

# Systemteoriens idéhistorie

GORM HARSTE

Da Immanuel Kant i 1790 skabte den moderne systemteori, afsluttede han en over 250 år lang søgning efter en form, der kunne bruges til en samlet videnskabelig refleksion af den systematiske enhed i verden, der gik tabt med reformationen. Men selvom Kant havde afsluttet denne søgning, tog det over 100 år mere, førend filosoferne begyndte at komme til klarhed i deres forståelse af, hvad Kant egentlig var kommet frem til. En begyndelse, der først afsluttedes i slutningen af 1960erne.

Antikken havde allerede betjent sig lysteligt af ordet *systema* til at beskrive enheder, der var sammensat af dele, hvad enten det så var kroppen, polis, huse, større digte eller verdensaltet.<sup>1</sup> Et gennemreflekteret begreb var der dog ikke tale om, det kom først i stand omkring 1100 i to forskellige betydninger, dels som *corpus juris canonici*, altså med den sammenhæng af romerske love og domssamlinger, der blev skabt under Det hellige Skrifs vingefang.<sup>2</sup> Dels som en kirkemusik, hvor tonearter og *structura* blev samlet som *systema*.

Med højrenæssancen, trykpressen og den efterfølgende reformation måtte man spørge, hvad der nu kunne fastholdes som doktrin for den *helhed*, der skulle sammenfatte *delene*, når nu Det hellige Skrift kunne optrykkes og læses hvorsomhelst og af hvem som helst tillige med alskens kætterske skrifter. Til stændermøderne og koncilerne forhandlede og skændtes man om verdens symbolske sammenhæng: Var symbolikken real eller blot "nominel" og tilfældig? Hvor central eller decentral måtte verdens orden forstås? Og hvor centraliseret en autoritet kunne man opretholde?<sup>3</sup>

"System" blev derfor aktualiseret som et begreb, der skulle kunne indfange en ny type vilkårlighed eller "kontingens", som det gamle teologisk for-

tolkede korpus-begreb havde sværere ved. Ikke desto mindre har korpus- og organisme-metaforer lige siden opereret analogt til system-begrebet, om end med en hvis forhåndssikring af at forholdet mellem helhed og dele skulle udgøre en enhed.

Hermeneutikkens oprindelse ligger i opløsningen af den religiøse autoritets enhed til fordel for spørgsmålet om og striden om, hvorvidt der så ligger en enhed i (Bibel)teksten, eller i fortolkningen af den, eller hos fortolkeren, eller i fortolkningsproceduren, eller i enheden af alle disse temaer, – eller om der slet ikke er nogen enhed mulig. Således sætter Hans-Georg Gadamer's udlægning af hermeneutikkens spørgsmål ind som en spørgen til det organiske forhold mellem helhed og dele i fortolkningen af den bibelske tekst:

Skriftens ordbetydning er ikke forståelig på ethvert sted og i ethvert øjeblik. Thi det er helheden af det hellige skrift, der leder forståelsen af det enkelte – således som omvendt denne helhed kun erhverves ud af den gennemførte forståelse af det enkelte. Et sådant cirkulært forhold mellem helhed og dele er intet nyt i sig selv. Det vidste allerede den antikke retorik, der sammenlignede den fuldkomne tale med den organiske krop som forholdet mellem hoved og lemmer. Luther og hans efterfølgere – sammenligningen med 'caput' og 'membra' findes også hos Flacius – overførte dette fra den klassiske retorik kendte billede til forståelsens fremgangsmåde og udviklede som et alment grundprincip en tekstinterpretation, at alle en teksts enkeltheder er at forstå ud fra konteksten, sammenhængen og den enhedsdannende mening, der sigter mod helheden og dets 'scopus'... Fremvæksten af systembegrebet ligger åbenbart begrundet i den samme teologiske situation, som hermeneutikken.<sup>4</sup>

Med reformatorenes antagelse om Biblen som enhed ophæves skriftprincippet igen, eller luhmannsk formuleret: Nadverlærens distinktion mellem helhed og del genoptræder i skriftforståelsen til fordel for et postulat om enhedens forrang.<sup>5</sup>

Om det så var retslære eller naturvidenskab forsøgte man at finde frem til, hvad der kunne udgøre principperne for indordningen og klassifikationen af delene under en helhed. Retsslæren betjente sig af "love", men var der ikke en "fundamental" lov, for hvad der kunne gøres til lov, og hvad der ikke kunne?

Midt i det sene 1500-tals borgerkrige om enhedens autoritet eller delenes frisættelse ser vi hos advokaten og stænderrepræsentanten Jean Bodins *Les six livres de la république* i 1576, hvordan "system" blev brugt i forsøget på at afgøre, hvor mange stænder der kunne indordnes i samme harmoni.<sup>6</sup> Systemer blev forstået som repræsentationer af dele i en hel harmonisk form. "System" blev til et begreb om søgning efter en retlig "form", lige så vel som med Galilei til en sammenfatning af det kopernikanske verdenssystem. I Hugo Grotius *De la paix et de la guerre* fra 1625 anvendtes systembegrebet således til at beskrive, at der "mellem flere stater, der er indbyrdes forbundne i en tæt alliance, formes et system."<sup>7</sup> Til forståelse heraf var teologi stadig grundvidenskaben.

Det metodologiske problem blev derefter fortolket naturretligt: Var systemets enhed forudgivet eller var det på kunstig vis oprettet? Var det en Gudsgivet konstitution eller en konstitueret konstitution, der udgjorde samfundets enhed? Var enheden i samfundets natur, eller var det den af Gud i naturen etablerede enhed, der også gjorde sig gældende i samfundet? Rationalister, mekanicister og empiricister lagde bud ind.

I 1651 fremsatte Thomas Hobbes sin berømte beskrivelse af statens mekanik, hvor statens korpus ved kontrakt blev oprettet af med-lemmernes dele: "By systemes; I understand any numbers of men joyned in one Interest, or one Business." Politiske systemer består af regulært repræsenterede "subordinates". Private systemer er lovlige eller ulovlige "constituted by subjects among themselves", hvor-

for nogle af dem er irregulære. Dermed var systemer såvel retligt-statslige, som størrelser der forelå i samfundet. Og forbindelsen til antikkens brede brug af ordet "systema" var genoprettet.

Fra da af bruges systemer til at betegne næsten hvad som helst i samfundet. Ludvig den 14.s forsvarsminister Vauban beskriver således i 1709 et forslag til et skattesystem, hvis præambel betegnes "Fundamentale maximer for dette system".<sup>8</sup> Ellers optræder systemer ofte empirisk og bruges klassifikatorisk til beskrivelser af mere eller mindre foreløbige og tilfældige sammenhænge for ikke at sige klumper i verden.

Ikke desto mindre bruges "system" også i en endnu mere indgående forstand til analysen af enheden i samfundets og verdens natur, fordi man efter René Descartes spørger rationalistisk til, hvordan man nu også kan erkende sagernes natur, "la nature de choses" (Montesquieu 1748, "sagernes natur"). Verdens metafysik bliver afhængig af dens erkendelse, og Gottfried Leibniz kan i *Système nouveau de la nature et de communication des substances* fra 1695 hævde, at konstitueringen af enheden af substanser ændrer sig og således afhænger af, hvad der kan optræde som ræsonabelt organisationsprincip. Det viser Leibniz i sin *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* og i sin *Monadologie* begge fra 1714. Her bliver monader til "systemer etableret mellem de virkende årsager og de finale årsager", idet sådanne monader som "perception" kan iagttage ikke blot internt, men også følge en intern aktivitet eller "apperception" for iagttagelsen af denne iagttagelse.

I Ernst Cassirers fortolkning i *Die Philosophie der Aufklärung* viste Leibniz' og Montesquieus differentieringer typisk, hvorledes naturretten sekulariseredes, differentieredes, splittedes og tendentielt individualiseredes, hvorfor den systematiske sammenhæng mellem erkendelsesmetoder og iagttagelser af systemer i naturen og samfundet blev stadig mere påtrængende for så at kulminere med Immanuel Kants reformulering. Var videnskabelige systemer, teoretiske systemer og klassifikationssystemer, hvad der skulle forstås ved systemer, eller var det naturens systemer, der var systemer, eller var det analysen og metoden, der udgjorde det systematiske i systemer?

Spørgsmålene sættes på spidsen af d'Holbachs radikalt materialistiske forsøg på at besvare dem.

Med Paul-Henri d'Holbachs omfattende *Système de la Nature* fra 1770 blev alle fænomener, også erkendelsen, viljen og de sociale, politiske, retlige og uddannelsesmæssige systemer tolket materialistisk som delsystemer i naturens store system. Teologisk naturretlige antagelser om fri vilje, pligt og moral skulle kunne forklares mekanisk ud fra menneskets hjerne som system. Alt andet var overtro og meningsløst. Selvmodsigelsen heri var så oplagt for enhver fra Diderot og Goethe til ingen ringere end hans kongelige højhed Frederik den Store af Preussen, der sikkert hos d'Holbach har set en parallel til machiavellisme:

Efter at forfatteren har udtømt alle bevisgrunde for at vise, at mennesker ledes af en fatalistisk nødvendighed i deres handlinger, må han trække den slutning, at vi kun er en slags maskiner: kun marionetter, der bevæges af en blind hånds kraft. Og dog ivrer han mod præster, mod regeringer, mod hele vores uddannelsessystem: Han tror altså, at menneskene, der udøver disse aktiviteter er fri, idet han beviser, at de er slaver? Hvilken dørskhed og hvilken selvmodsigelse!<sup>9</sup>

#### *Kant: Dømmekraftens systemer*

Kant får således overleveret nogle begrebskel mellem helhed og dele, mellem enhed og mangfoldighed, mellem form og substans, og mellem det kontinuerligt etablerede og det kontingent nye samt metodisk mellem iagttagelse og refleksion af iagttagelse. Orden, funktion og organisation optræder på linie hermed. Frem for alt kan han trække på en filosofi om rationalitetens uomgængelighed.

Ikke blot er fornuftens refleksioner uomgængelige for beskrivelse af naturens og samfundets eventuelle systemer, "for vores fornuft er selv et system, men i dens rene brug, blot formidlet af begreber kun et system for efterforskning efter grundsatninger for enheden med hvilke alene erfaring kan give stof."<sup>10</sup> Distinktionen enhed/mangfold går igen, pointen er imidlertid, at det er et skel, der nødvendigvis *a priori* slet og ret udgør, hvad der må forstås ved fornuft:

Under fornuftens regering må vore erkendelser overhovedet ikke være nogen rapsodi, men må udgøre et system i hvilket fornuften kan understøtte og befordre de væsentlige mål i systemet. Med et system forstår jeg enheden af mangfoldige erkendelser under et. Dette er fornuftbegrebet om en helhedsform, såfremt omfanget af det mangfoldige herigennem så vel som delenes position under hinanden bliver bestemt *a priori*.<sup>11</sup>

Denne formens "arkitektur" kalder Kant "systemers kunst".

Fornuften som system af erkendelser udfolder Kant i *Kritik af den rene fornuft* fra 1781. Den såkaldte "kopernikanske vending", der med dette værk vender op og ned på systemteorien, består i, at udgangspunktet er den nødvendige antagelse om, at erkendelsens system – af enhed i apperceptionen af mangfoldige perceptioner – på systematisk vis går forud for erkendelsen af systemer som former i naturen. Om det er "rationalitet", eller om det er "systemer", begge optræder som erkendelsens subjekt, som dens praktiske metodik og som dens genstandsfelt.<sup>12</sup>

For oversigtens skyld kan den samme tredobling siges at ligge i G.W. F. Hegels berømte diktum i forordet til *Grundlinien der Philosophie des Rechts* fra 1821, hvor han skriver, at "Det fornuftige er det, som er virkelighed, og det virkelige det, som er fornuftigt." Hvorledes er fornuften mulig som en del af det, der udgør verden, og hvordan må vi kunne iagttagende verden, om vi skal tage udgangspunkt i dens rationaliseringspotentiale og dette potentiales udvikling?

Hos Kant undersøges de tre temaer i hans tre hovedværker, og som Luhmann meget korrekt peger på i en kritik af Anthony Giddens' analyse af den dobbelte hermeneutik i forholdet mellem aktører og deres placering blandt samfundets struktureringer, skal man passe på ikke at gøre cirklen for samfundets erkendelse af samfundet så udifferentieret, at man videnskabeligt bliver dummere – får mere usikker viden – af at blive opmærksom på denne cirkel.<sup>13</sup> Manglen på begrebsligt klare differentieringer leder let til tågehornssociologi.

Differentieringerne optræder overalt i Kants vær-

ker. Abstrakt og erkendelsesteoretisk selvfølgelig allerede i de antydede skel i *Kritik der reinen Vernunft*. I den her sammenhæng er det dog nok så interessant at være opmærksom på, hvorledes Kant i sit kortere hovedværk, *Kritik der praktischen Vernunft* fra 1788, udvikler en teori om formen for viljens frihed knyttet til dens forpligtelser i en moralitet, adskilt fra en legalitet, hvis "system af retspligter" han først meget senere, efter *Kritik der Urteilkraft* fra 1790, udvikler i retslæren, *Metaphysik der Sitten* fra 1797, hvor han siger, at "etikken defineres som systemet af mål for den rene praktiske fornuft."<sup>14</sup> *Viljens* form differentieres fra formen for reguleringen af *handlinger*. Den type differentieringer er afgørende for kritik-begrebet i den kritiske teori:

Med den kritiske belysning af en videnskab, eller et udsnit heraf, som for sig udgør et system, forstår jeg undersøgelsen og retfærdiggørelsen af, hvorfor den netop må have denne og ingen anden systematisk form, når man sammenligner den med et andet system.<sup>15</sup>

Mulighedsbetingelserne for at forstå den praktiske brug af friheden er ikke blot – som den senere smagskritik – blot tænkt som udfyldelsen af et hul i det kritiske system.<sup>16</sup> Alligevel er viljens bestemmelser ikke selv en del af naturens system. De angår blot fornuften selv og vedrører altså strengt taget kun mennesker qua autonome fornuftsvæsener.

Pointen i *Kritik af dømmekraften* er klar: "Naturen må kunne blive tænkt således, at formen for dens lovmæssighed i det mindste kan stemme overens med, at der i naturen er mulighed for udvirkning af mål ifølge frihedslove."<sup>17</sup> Ikke desto mindre har det taget et par hundrede års Kant-forskning at nå til forståelse af denne klarhed. Fornuften må kunne reflektere sig selv som mål for sin egen virksomhed, men når den skal erkende naturen, kan den selvfølgelig ikke komme frem til, at fornuften og fornuftens refleksion af den selv ikke er mulig. Verden og naturen må simpelthen tage sig således ud, at fornuften selv er mulig.

Hvad betyder det for de antagelser, vi med fornuften må kunne gøre om naturens beskaffenhed? Ja, naturen må være således beskaffen, at systemet

af

erkendelser (apperception/perception, enhed/mangfoldighed, dele/helhed) må være muligt i den.

Allerede hos d'Holbach kan man se en sådan mulighed beskrevet. Empirisk kan man også se, hvorledes man kan foretage parallelbeskrivelser af menneskers erkendelser med dyrs erkendelser og følgelig af menneskers viljeshandlinger med dyrs viljeshandlinger; – men det er altsammen blot antagelser. Må vi nødvendigvis kunne gøre sådanne antagelser? På det punkt var d'Holbach ikke engang nået frem til Leibniz' grundantagelser om monaden som system. Monaden må på én eller anden måde kunne erkende sig selv, den måtte udgøre et endeligt (finalt) mål for sig selv, samtidigt med at den måtte kunne erkende (percipere) årsager, der påvirker den. D'Holbach talte derfor om interne årsager, f.eks. i nervesystemet.

I *Kritik af dømmekraften* udfoldes Kants systemteori i anden del af bogens to dele, spec. §§ 61-84. Hvordan når Kant nu længere end Leibniz og d'Holbach?

Mekaniske årsager kan kun erkendes, identificeres og beskrives i deres rækkevidde, hvis de bedømmes ud fra, at de er modstillet deres virkning. Ideen om erkendelsen af virkningen forårsager således erkendelsen af årsagen. Så græsset, der bliver spist af koen, der igen bliver spist af mennesket, kan beskrives såvel som årsag og som den virkning, der lader koens eksistens afhænge af, at den kan blive spist af mennesker, og græssets eksistens afhænge af, at det kan blive spist af koen. Ud fra sådanne "ydre mål" i en teleologi kan der vendes op og ned på årsager og virkninger.

Det præcist modsatte er tilfældet med fornuftens "endelige mål". De er uomgængelige og nødvendige.<sup>18</sup>

Kant viser nu, at der også kan ligge to andre typer mål mellem disse to ekstremer. Vi må kunne antage om naturen, at der kunne findes systemer i den, som har sin egen organisation af enhed og mangfoldighed, helhed og dele, til mål for sin egen organisering. Sådanne selvorganiserende systemer må altså kunne antages at forefindes, *som om* de selv kunne

opstille mål for sig selv. Som når vi siger, at katten “vil” have vand, når den går hen til vandskålen. Et selvorganiserende system kan inde i det selv opstille årsager og virkninger og anvender dermed, ved hjælp af det selv, dets egne elementer til at fremstille sig selv, for eksempel når et system vokser, hvad enten der er tale om et træ, en person eller et retssystem:

Materialet som det hensætter til sig, forarbejder en yderligere vækst til en specifik og egendommelig kvalitet, som naturmekanismen uden for det ikke kan levere, og derved danner det sig selv videre, formidlet af et stof, der i sin blanding er dets eget produkt.<sup>19</sup>

Der er altså tale om, hvad de biologiske erkendelsesteoretikere Humberto Maturana og Francisco Varela definerer som autopoietiske systemer. Et autopoietisk system reproducerer sig selv ved hjælp af sig selv, hvilket netop gør sig gældende i levende systemer, herunder psykiske og sociale systemer.<sup>20</sup>

Systemet “organiserer sig selv” i sin egen “selvopretholdelse” og udgør således et “sig selv organiserende væsen”.<sup>21</sup> Kant nævner i en berømt note den franske stat som eksempel på en sådan organisation, der netop med den franske revolution (1789) har reorganiseret sig selv.

Kants afgørende analyse ligger imidlertid i, at han derefter kan udskille en form for “sidste mål” fra disse “indre mål”. Der må kunne findes systemer, der kan siges at have en *raison d'être* i sig selv, altså en form for “eksistensmål”. Sådanne systemer skal ubetinget, set ud fra fornuftens principper, have sig selv som mål. Der er tale om “kategoriske mål”, lige som i Kants berømte “kategoriske imperativ”, som lyder

Handl således, at du altid ligeledes bruger menneskeheden, såvel i din person som i enhver anden person, som mål og aldrig blot som middel.<sup>22</sup>

Forstanden kan således anvende sine tanker til at gøre sig tanker om tanker, og dette forbliver et uomgængeligt mål for fornuften. Det er imidlertid vigtigt, at der i systemteorien ikke er tale om hvad

Kant kalder et bestemmende og konstitutivt princip, men blot om et regulativt princip for en reflekterende dømmekraft. Systemteorien anvendes således forsigtigt og tøvende i *Kritik der Urteilskraft*, der jo da også udkom kun to år efter morallæren i *Kritik der praktischen Vernunft*.

Imidlertid forbinder Kant direkte hans senere politiske teori og retsteori med den etnografiske beskrivelse af hvorledes selvorganiserende samfundssystemer (*Gesellschaften*) organiserer deres egen overlevelse territorielt. Beskrivelserne af naturen i samfundet i *Kritik af dømmekraften* § 63 går således igen i det senere værk *Zum ewigen Frieden* afsnit om, hvorledes naturen med sin rumligt-territoriale form via dannelsen af rets-, organisations og militærsystemer garanterer en republikansk og folkeretlig retsbevidsthed.<sup>23</sup> Deri optræder systembegrebet dog ikke, hvad det gør i *Kritik af dømmekraften* § 83 som “systemet af alle stater” og i *Retslæren* som “system af love for et folk”.

#### *Kommunikationens mening og smagsdommerens logik*

Det spørgsmål som neo-kantianismen omkring 1880-1920 ikke kunne finde ud af at besvare, og som førte til en udvikling i Kant-forskningen, som man måske lidt kunstigt kunne beskrive som senkantiansk, drejer sig om placeringen af *Kritik der Urteilskrafts* 1. del, den æstetiske teori, i teorien om forholdet mellem fornuft og natur, frihed og nødvendighed. Problemstillingen kom til at fylde meget mere hos Kant, end han oprindeligt havde planlagt. Den rummer mindst tre aspekter.

For det første drejer den sig om en historiefilosofisk problemstilling, hvor telos består i, at nutidens fornuft og autonomi ses som “sidste mål” i en natur- og civilisationshistorie, hvor civilisationens regler og systemer kultiveres ud fra, hvorledes de kan reflekteres af dømmekraften: Refleksionen indgår i den genstand, der reflekteres over. Systemteorien skal således – i en systematisk redegørelse – kunne beskrive sin egen oprindelsehistorie i overensstemmelse med sig selv, altså som et system af enhed snarere end af selvmodsigelse.<sup>24</sup>

For det andet har Kant med den æstetiske teori set på “det skønne som symbol for det sædelige”. Det

rummer dels en afprøvning af, hvor alment forpligtende sociale regler er i kommunikationen (“meddelelsen”) om selv de mest subjektive spørgsmål om smag og behag. For holder teorien om uomgængeligheden af sociale forpligtelser i dét tilfælde, så vil den også holde, når problemet drejer sig om retssans og politisk sans, altså i den offentlige kommunikations politiske sammenhænge.

Dels udgør det skønne også et symbol, der nødvendigvis optræder, når vi bruger analogier og metaforer i beskrivelsen af verden. Vi bruger beskrivelser af naturens form til at fastholde analogier og til at se på “spor” efter sådanne analogier. Iagttagelsen af et kunstværks form eller af naturen som skøn svarer til, at vi tillægger naturen karakter af at udgøre et system, *som om* systemet eller det skønne substantielt befandt sig i naturen – og ikke blot i dømmekraftens intuition om formen for beskrivelsen. Første del af *Kritik af dømmekraften* når således (i § 59) frem til en analyse af, hvor bundet og forpligtet fornuften er til kulturens og dermed civilisationens regler og begreber, således som vi overtager dem i vores anvendelse af sproget. Sproget er typisk en civilisatorisk tildragelse, et system, hvis termer, ord, udtryk, begreber og regler vi overtager og anvender.

For det tredje ser vi, hvorledes vi kommunikerer om sådanne former og systemer ud fra, at vi tillægger dem alment forpligtende principper, som om disse principper var bestemmende for deres form, om end de kun er regulative og refleksive udtryk for, hvorledes vi anvender regler og bestemmelser i forsøget på at udtømme den sammenhæng og enhed, som optræder i en bestemt situation. Vi bedømmer det skønne som skønt, fordi vi er i stand til at reflektere det uinteresseret, som om det har en indre sammenhæng i sig selv, altså har sig selv som mål, som eksistensmål og *raison d'être* i sig selv. Enheden i kunstværkets form udgør ét yderpunkt heri, nemlig specielt i vores forsøg på at meddele os begrebsligt og ved hjælp af regler om “ophøjet” (“Erhabene”, sublim) kunst; en modsat enhed optræder i systemet af rettigheder, hvor vi er fuldt *forpligtede* på at kunne udtrykke, hvad vi mener, og hvor vi ikke kan have ret til at mene andet og mere, end

hvad vi offentligt kan udtrykke.

Smagsdommeren og retsdommeren må således i begge tilfælde kunne meddele sig alment med gyldighed for andre om en bestemt situation.<sup>25</sup> Sagen, kunstværket, skal kunne optræde i sin egen ret: Retssystemet skal kunne have ret til at have ret, i sig selv, som om det havde sig selv som mål, uafhængigt af, hvorledes vi instrumentelt vil bruge det som mål og spænde det for vores – evt. politiske – vogn. Det er netop med denne ydre systematiske regulering af vore handlinger, at vores viljesdannelse kan blive frisat til at følge sine egne viljesprincipper. Og netop dermed kan vores subjektive bedømmelse af det skønne, af smag og behag, blive frisat fra kommunikation og følge vores eget indtryk i situationen selv, fordi kommunikationen herom trods alt må følge principper, som er alment fordøjelige: Hvis jeg eksempelvis hårdnakket hævder, at måltidets sauce er sublim, selv om den rummer alt for meget salt, og værtinden faktisk tabte saltskålen ned i gryden med sauce, synes min evne til at kommunikere enten at være stærkt svækket eller også at være underlagt ganske andre formål. Det samme er tilfældet, hvis jeg hårdnakket hævder, at naturen er skøn, bare fordi den er grøn, uanset om andre så peger på, at dens biologiske diversitet er under nedbrydning. Jeg kan forsøge at fastholde synspunktet som æstetisk smag – jeg kan *tænke* det – men ikke som videnskabeligt eller politisk princip, der skal kunne anerkendes kommunikativt.

#### *Evolution: Involution og innovation*

Vore bedømmelser indgår således i situationer, der adskiller sig fra faste bestemmelser om, hvilke principper (retsregler eller æstetiske kodekser) der hidtil har været gjort gældende. Forudsætningen for denne adskillelse er, at vi kan antage, at der optræder et sådant system af sammenhæng mellem enhed og dele, samtidig med at vi netop reproducerer og udvikler eller afvikler “evolutionen” såvel som “involutionen” af et sådant system.<sup>26</sup>

Såvel Ernst Cassirer som Niklas Luhmann har påpeget, hvor vigtig tid og temporalitet er i bedømmelsen af systemers operationer, idet bedømmelsen



samtidig udgør en operation, der betjener sig af symboler og kommunikation.<sup>27</sup> Den vigtige differentiering optræder her som koblingen af involution og innovation inden for samme form, hvormed evolution opstår. Æstetisk kan man, som Simmel og Bourdieu parallelt hertil har analyseret, se koblingen i fænomenet mode. I den kommunikative bedømmelse af mode, får innovationer tillagt en ny og anden betydning, såfremt de markeres i relation til en temporal stabilisering, en involution.

Systemer opererer, nutidigt, med en intern beskrivelse af deres egen tidslige stabilitet ud fra en *antagelse* om, at de både før og efter har en stabilitet. Kants pointe er, at denne antagelse er uomgængelig, hvad enten det er retssystemer, politiske systemer eller æstetiske modefænomener, som vi har med at gøre. Men antagelsen er altid blot operativ. Det er en analytisk og metodisk antagelse, der har en subjektiv realitet, som om den også havde en objektiv realitet. Den udgør således en realitet i vores kommunikation i den forstand, at kommunikation altid rækker ud over det blot subjektive og altid involverer hensyn, pligter og forudbedømmelser, som henviser til andre og yderligere bedømmelser i et bredere kommunikationsfællesskab.<sup>28</sup>

#### Efterspil

Set i lyset af den sene Kants historiefilosofisk anlagte systemteori er der ikke megen tvivl om, at Hegels systemforståelse ofte er blevet grundigt misforstået, men heller ikke om, at han selv har markeret et ansvar herfor. Hans udlægning af Kants form- og fornuftsbegreber som blot abstrakte og almene har senere, for eksempel hos Adorno, men ikke hos Horkheimer, skabt et blindt område i forståelsen af Kant. Man kan sige, at det er det sociale systems realitet, der såvel hos den sene Kant efter *Kritik der Urteilskraft* som hos Hegel gøres til rationalitetens sæde.

Sociologisk dukker systembegrebet atter op hos Marx, specielt i *Grundrisse*, men fastholdes dér med Hegels begreb om form som *formidlingsform*.

Hos Emile Durkheim ser vi imidlertid en anvendelse af Kants skel mellem mekaniske systemer og organiske systemer såvel som af teorien om *sen-*

*sus communis* eller “conscience collective”. Såvel den analogiske forståelse heraf som den kopernikanske vending af regel-begrebet og dets moralteoretiske, retlige og hverdagssociologiske udlægning er tænkt ud fra Kant, men ofte i strid med datidens Kantforståelse.<sup>29</sup> Durkheims anvendelse af termerne kompleksitet, kohæsion og system svarer i vid udstrækning til Kants termer om mangfoldighed, enhed og system.

I 1920erne trængte denne måde at anvende systemteori på ind hos to markante studenter i Heidelberg, som begge fulgte Marianne Webers kollokvier over sin afdøde ægtefælles værker, nemlig hos Norbert Elias og Talcott Parsons. Den samtidige post-neo-kantianske rehabilitering af den sene historiefilosofiske Kant har nok også spillet en rolle.

Samtidig var der fra 1930erne en udvikling i amerikanske anvendelser af systemteori, en anvendelse, der er gået over tre faser. Først en mekanisk fase med analogi til fysikken, herunder til elektroniske systemer som informationssystemer i en udlægning, der forstærkedes med kybernetikken efter 2. Verdenskrig. Derefter en organisk, biologisk fase, hvor “general systems theory” blev udviklet, bl.a. af en af systemteoriens tre østrigske baroner, Ludwig von Bertalanffy.<sup>30</sup>

De to andre baroner, Heinz von Förster og Ernst von Glasersfeld blev begge foregangsmænd i den tredje bølge, der satte ind i begyndelsen af 1960erne med udgangspunkt i forskning i nervesystemer.<sup>31</sup> De gav begge en strikt kantiansk idealistisk udlægning af forståelsen af “selvorganiserende systemer” med den såkaldte “radikale konstruktivisme”. Med Humberto Maturanas teori om autopoietiske levende systemer, der tager udgangspunkt i kærligheden som et fornufts faktum,<sup>32</sup> kom en pragmatisk realisme igen ind i systemteorien. Specielt hos Niklas Luhmann markeres en sådan “operativ” realitet i konstruktivismen i form af erkendelsens “an sich” som blindt punkt for, at den systemiske iagttagelse ikke kan iagttage, at den ikke kan iagttage det, den ikke kan iagttage. Specielt med Luhmanns udgangspunkt i selvimplikationen og “selvreferencens faktum” er en systemteoretisk beskrivelse af systemteoriens oprindelseshistorie uomgængelig. At beskrivelsen således

er cirkulær er således en hermeutisk og systemisk nødvendighed: Er der tale om én historie, eller en mangfoldig historie over familieligheder? Der er tale om en historie, der på én gang udgør en udfoldelse af en teori og samtidig i paradoksalt tilknytning hertil en teoridannelse, der griber ind i sit genstandsfelt på måder som – videnskabeligt, retligt, økonomisk, militært, politisk og æstetisk – accelererer det felt, der teoretiseres over, så det både bliver lettere at erkende som system og sværere at erkende med den blindhed, som systemer altid iagttager med.

#### Noter

1. Manfred Riedel: "System, Struktur" i Otto Brunner et al (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe Band 6*, Stuttgart: Klett-Cotta pp. 285-322. Til nyere systemteori: Wolfgang Krohn, Günther Küppers, Rainer Paslack (Hrsg.): "Selbstorganisation – Zur Genese und Entwicklung einer wissenschaftlichen Revolution" i Siegfried Schmidt (Hrsg.): *Der Diskurs der radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1987.
2. Harold Berman: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge Mass: Harvard University Press 1983.
3. Arlette Jouanna: *La France du XVIIe siècle*, Paris: PUF 1996. pp. 297ff. Carsten Pallesen: "Objectum fidei – Luthers nadverlære i systemteoretisk belysning" i *Dansk Teologisk Tidsskrift 2001*, pp. 16-44.
4. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr 1975, p. 164.
5. Gadamer vælger at læse teksten i konteksten, hvorved den tekstlige mening forforstås ud fra livsverdenens uudgrundelige meningshorisont. Andre, som Jacques Derrida fokuserer på teksten, ikke som som enhed, men som en konstruktion af forskelle, hvorfor enheden dekonstrueres. Jacques Derrida: "La Différance" i *Marges de la philosophie*, Paris: Les éditions de minuit 1973, pp. 1 – 29.
6. Jean Bodin, Aalen: Scientia 1583, pp. 662, 1056; Gorm Harste: "Jean Bodin om suverænitæt, stat og centraladministration – enhed eller kompleksitet?" i *Distinktion, Nr. 2, 2001*, pp. 35-51.
7. Hugo Grotius: *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris: PUF 1999, p. 99 (I,III,VII).
8. Sebastian Vauban: *Projet d'une dixme royale*, Saint-Léger-Vauban: Maison Vauban 1988, p. 14.
9. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner Verlag 1998, p. 94; Friedrich der Große: "Determination und Freiheit" i *Friedrich der Große und die Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1986, pp. 76-78.
10. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam p. B 765-766.
11. Kant: *Ibid.* p. B 860.
12. Jf. den nyere udlægning heraf i Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns Band 1*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, pp. 22-23 og Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1984 kap. 11, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 552-53 og specielt pp. 868-893.
13. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft, op.cit.* p. 879. A. Giddens: *The Constitution of Society*, Oxford: Polity Press 1984.
14. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, p. 510 (A 6), pp. 345 (AB 44), 346, 350.
15. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 212 (Reclam 144, A 159).
16. Jf. *Kritik der praktischen Vernunft, op.cit.*, p. A 12; Kant: *Kritik der Urteilskraft* Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 60 (stikord: "Lücke im System").
17. *Kritik der Urteilskraft, op.cit.* pp. 83-84 (B XIX-XX); jf. Klaus Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bouvier 1968, p. 100ff.
18. Max Webers rationalitetsteori tager udgangspunkt i denne dikotomisering af en ydre målrationalitet og en indre værdirationalitet. Dermed har han bestemt ikke sagt for meget.
19. *Kritik der Urteilskraft, op.cit.* p. 318 (A 283), jf. p. 322 (A 289).
20. H. Maturana, F. Varela: *Kundskabens Træ*, Århus: ASK 1987, Luhmann: *Sociale Systemer*, København: Hans Reitzel 2000.
21. *Kritik der Urteilskraft, op.cit.* p. 322, (A 288-289) (§ 65).
22. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 61 (BA 66-67).
23. Kant: *Zum ewigen Frieden, Werkausgabe Band 11*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, pp. 217-27.
24. Gorm Harste: "Samfundsteoriens rolle i samfundet" i *Distinktion nr. 1, 2000*, pp. 67-90.
25. Om dømmekraft i konkrete situationer jf. *Kritik der reinen Vernunft, op.cit.* p. B 172-173, og *Kritik der Urteilskraft, op.cit.* p. 87 (BXXV-XXVI).
26. *Kritik der Urteilskraft, op.cit.* p. 379 (A 372).
27. Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft 1972 (1918), pp. 358-59; betydningen af Cassirers Kant-tolkning for Luhmann ses umiddelbart i hans første hovedværk *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt: Suhrkamp 1968. Jf. yderligere Gorm Harste: "Kommunikation, naturteleologi og dømmekraft i Kants *Kritik der Urteilskraft*" p. 89 i Gorm Harste (red.) *Kompleksitet og dømmekraft. Immanuel Kant om politik, æstetik og natur*, Århus-Ålborg: Nordisk SommerUniversitet 1994, pp. 49-116. Gorm Harste: "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.



28. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, *op.cit.*, §§ 22, 40-41; Manfred Riedel: *Vernunft und Urteilskraft*, Frankfurt: Suhrkamp 1989. Gernot Böhme: "Kants Ästhetik in neuer Sicht" i G. Harste et al *Op.cit.*

29. Jf. således § 59, p. 296 (A 253) i Kants *Kritik der Urteilskraft*.

30. Som overblik: Fred Emery (ed.): *Systems Thinking*, Harmondsworth 1969. Gorm Harste: "Niklas Luhmanns kon-

struktion af samfundsteori", pp. 59-96 i Jens Chr. Jacobsen (ed.): *Autopoiesis*, København: Politisk Revy.

31. Heinz von Foerster, Ernst Glazersfeld, Paul Watzlawick, Siegfried Schmidt, Peter Hejl: *Einführung in den Konstruktivismus*, München: Piper 1992; Paul Watzlawick (Hrsg.): *Die erfundene Wirklichkeit*, München: Piper 1981.

32. Jf. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, *op.cit.* § 82, p. 382 (A 376).

En betydelig opfindelse, som har fundet stor udbredelse i alle civiliserede lande. Apparatet for ivrige romanlæsere, som på grund af de spændende kapitler ikke kan høre, om døren går. Det vigtigste er hunden, den må være søvnig af naturen, således at den først vågner, når paraplyen prikker den i ryggen. I stedet for æblet til højre kan selvfølgelig anvendes en pære, kartoffel, tomat og lignende – **kun ikke meloner, græskar eller kokosnødder.**

(Først trykt i *Drengebladet*, 1933. © Storm P.-Museet)