omsorg“ og „udkastethed“, er i urbaniteten, hvad enten man bor på landet eller i byen! Efter Auschwitz og efter Tchernobyl kan man hverken bo i Schwarzwald eller i de norske fjelde uden at blive udsat for risikosamfundets blinde systemer.²⁵

I stedet for her at gå i klinch med hele Heideggers forsøg på at tolke Kant som ontologisk metafysiker, vil jeg nøjes med at henvise til Heideggers og Ernst Cassirers debat om „den menneskelige natur“ på vintersportsstedet Davos i 1929.²⁶ Med Cassirer kan vi se nutidige sociologiske positioner som Habermas', Bourdieu og Luhmanns.

Efter først at have diskuteret, hvorvidt og hvordan der - metafysisk - på forhånd må antages et forhold mellem fornuft og virkelighed, frihed og natur, diskuterer Heidegger og Cassirer, hvorfor forholdet ikke blot kan antages at være tilfældigt. Med Heideggers berømte formulering: Hvorfor væren og ikke blot intet?

Kun i denne enhedslige forståelse af væren og intet fremkommer spørgsmålet om oprindelsen til 'hvorfor'. Hvorfor kan mennesket spørge om 'hvorfor', og 'hvorfor' må det spørge? Dette centrale problem ved væren: 'intet' og 'hvorfor', er de mest elementære og konkrete. Det er ud fra disse problemer, at hele daseinsanalytikken er orienteret. (*Slagmark* p. 63)

Tilsvarende systemteoretisk: Hvorfor er der systemer og ikke blot løse koblinger eller slet og ret intet samfund og ingen spørgsmål, ingen fornuft og ingen sociologi?

Forbindelserne mellem Luhmann og Cassirer er tydelige nok:²⁷ „Væren i den nye metafysik er bestemt ved en mangfoldighed af funktionelle bestemmelser og betydninger. Det forekommer, at den væsentligste forskel mellem min og Heideggers position ligger her.“ (*Slagmark* p.70) Det vigtige her er, at Cassirer (*Slagmark* p.58) markerer den „absolutte“ uomgængelighed af, at der altid allerede er blevet sat et spørgsmål til, hvorledes forpligtelser, moral og viljens logik tager sig ud: Det er ikke naturerkendelsen, men den allerede forhåndenværende indsigt i moralens (an)erkendelse, Cassirer henviser til. Samfundet og dets moral er et faktum.

Men hvor ligger logikken, medværens og omsorgens absolutte forpligtelse? Cassirer slutter med at markere denne foregribelse af sociologiens senere (i 1970'erne) så berømte „kommunikative vending“:

Enhver taler sit eget sprog, og det er utænkeligt, at den enes sprog kan over-

føres til den andens. Og dog forstår vi hinanden gennem sprogets medium. Der findes sådan noget som Sproget... Ud af Dasein spindes den tråd, der gennem en sådan objektiv ånd som medium igen forbinder os med andre Dasein. Og jeg mener ikke, der gives nogen anden vej fra Dasein til Dasein end gennem denne formernes verden... Hvad jeg spørger til er muligheden for sprogets faktum. Hvorledes går det til, hvorledes er det tænkeligt, at vi gennem dette medium forstår hinanden? Hvordan er det muligt at vi overhovedet kan iagttage et kunstværk som noget objektivt bestemt, som et objektivt værende, som en betydningsfuld helhed? (Slagmark pp.69-70)

For Cassirer sætter spørgsmålene om fornuftens og systemernes virkelighed sig allerede med sprogets uomgængelige faktum. „Hvorfor kommunikerer der?“²⁸ Jo, fordi spørgsmålet om kommunikation allerede a priori forudsætter, at kommunikationen er differentieret.²⁹ Hvad der måtte menes om tilværelsen, menneskelivet og naturen rykker sig kun ud af sprogets lys, i det omfang sproget selv, som i kærligheden, i kunsten og i menneskerettighederne, tillader denne henvisthed. Det er således kommunikations paradokser, der skaber systemer, bevæger dem og nedbryder dem. Luhmanns tilsyneladende kyniske distancerende iagttagelse af forhåndsindtagede etiske standpunkter rummer således den etiske pointe, at han dels fordrer et a priori forsvaret for det *differentierede* og derfor anti-totalitære magtdelte samfund, dels - som Kant, Durkheim og Habermas - gør opmærksom på, at etikens mulighedsbetingelse udgøres af differentieringen af samfundet, og altså at etikken er uddifferentieret, f.eks. fra ret.³⁰

Den dystre side af historien er, at sådan var det ikke for Heidegger. Heidegger så „das Dasein“ ikke som mennesket eller bevidstheden eller nogen objektiv

ånd, men inkarneret i hvad han få år senere kaldte „Volksein“. Hvor Cassirer kritiserede Heideggers filosofi, gør Luhmann op med myten om enheden i et *Gemeinschaft* i en ofte skjult argumentation mod Heideggers samtidige, den betydeligt mindre naive retstænkter Carl Schmitt. Heidegger meldte sig ind i nazistpartiet, og den politisk naive Heidegger, der ikke folte sig *forpligtet* til at vide, hvad der var ubehageligt at vide, blev rektor for Freiburgs universitet. Cassirer måtte qua jøde lige som Heideggers lærer Husserl, Heideggers elskerinde Hannah Arendt, Max Horkheimer og millioner af andre enten gå i exil eller blive til - intet.

Noter

1. Kant: *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Band IV*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. B 833.
2. Jf. min „Kant und Luhmann über Teleologie in politischer Kommunikation und Natur“ i G.Harste, T.Mertens, T.Scheffer (Hrsg.): *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft*, Odense University Press 1996.
3. Johannes Weiß gør i „Ist eine ‘Kantische’ Begründung der Soziologie möglich?“ i Dieter Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart: Klett-Cotta 1983, pp. 531 - 546 op med Simmels endnu neo-kantianske svar på spørgsmålet til fordel for et senkantiansk kommunikationsteoretisk svar: Hvorledes samfundet er muligt afhænger af besvarelsen af, hvorledes „Mitteilung“ som alment princip er muligt. Udover Weiß bidrog Rüdiger Bubner („Ist eine transzendente Begründung der Gesellschaft möglich?“), pp. 489 - 505) og Reinhart Maurer („Die Unmöglichkeit einer transzendentalen Begründung der Gesellschaft“, pp. 519 - 530) med kritiske analyser af Simmels endnu neo-kantianske erkendelsesteoretiske forsøg på indløsning af sociologiens metodeproblem.
4. Jf. min „introduktion og fortolkning“ i Durkheim: *Om den sociale arbejdsdeling*, København: Hans Reitzel 2000.
5. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, ? 65.
6. Horkheimer: *Über Kants ‘Kritik der Urteilskraft’ als Bindeglied zwischen theoretischer und*

praktischer Philosophie, p. 90 i *Gesammelte Schriften Band 2*, Frankfurt: Fischer 1987, pp. 75 - 148.

7. Uddybende jf. Gorm Harste (red.): *Kompleksitet og Dømmekraft. Immanuel Kant om politik, æstetik og natur*, Aalborg-Aarhus: Nordisk SommerUniversitet 1994.

8. Jf. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe Band VII*, Frankfurt: Suhrkamp 1974 (1788), ? 7. Jf. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, pp. 31, 63, 191. Om Kants tese om et fornufts faktum i sprog- og kommunikationsteoretisk betydning: Oswald Schwemmer: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp 1971, pp. 193 - 206 og Karl-Otto Apel: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ i *Transformation der Philosophie Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 358 - 436, hvorfra vejen går videre til Habermas.

9. Luhmann: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ i *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp 1981.

10. R. Bubner, *op.cit.*, forholder sig ikke i sin kritik til, hvorledes Luhmann og Habermas reformulerer spørgsmålet ud fra Kants dømmekrafts-filosofi henholdsvis hans praktiske filosofi, men knytter blot an til Husserls Lebenswelt-begreb.

11. Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, Opladen: Westdeutscher Verlag 2000, pp. 40-41.

12. Jf. ? 67 i *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X*, Frankfurt: Suhrkamp 1974 (opr. 1790), p. 327. Kant anvender begreber om selvorganisering specielt i ? 65; systembegrebet anvendes her bl.a. pp. 363, 368, 371, 384, 389, 391 i forbindelse med udfoldelsen af en lære om, hvorledes det er muligt at iagttage en naturen organiseret af egne mål (fra mekaniske „ydre mål“ over organiske „indre mål“ til moralske „sidste mål“ og kulturelle „endemål“ svarende til en overgang fra naturhistorie til civilisations- og kulturhistorie).

13. Jf. min introduktion til Durkheim: *Den sociologiske metodes regler*, København: Hans Reitzel 2000 og Anthony Giddens kommentar til Garfinkel i *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson 1976.

14. Jf. Manfred Riedel: „System, Struktur“ O. Brunner, R. Koselleck (Hrsg.): *Geschich-*

teliche Grundbegriffe, Stuttgart: Klett-Cotta 1989, pp. 285 - 322.

15. Luhmann: *Liebe als Passion*, Frankfurt: Suhrkamp 1982, Jf. min „Kærlighedens paradoksale system“ i *Tendens, 6. årg, nr. 1*, 1994, pp. 65 - 82.

16. Påstanden om en konflikt mellem hermeneutik og funktionalisme er på ringe vis fremført af Tomas McCarthy: „Komplexitet und Demokratie - die Versuchungen der Systemtheorie“, pp. 177 - 215 og lidt bedre af Hans Joas „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, pp. 144 - 176 i A. Honneth, H. Joas (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp 1986. Påstanden hviler på læsning af Parsons og ignorerer Kants betydning for såvel hermeneutikken som systemteorien (herunder også for den parsonske systemteori).

17. Jf. Luhmann: „Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe“ i *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 1*, Frankfurt: Suhrkamp 1980, pp. 235 - 300. Formodentlig er det i konsekvens af analysen her (pp. 246 - 248), at Luhmann erstatte spørgsmålet om, „hvem“ der handler med „hvornår“ og „hvorledes“, der kommunikerer.

18. F.eks. har den indflydelsesrige Gadamer-elev Reinhart Koselleck og Luhmann begge arbejdet med begrebslig og semantisk historie ved Bielefeld, andre som Hans-Ulrich Gumbrecht markerer glimrende en syntese mellem de to tilgange.

19. Jf. Luhmanns analyser af systemers blindhed henholdsvis deres tidslighed i *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986 respektive *Soziologie der Risiko*, Berlin: De Gruyter 1991.

20. Luhmann: „Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität“ i *Soziologische Aufklärung Band 5*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, pp. 31 - 59.

21. Luhmann: *Soziale Systeme*, *op.cit.* p. 146 (da. over. p. 142).

22. Jf. Luhmanns kommentar i *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, pp. 143 - 147 (da. overs. pp. 139 - 142); *Organisation und Entscheidung*, *op.cit.* pp. 40 - 41.

23. Luhmann: *Die neuzeitliche Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien: Picus Verlag

1996. Begge distinktioner svarer til Kants distinktion perception/apperception.

24. Jf. p. 67 i Heidegger/Cassirer note 14.

25. Th. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1966, p. 355ff. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1986.

26. De følgende henvisninger er til temanutvalget om Cassirer i *Slagmark nr. 24*, 1995, pp. 57 - 75. Cassirers vigtigste Kant-analyse er: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft 1972 (1918); Heideggers Kant-analyse findes i *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt: Klostermann 1973 (debatten findes optrykt pp. 246 - 268) og „Kants These über das Sein“ i *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann 1978, pp. 439 - 474.

27. Jf. specielt Luhmann: *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt: Suhrkamp 1973 og Ingo Rill: *Symbolische Identität. Dynamik und Stabilität bei Ernst Cassirer und Niklas Luhmann*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, hvor Heidegger diskuterer

kritisk til fordel for Cassirer m.h.t. tidslighed, pp. 36 - 51.

28. Ole Bjerg: *Op.cit.* p. 67.

29. Cassirers analyser af differentiering og de-differentiering findes i henholdsvis *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Meiner 1998 (opr. 1932) (jf. specielt Gerald Hartungs nye forord) og hans anti-nazistiske *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press 1946, hvor Kant forsvares som distinktions- og differentieringsteoretiker pp. 6-7 med en halvsjult henvisning til Heidegger.

30. Ingeborg Maus: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, pp. 249 - 297. Her viser Maus hvorfor Kants teori om viljesdannelsen ikke er indholdstom. Endvidere Gorm Harste: „Efter Oplysningen - Habermas og Luhmann om autonomi og autopoiesis“ i *Philosophia* årg. 26, 1-2, pp. 119 - 150 og „Hvorfor begrundelse?“ paper, Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet 1999.