

Verden som vilje og system

- eller: Spørgsmålet om mennesket i systemteorien

Begiver man sig ind i det systemteoretiske univers, må man være indstillet på at deponere en betragtelig del af sin *common-sense*-forståelse af den sociale verden ved indgangen.¹ Det gælder først og fremmest forestillingen om mennesket som udgangspunkt og centrum for samfundsmæssige begivenheder.

Ved på radikal vis at tage den såkaldte sproglige vending fjerner Luhmann fokus fra mennesket som udgangspunkt for sociologien og den sociologiske forklaring, i modsætning til f.eks. Webers motivationsmæssige forståelse (Weber 1972, 4). I stedet kan systemteorien ses som en konsekvent realisering af Durkheims metodologiske imperativ om at behandle sociale fakta som ting (Durkheim 1958, 14), i den forstand at det sociale analyseres som et selvstændigt genstandsfelt, der ikke lader sig reducere til noget andet, og vi ser følgelig Luhmann af flere forfattere, inklusive ham selv, beskrevet som ”anti-humanist” (Habermas 1985; Thyssen 1992; Luhmann 1997, 35).

For Luhmann er de sociale fakta kommunikation. Der er ikke tale om kommunikativ handlen, som f.eks. hos Habermas, men derimod om en kommunikativ operation, hvis ophav ikke kan føres tilbage til et subjekt. Det er omvendt først den kommunikative operation, der så at sige sætter subjektet (eller mennesket om man vil) i det øjeblik, at noget iagttages som subjekt. Sagt på en anden måde er mennesket altid omverden for systemet, og vi kan kun tale om mennesket som systemets iagttagelse af noget som menneske (Luhmann 1994).

Ligeså kontraintuitiv denne tilgang til sociologien i visse tilfælde kan synes, ligeså frugtbar og forklaringskraftig viser den sig at være, når vi omsætter den i konkrete analyser af sociale fænomener. Alligevel vil jeg mane til besindighed i forhold til den antihumanistiske ”eksklusion” af mennesket fra den sociologiske forklaringsmodel. En kritisk granskning viser, at Luhmann her misser noget – noget vigtigt er faldet af i den

¹ Else Kloppenborg Have-Knudsen og Christian Borch har bidraget med værdifulde kommentarer til denne artikel.

sproglige vending. Hvad dette ”noget” er, og hvilke konsekvenser det har, at udelade det fra teorien, vil jeg i det følgende demonstrere ved at se nærmere på princippet i den systemteoretiske forklaringstype og de forudsætninger, der ligger gemt heri.

Målet med denne kritik er ikke at rulle Luhmanns antihumanisme tilbage men derimod at bane vejen for et supplement til teorien og en reintroduktion af et begreb om mennesket, der er foreneligt med fordringen om at se samfundet som bestående af lukkede kommunikationssystemer.

At kritisere systemteorien

At stille spørgsmålet om mennesket til systemteorien er ikke nogen simpel sag. Vi må være os meget bevidste, præcis hvad vi spørger til, når vi spørger mennesket. Når systemteorien forholder sig til kritiske diskussionspartnere, synes den at efterleve sit eget princip om, at systemer kun er i stand til at iagttage omverdenen ud fra systemimmanente kriterier. Det betyder, at systemteorien først „oversætter“ en eventuel kritik til sit eget sprog, inden den tager stilling til kritikens substans. Joas skildrer, hvordan dette foregår. Mellem linjerne kan man læse, hvordan det kan give anledning til både frustration og irritation at se ens egen argumentation blive underkastet en skånselsløs oversættelse til „luhmanniansk“.

En kritik af Luhmann konfronteres altid med det problem, at han reformulerer enhver indvending i sit eget teorisprog, hvorved kritikken samtidig berøves sin kontrastvirkning. Også overfor problemet om verifikation af funktionale analyser flygter Luhmann fremad og fremfører anvendeligheden af sine antagelser på selv de mest heterogene genstandsområder som en art plausibilitetsbevis. Men det er åbenbart alene op til brugeren eller den tilhænger, der har ladet sig bluffe af den retoriske brillans, at afgøre denne anvendelighed. Argumenterer man således er det ikke længere muligt at gøre rede for forskellen mellem en viden, der er blevet underkastet intersubjektiv prøvelse, og en monolog, der har ladet sig spinde ind i et modsigelsesfrit system af vanvid. (Joas 1996, 316)

Selvom Joas her måske ikke yder Luhmann fuld retfærdighed, sætter han alligevel fingeren på et meget centralt punkt, som vi må være opmærksomme på i det følgende.

Stiller vi spørgsmålet om mennesket som et spørgsmål om subjektet, har vi forankret os i den subjektmetafysik, som Luhmann har formuleret hele sin teoribygning i

opposition til. Enhver systemteoretiker kender standardsvaret på det gængse spørgsmål om subjektet: „Subjekt“ bliver oversat til „psykisk system“, og kritiske indvendinger angående eksklusionen af subjektet fra teorien bliver affærdiget med det svar, at subjektet er et fænomen i det sociale systems omverden, hvorved subjektets individualitet kun består i og med systemets iagttagelse (Luhmann 1994, Fuchs 1994). Med andre ord: Mennesket udgør ikke noget problem for systemteorien.

At subjektet befinder sig i systemernes omverden, behøver vi ikke her at anfægte. Det systemteoretiske svar udtømmer imidlertid alligevel ikke helt spørgsmålet om mennesket. Derfor vil jeg stille spørgsmålet om mennesket på en anden måde, nemlig som et spørgsmål om *viljen*. I formuleringen af dette spørgsmål vil jeg trække på Schopenhauer og hans kritik af bl.a. Kant. Selvom Luhmann på radikal vis gør op med arven fra den tyske bevidsthedsfilosofi (Kant, Husserl og Habermas), betjener han sig – som vi skal se - af en forklaringstype, som på en vis måde lader sig sammenligne med den kantianske erkendelsesteori. Denne forbindelse gør det muligt at anvende Schopenhauers kritik af Kant som nøglen til at åbne en bagdør til systemteorien, hvor vi kan indsmugle et begreb om mennesket.

Det, der i denne sammenhæng gør Schopenhauer særligt anvendelig, er hans skelnen mellem verden som vilje og forestilling. Denne skelnen er ikke blot en kontingent iagttagelsesledende forskel, der lader sig dekonstruere i det systemteoretiske maskineri. Den er i stedet, som det skal udfoldes senere, en skelnen mellem det, der er iagttagelse, og det, der ikke er iagttagelse og ikke kan reduceres til iagttagelse. Forskellen mellem vilje og forestilling er altså en skelnen mellem et epistemologisk og et ontologisk niveau, og når netop Schopenhauer er valgt som nøgle (eller brækjern om man vil) til at åbne systemteorien, er det pga. hans enestående blik for, hvordan det ontologiske og det epistemologiske står i et dialektisk forhold til hinanden.

Vi vil starte med at stille spørgsmålet: Hvad er det egentlig for en slags forklaringer, systemteorien leverer på sociale fænomener?

Den systemteoretiske forklaringstype

Systemteorien forstår sig selv som del af det videnskabelige system og dermed som i sig selv kompleksitetsreducerende (Luhmann 1988). Teorien iagttager andre kommunikationssystemer og genererer således iagttagelser af iagttagelser. En kompleksitetsreducerende iagttagelse består i en relationering af elementer, hvilket for systemteorien som iagttager af iagttagelser er ensbetydende med en relationering af iagttagelsesoperationer (Luhmann 1990). Systemteorien *forklarer* altså et socialt fænomen ved at se det som en kommunikativ begivenhed og siden knytte det an til andre kommunikative begivenheder, dvs. indskrive det i nettet af de sociale systemers semantik og deres operationer. Hvis f.eks. en mand siger til sin kone: ”Jeg elsker dig”, vil systemteorien forklare dette ved at se udsagnet som en operation i systemet for intim kommunikation og ved at indskrive udsagnet i dette systems evolutionært opståede semantik. Bogen *Liebe als Passion* er således et eksempel på en redegørelse for, hvordan kommunikative begivenheder historisk har knyttet an til hinanden og dermed skabt en semantik, der muliggør, at vi i dag kan tale om kærlighed, sådan som vi gør, og sige til hinanden: ”Jeg elsker dig”. Som det hedder indledningsvist i denne bog: ”*Hvordan var udviklingen af et særligt kommunikationsmedium for intimsfæren så ...mulig? Og hvordan er den forløbet?*“ (Luhmann 1994, 19). Den systemteoretiske analyse er med andre ord en undersøgelse af kommunikationens mulighedsbetingelser.

Schopenhauer og den tilstrækkelige grunds princip

Schopenhauers filosofi er formuleret både i forlængelse af og i et skarpt opgør med Kants subjektmetafysik. Som en rød tråd gennem Schopenhauers tænkning løber en skelnen mellem ”vilje” og ”forestilling”, og titlen på hans ubestridte hovedværk hedder da også *Verden som vilje og forestilling*. Man kan meget groft sige, at Schopenhauer i sine betragtninger om verden som forestilling i høj grad overtager Kants erkendelsesteori, mens han i sine betragtninger om verden som vilje pointerer, at det er utilstrækkeligt og ensidigt blot at se verden som forestilling, og at vi følgelig også må se den som vilje. Jeg vil i dette afsnit og det følgende forsøge at demonstrere, hvordan systemteorien ligeledes kan tilskrives en sådan ensidighed.

Schopenhauer indleder sit hovedværk således:

„Verden er min forestilling“ – dette er en sandhed der gælder ethvert levende og erkendende væsen... /.../ Ingen sandhed er altså mere sikker, mere uafhængig af alle andre sandheder og har mindre behov for yderligere beviser, end den sandhed at alt hvad der er for erkendelsen, altså hele denne verden, kun er objekt i forhold til subjektet, til den anskuendes anskuelse, med et ord: forestilling. (Schopenhauer 1997a, §1)

Schopenhauer knytter her an til skepticistiske betragtninger, der er at finde hos en lang række tidligere filosoffer som Berkeley, Descartes og Kant (og også senere hos Luhmann). Disse betragtninger går på, at vi ikke kan tale om den objektive verdens beskaffenhed uafhængigt af subjektets erkendelse af denne verden. Schopenhauer går nu videre og siger, at subjektets erkendelse af verden (dvs. verden som forestilling) er underlagt *den tilstrækkelige grunds princip* (ibid. 1.§4). Dette princip er oprindeligt formuleret i Leibniz' *Monadologi* og lyder:

[Den fornuftsmæssige erkendelse] beror for det andet på den *tilstrækkelige grunds princip*, i kraft af hvilken vi antager, at ingen kendsgerning kan vise sig sand eller eksisterende, og intet udsagn sig rigtigt, uden at der findes en tilstrækkelig grund til, hvorfor det forholder sig netop sådan og ikke anderledes – skønt disse grunde i de fleste tilfælde ikke er os kendte. (Leibniz 1969, §32)

Sætningen siger, at den fornuftsmæssige erkendelse af verden består i, at vi fører det, der sker, og det, der er tilfældet, tilbage til de *grunde*, som betinger, at netop dette og ikke hint sker, og at netop dette og ikke hint er tilfældet. Den fornuftsmæssige erkendelse består m.a.o. i at *begrunde*. Schopenhauer knytter dette princip sammen med Kants lære om anskuelsesformerne og kategorierne og siger, at erkendelsen er foreningen af anskuelsesformerne tid og rum i kausalitet. Dvs. at erkendelsen består i en iagttagelse af objekter i tid og rum, der samtidig etablerer kausale sammenhænge i forhold til, hvordan et givent objekts tilstand og placering i rummet er en følge af dets egen og andre objekters tilstand og placering i rummet på et forudgående tidspunkt. Forbindelsen til den tilstrækkelige grunds princip består altså deri, at erkendelsen *begrunder* en given iagttagelse ("forestilling" i Schopenhauers terminologi) ved at relatere den kausalt med forudgående iagttagelser. Vi går f.eks. ud på gaden og iagttager, at gaden er våd, og vi knytter denne iagttagelse sammen med en forudgående iagttagelse af en trommen på taget, idet vi konstaterer, at gaden er våd, *fordi* det har regnet.

Som sagt mener Schopenhauer imidlertid, at det er utilstrækkeligt for filosofien blot at tage udgangspunkt i verden som forestilling og siden kortlægge principperne (i form af den tilstrækkelige grunds princip) for, hvordan denne forestilling etableres. Verden er andet og mere end blot forestilling, og det må såvel filosofien som videnskaben tage til efterretning. Schopenhauer fremfører sin kritik ved at demonstrere, hvordan man i erkendelsen af både naturen og det handlende menneske så at sige misser noget ved blot at følge den tilstrækkelige grunds princip. Hans kritik lyder i sammentrængt form:

Desuden er den tilstrækkelige grunds princip, som man påberåber sig, for os ligeledes kun forestillingens form, nemlig **den lovmæssige forbindelse mellem én forestilling og en anden** og ikke forbindelsen mellem den samlede, endelige eller uendelige række af forestillinger med noget der slet ikke er forestilling, og som man derfor slet ikke kan forestille sig. (Schopenhauer 1997a, §17) [mine fremhævninger, OB]

Jeg vil her uddybe og illustrere, hvad han mener med denne kritik ved hjælp af først et eksempel fra naturvidenskabens og siden et eksempel fra sociologiens verden.

Inden for f.eks. fysikken opererer man med ætiologiske forklaringer, dvs. forklaringer, som indskriver fænomener i en lovmæssig orden, der foreskriver, hvordan forskellige fænomener følger af hinanden i tid og rum. F.eks. har man opstillet naturlove, der beskriver himmellegemernes bevægelser i forhold til hinanden og dermed bl.a. knytter iagttagelsen af jordens bane omkring solen og iagttagelsen af månens bane omkring jorden sammen med iagttagelsen af en solformørkelse, idet man redegør for, hvordan solformørkelsen er en kausal følge af de to andre forhold. Opstillingen af den ætiologiske forklaring følger således den tilstrækkelige grunds princip, for så vidt som den forsøger at opstille *grundene*, i form af naturlovene, for, at et givent fænomen som en solformørkelse med nødvendighed indtræder på et givent sted og på et givent tidspunkt. Den ætiologiske forklaring gør altså med Schopenhauers ord rede for ”*den lovmæssige forbindelse mellem én forestilling og en anden.*” Men en ting er *naturlov*, og noget andet er *naturkraft*. Schopenhauer siger om ætiologien:

På den måde [vha. ætiologien] får vi imidlertid ikke den mindste indsigt i fremtrædelsens inderste beskaffenhed. Denne indre beskaffenhed kaldes *naturkraft* og befinder sig uden for den ætiologiske forklarings rækkevidde. Ætiologien kalder den uforanderlige konstant der karakteriserer indtrædelsen af en sådan krafts ytring, når betingelserne herfor er til stede og bekendt for ætiologien, for *naturlov*. Denne naturlov, disse betingelser, denne

indtræden med hensyn til et bestemt sted på et bestemt tidspunkt, er dog alt hvad den ved og nogensidne kan vide. Kraften selv der ytrer sig, de i følge disse love indtrædende fænomeners indre væsen, forbliver i al evighed en hemmelighed for ætiologien, noget helt fremmed og ukendt, hvad enten der nu er tale om den mest simple eller den mest komplicerede fremtrædelse. (ibid., §17)

Kortere formuleret kan vi sige, at den ætiologiske forklaring kun kan gøre rede for, hvordan naturkræfterne manifesterer sig i forskellige fysiske fænomener, mens kræfternes væsen i sig selv forbliver en ukendt størrelse, der ligger som en forudsætning for og udenfor forklaringen. Fysikken kan altså beskrive, *hvordan* f.eks. himmellegemerne bevæger sig, men ikke forklare, *at* de overhovedet bevæger sig.

Princippet i Schopenhauers kritik af den ætiologiske forklaring gentages på et mere umiddelbart sociologisk område nemlig i forhold til den motivationsmæssige forklaring af handlinger. En sådan forklaring, som vi f.eks. kan finde hos Weber (1972), følger også princippet i den tilstrækkelige grunds princip. Her er udgangspunktet iagttagelsen af en handling, som vi søger at forklare (begrunde) ved at afdække handlingens grunde i form af motiver. Det vil sige, at vi igen søger ”den lovmæssige forbindelse mellem én forestilling (iagttagelsen af handlingen) og en anden (iagttagelsen af motiverne).” Spørger vi f.eks., hvorfor en given mand går på arbejde, kan vi konstruere en forklaring ved at opstille en række motiver, der kan tjene som grunde for handlingen. Det kunne være, at han ville tjene penge til at forsørge sig selv og sin familie, det kunne være, at han ville realisere sig selv, det kunne være, at han var forelsket i sin sekretær osv. En sådan forklaring er ikke nødvendigvis forkert men ifølge Schopenhauer alligevel utilstrækkelig.

...hver enkelt viljesakt hos et erkendende individ (der selv kun er fremtrædelsen af viljen, dvs. af tingen i sig selv) [har] nødvendigvis et motiv som akten aldrig ville indtræde uden; men ligesom den materielle årsag blot indeholder den bestemmelse at der på dette tidspunkt, på dette sted og i denne materie må indtræde en ytring af denne eller hin naturkraft, således er motivet også kun bestemmende for et erkendende væsens viljesakt som noget helt enkeltstående på dette tidspunkt, på dette sted og under disse omstændigheder. Motivet bestemmer derimod på ingen måde at dette væsen i det hele taget vil, og at det netop vil på denne måde. For dette er en ytring af vedkommendes intelligible karakter der som viljen selv, tingen i sig selv, er grundløs fordi den ligger uden for den tilstrækkelige grunds princip. Derfor har ethvert menneske også hele tiden formål og motiver som det styrer sine

handlinger efter, og kan som følge heraf til enhver tid aflægge regnskab for sine enkelte handlinger; men hvis man spurgte det om hvorfor det i det hele taget vil, eller hvorfor det i det hele taget vil være til, så ville det ikke kunne svare. Ja, spørgsmålet ville oven i købet forekomme meningsløst, og netop derved ville bevidstheden om at det selv ikke er andet end vilje egentlig komme til udtryk. Dets villen ville altså være selvfølgelig og kun behøve nærmere bestemmelse gennem motiver i dets enkelte akter på et hvert givet tidspunkt. (Schopenhauer 1997a, §29)

Selvom vi opstillede en komplet liste over alle mandens motiver, kan vi indenfor rammerne af den begrundende forklaring (dvs. den tilstrækkelige grunds princip) ikke gøre rede for, *at* manden overhovedet vil noget i det hele taget, dvs. at motiver overhovedet omsættes i handling. En forklaring af en handling, der forsøger at begrunde handlingen ud fra en række motiver, kan altså ikke gøre rede for det umiddelbart banale faktum, *at* vi overhovedet handler - *at* vi overhovedet vil noget, på samme måde som den ætiologiske forklaring ikke kunne gøre rede for, *at* himmellegemerne overhovedet bevæger sig.

Luhmann og den tilstrækkelige grunds princip

Selvom Luhmann ikke direkte beskæftiger sig med himmellegemernes bevægelser og heller ikke umiddelbart giver sig af med motivationsmæssige forklaringer af handlinger, kan Schopenhauers kritik alligevel rettes mod den systemteoretiske forklaringstype. Som allerede anført tidligere beskæftiger systemteorien sig med, hvordan elementarbe-givenheder i form af kommunikative operationer knytter an til hinanden:

For en teori om autopoietiske systemer stiller sig først og fremmest spørgsmålet, hvordan man overhovedet kommer fra en elementarbe-givenhed til den næste; grundproblemet ligger her ikke i *gentagelse* men i *tilslutningsevne*. (Luhmann 1984, 62)

Systemteorien er en andenordensagttagelse af sociale funktionssystemers førsteordens-agttagelser, dvs. systemteoriens iagttagelse er netop en relationering af disse førsteordens-agttagelser. Som allerede citeret beskriver Schopenhauer en erkendelse, hvis form er den tilstrækkelige grunds princip, som ”*den lovmæssige forbindelse mellem én forestilling og en anden*”. Da systemteorien ikke opererer med et absolut sandhedsbegreb, vil det ganske vist være forkert at bruge ordet ”lovmæssig” i forhold til denne teoris relationering af iagttagelser med hinanden. Systemteorien ser sig selv som genere-