

LUHMANN'S SYSTEMTEORI OG DENS ANVENDELSESMULIGHEDER

Af Povl Götke

At der så småt er begyndt at udkomme introduktioner til den tyske sociolog og systemteoretiker Niklas Luhmann, siden 1968 professor ved universitetet i Bielefeld, kan kun hilses med glæde. Her til lands har Luhmann en tid lang stort set kun været kendt gennem den diskussion, han i begyndelsen af 1970'erne førte med Jürgen Habermas, en diskussion, som kom til udtryk i en bog med den noget tendentiøse titel *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* (1971). Op gennem 1970'erne og frem til godt og vel midt i 1980'erne var så godt som alles opmærksomhed rettet mod Habermas, og først derefter – altså først efter at Habermas er gået af mode – er det blevet muligt at besinde sig mere uhildet på, hvad det egentlig er, Luhmann vil med sin systemteori.

Habermas' massive indflydelse til trods kan det for øvrigt kun undre, at Luhmanns tænkning i så lang tid har været næsten upåagtet i Danmark. I løbet af 25-30 år er det lykkedes ham at skrive over 40 bøger og henved 300 artikler om et bredt spekter af emner: systemteori, samfund og sociale systemer, organisationsteori, forvaltning, økonomi, politisk planlægning, tillid, retssociologi, magt, semantik, erkendelsesteori og økologi. Med først bogen *Funktion der Religion* fra 1977 og siden i en række artikler i *Soziologische Aufklärung* (bind 4 og 5) og *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (bind 3) har Luhmann også lanceret en religionsteori, som både med hensyn til bestemmelsen af religionens fundamentale funktion og med hensyn til bestemmelsen af religionens aktuelle status og relevans adskiller sig markant fra traditionelle religionsteorier. Luhmann problematiserer kort sagt den oplysningsfilosøfiske metafysik, som danner så selvfølgelig et grundlag for de toneangivende sociologiske teorier om religion, og som eksempelvis sætter sit umiskendelige præg på de hævdede sækulariseringsteorier.

Review-artikel

Der skulle altså være tilknytningspunkter nok for alle. Når det alligevel er gået så trægt med at få Luhmann introduceret, hænger det ganske givet sammen med dét, der også er grunden til den enorme produktivitet fra Luhmanns side, nemlig at han lancerer et nyt paradigme, en ny og tværdisciplinær måde at analysere på. Igennem hele sit forfatterskab tager han således sit udgangspunkt i en systemteori, som gradvis udvikles og justeres hen imod den form, den har i dag: en teori om selvrefererende eller autopoietiske systemer. Luhmann har altså fra først af været meget teoribevidst og analytisk eksperimenterende, hvilket medfører, at hans tænkning præges af en høj grad af abstraktion og generalisation. Det kan derfor være svært at konkretisere og anskueliggøre Luhmanns analyser, det tager tid at blive fortrolig med hans særegne univers, og det afholder naturligvis mange fra at prøve at nå frem til en egentlig og adækvat forståelse af Luhmanns anliggende. I forlegenhed har man derfor ofte grebet til den i enhver forstand uholdbare løsning, kort og godt at beskrive ham som en kold og kynisk, neokonservativ socialteknokrat, hvis analyser man følgelig ikke behøver ulejlige sig med. Når denne løsning er uholdbar, skyldes det ikke mindst, at man dermed fuldstændig ukritisk og uprøvet overtager Habermas' beskrivelse af Luhmann. Og den er forkert.

Men nu er der altså langt om længe kommet en dansk introduktion til Luhmann på – ironisk nok! – Forlaget Politisk Revy: *Autopoiesis. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer*, redigeret af Jens Christian Jacobsen (1992). Der er tale om en antologi, som foruden et bidrag af Luhmann selv også indeholder artikler af filosofen Ole Thysen, politologen Gorm Harste, teologen Niels Henrik Gregersen, retsfilosoffen og -sociologen Jørgen Dalberg-Larsen og pædagogen Jens Christian Jacobsen. Hertil kommer en for en introduktion aldeles glimrende ting, nemlig et indeks over samtlige Luhmanns udgivelser frem til juni 1991.

Eftersom Luhmanns forskning spænder vidt og omhandler mange forskellige forskningsområder, er det naturligvis oplagt at lave en antologi, hvor disse forskellige områders egne repræsentanter introducerer Luhmann. Men når man nu har valgt antologiens form, kunne det være interessant, om man også havde sat for eksempel en videnskabsteoreti-

ker, en idéhistoriker og en økonom til at skrive om Luhmanns meriter inden for deres respektive felter. Introduktionen kunne altså godt have været mere bredspektret. Men der er, hvad der er i den foreliggende antologi, og det er i det store og hele godt nok.

I sit eget bidrag, »Hvorfor systemteori?«, stiller Luhmann spørgsmålet, hvad man skal med en systemteori. Hvilken gevinst er der egentlig forbundet med at beskrive et givet fænomen som et system, der sætter skel mellem sig selv og sin omverden?

I svaret på dette spørgsmål inddrager Luhmann nogle overvejelser over moderniteten. Det moderne samfund er kendetegnet ved sin funktionelle differentiering. Det vil sige, at det er uddifferentieret i en række sideordnede, selvstændige systemer, som varetager hver sin funktion. Man kan også sige det på den måde, at det moderne samfund består af forskellige former for kommunikation, af forskellige diskurser, som ikke kan oversættes til hinanden.

At de sociale systemer i moderniteten er blevet udskilt, betyder, at de ikke længere er omsluttet af eller indeholdt i et mere overordnet system. Et moderne samfunds socialstruktur frembyder altså ikke længere noget ophøjet sted, hvorfra man kan overskue verden som helhed. Verden som totalitet er blevet uanskelig. Den har opløst sig i relative perspektiveringer. Eller anderledes formuleret: Det er Luhmanns påstand, at man ikke kan se verden uden at benytte en brille, men med briller ser man på en bestemt måde. Verden tager så at sige farve af de briller, hvormed man beskuer den. Skifter man brille, skifter man også perspektiv. Det betyder, at en hvilken som helst iagttagelse og beskrivelse af verden altid kun vil have en relativ gyldighed.

Dette grundvilkår må videnskaben medreflektere, hvis den vil være moderne. Den må altså være klar over sin egen relativitet, den må være metodebevidst, den må kunne iagttage sin egen måde at iagttage på. Præcis dette gør systemteorien så glimrende. Den er nemlig selv-inklusiv, hvilket vil sige, at den på en og samme tid beskriver sig selv og sin genstand. Alt, hvad systemteorien udsiger om sin genstand: at den er et system, som sætter skel mellem sig selv og sin omverden, og at systemet kun har det forhold til sig selv og sin omverden, som dets måde at sætte

Review-artikel

forskel på muliggør, – alt dette gælder også den systemteoretiske analyse selv. Når man benytter sig af en sådan systemteori, kommer man altså ikke uden om at medreflektere sin egen erkendelsesmæssige begrænsning, og man må derfor også acceptere, at andre analysemetoder opnår andre og ikke mindre væsentlige erkendelser. Systemteorien giver således plads for en velgørende perspektivisk pluralisme, som er uomgængelig i moderniteten. Derfor systemteori!

En væsentlig fordel ved systemteorien er også, at den som tidligere berørt er tværdisciplinær. Det betyder ikke, at man fra et naturvidenskabeligt til et åndsvidenskabeligt felt – for nu at bruge nogle klassificeringer, som ifølge Luhmann selv er yderst problematiske – kan overføre de systemteoretiske grundanskuelser analogisk eller metaforisk. Det kan man ingenlunde, for Luhmann deler ikke den gammel-europæiske forestilling om enhed i verden og det deraf følgende rationalitets-kontinuum, som er forudsætningen for en sådan overførsel. Man må ifølge Luhmann netop afstå fra at knytte naturvidenskabelige og humanistiske forskningsfelter ontologisk sammen. I stedet kan man knytte dem sammen epistemologisk. Man kan altså udkaste abstrakte og generelle teorier, som nok kan appliceres på et hvilket som helst genstandsfelt, men som samtidig og sideløbende reflekterer deres eget kontingente og konstruktivistiske grundlag:

De positioner, som tidligere var okkuperet af en naturalistisk kosmologi eller af en teori om den sig selv sættende bevidsthed, bliver befriet og erstattet af en radikal relativisme i systemreferencerne, der ikke længere kender til andre verdensbeskrivelser end beskrivelser i kraft af en iagttagelse eller et system. (s. 19)

Systemteorien og dennes grundlæggende skelnen mellem system og omverden evner med andre ord på grund af sin perspektiviske pluralisme at fastholde både indfældethed og afstand. Dermed overbyder den som videnskabelig metode de mere traditionelle og metafysiske ladede polariseringer mellem subjekt og objekt, tænken og væren, bevidsthed og materie, erkendelse og genstand, som alle gør indfældethed og afstand til ontologisk funderede modsætninger.

Så vidt Luhmanns eget bidrag. Ole Thyssen har påtaget sig den opgave at introducere Luhmann i filosofisk henseende, og det gør han ganske udemærket. Hans artikel er koncentreret om selvreference-begrebet, som jo er et absolut nøglebegreb hos Luhmann. Blot kunne man ønske sig, at Thyssen havde gjort mere ud af at sætte Luhmann ind i en genuin filosofisk ramme. Det kunne med andre ord have været interessant, om Thyssen havde kontrasteret Luhmanns selvreference-begreb med gængse filosofiske teorier om selvreference. Endvidere savner man fra Thyssens side nogle mere kritiske og problematiserende bemærkninger til Luhmanns forehavende. Der skulle ellers være anledning nok, både når man holder sig Luhmanns radikalitet og de dermed forbundne konsekvenser for øje, og når man betænker, hvad det er for en tradition Thyssen selv er rundet af. Det bliver ikke til andet end lidt parafrasering af Habermas' sprog- og handlingsteoretiske indvendinger. Og det er for lidt.

Også Gorm Harste sammenholder i sit bidrag, som handler om Luhmanns samfundsteori, Luhmann og Habermas. Det gør for øvrigt alle bidragsyderne, og det er der da også god mening i. Der ligger nemlig en pædagogisk gevinst i denne sammenholdelse, eftersom de fleste læsere helt givet allerede er fortrolige med Habermas' standpunkt. Harste udmærker sig endvidere ved at pege på nogle udviklingslinier i Luhmanns forfatterskab. Harste demonstrerer, hvordan Luhmann i sin sociologiske forskning benytter og videreudvikler en systemteori, som ellers har været forbeholdt de »hårde« videnskaber som fysikken og biologien. Hertil kommer, at Harste fremhæver to centrale begreber hos Luhmann, nemlig tid og semantik. Afslutningvis fremsætter Harste »tre kritikker« af Luhmann. Ganske som hos Thyssen skyldes disse indvendinger i høj grad Habermas og angår Luhmanns kommunikationsteori, hans beskrivelse af demokrati og græsrodsbevægelsernes (manglende) betydning, samt – yderst kortfattet, ja alt for kortfattet – den filosofiske problematik, som er forbundet med selvreferentielt anlagte teorier.

Antologien indeholder også en artikel af Niels Henrik Gregersen, der er en introduktion til Luhmanns religionsteoretiske arbejde. Som allerede nævnt udgav Luhmann i 1977 bogen *Funktion der Religion*, som blev meget omdiskuteret i Tyskland, og han har siden fulgt religionstematik-

Review-artikel

ken op med nogle artikler i samleværket *Soziologische Aufklärung* og i *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Jeg vil opholde mig lidt mere udførligt ved Gregersens bidrag, eftersom Luhmanns teorier på dette felt må formodes at have særlig interesse for læsere af et religionsvidenskabeligt tidsskrift.

Gregersen indleder med at ridse den traditionelle funktionsbeskrivelse af religion op: Religionen etablerer og stabiliserer social orden. Denne definition har behersket sociologien fra dens fødsel. Man kan således finde den hos både Durkheim og Weber, for nu bare at nævne nogle af sociologiens mest prominente navne. Religion bestemmes altså som en normativ faktor, som udøvende en socialintegrativ funktion. Denne definition tager Luhmann imidlertid afstand fra. Han tager ikke afstand fra funktionsbestemmelsen som sådan, men han tager afstand fra dens drejning i udelukkende normativ retning. Religionens funktion er nemlig først og fremmest kognitiv.

I det hele taget adskiller Luhmann sig fra sociologiens »mainstream« på dette punkt. Durkheim, Weber, Parsons og Habermas peger alle på moral og normativitet som det moderne samfunds hovedproblem. Religionens krise er et udtryk for en mere grundlæggende krise, nemlig moralens. Det mener Luhmann ikke. Det afgørende problem i det moderne samfund er ikke af normativ, men af kognitiv karakter. Det hænger sammen med samfundets fragmentering i delsystemer, som jeg omtalte ovenfor i forbindelse med Luhmanns eget bidrag til antologien. Med Gregersens formulering: »Denne stigende specialisering i delsystemer afføder netop et stigende *kognitivt orienteringsproblem* for de enkelte delsystemer og for samfundet som helhed« (s. 99).

Netop denne sociale uanskuelighed bearbejder religionen:

Religionen fortolker nemlig forholdet mellem, hvad der foregår inden for det kommunikerbare (alias samfundet) og hvad der ligger hinsides kommunikationen, i samfundets ubeherskelige omverden. (s. 103)

Eftersom det sociale kognitive deficit eskalerer med overgangen til moderniteten, idet dét, der tidligere har været selvfølgeligt, viser sig at være mere og mere problematisk, bliver religiøse tydninger – alle konventionelle sækulariseringsteorier til trods – også mere relevante og

presserende. Man kan udtrykke det på en anden måde: Religion har alle dage primært været knyttet til kontingenserfaringer, altså erfaringer af tilværelsens ulidelige lethed. Med det moderne samfund skærpes nu netop den almindelige kontingensbevidsthed. Det bliver derfor i stigende grad nødvendigt at få tydet det kontingente, det ubestemte, som noget bestemt. Præcis denne funktion udøver religionen ved hjælp af såkaldte chifreringer eller koderinger. Religionen sætter ord på det ubestemte, der tydes som et resultat af for eksempel Guds handlen. Den religiøse tydning kompenserer altså for kontingens, ikke ved at fjerne den, men ved at skelne mellem immanens og transcendens: Den uomgængelige tilfældighed, som råder immanent, og som afstedkommer urovækkende instabilitet og uberegnelighed, finder sin nødvendighed og stabilitet i en transcendent sfære. Denne skelnen mellem immanent og transcendent, sammenholdt i »Gud«, er fundamentet for religion. Religion handler altså ikke om det transcendent per se, men om både det immanente og det transcendent – den handler om forskellen mellem immanens og transcendens, forskellen mellem fortroligt og fremmed.

I én henseende har overgangen til moderniteten altså styrket religionens status, men i en anden er dens status blevet svækket. Måske på en måde, som truer den i dens grundvold. Samfundets uddifferentiering og dennes problematiske konsekvenser gælder nemlig også religionen: Hvor denne tidligere kunne repræsentere en altomfattende og absolut tydning, da er den i dag tvunget til at lade sig nøje med langt mindre, med en kun partiel og relativ tydning. Religiøse tydninger har altså ikke længere gyldighed i alle forhold. På ikke så få områder, for eksempel når talen drejer sig om økonomi eller videnskab, vil det være malplaceret at inddrage religiøse overbevisninger. Religiøse tydninger har med andre ord ikke længere gyldighed som totaltydninger.

Dette forhold beskriver man som oftest som et resultat af en sækulariseringsproces. Det gør Luhmann også, men hans sækulariseringstese bygger ikke på den oplysningsfilosofiske forestilling om en gradvis rationalisering af den vestlige verden. Religionen er ikke trængt, fordi vi efterhånden er blevet for kloge til at annamme en religiøs tydning. Religionen er derimod kommet i defensiven af socialstrukturelle årsager. Religionens krise kan man derfor genfinde inden for andre sociale om-

Review-artikel

råder, som for eksempel politik og videnskab: Også disse former for udsagn har kun partiel og relativ gyldighed i den moderne verden.

Alligevel er religionens krise større end den krise, der gælder for andre sociale kommunikationssystemer. Det hænger sammen med, at religionen ikke har formået at etablere »tro« som et effektivt, generaliseret kommunikationsmedium på linie med »magt«, »penge« eller »sandhed«. Endvidere har religionen ikke fundet de rette symbiotiske mekanismer. Den har altså ikke evnet at knytte nogle naturlige, organiske behov til sig, som for alle legitimerer og nødvendiggør overgangen til en religiøs form for kommunikation, når det pågældende behov melder sig. Religionens krise i moderniteten hidrører kort sagt fra det faktum, at den ikke på fyldestgørende vis har fundet ud af at artikulere sig prægnant nok: »Gud« er efterhånden blevet et yderst vagt begreb, som selv teologer så vidt muligt undgår; begrebspar som »himmel og helvede«, »frelse og fortabelse«, »godt og ondt«, »her og hisset«, »timeligt og evigt« er forlængst blevet tømt for mening. Det prekære i den forbindelse er, at religiøse udsagn og tydninger dermed ikke længere indeholder nogen form for troværdig information. De anerkendes ikke som almengyldige udsagn, der knytter an ved noget velkendt og sætter dette velkendte i et andet lys. De bliver kort sagt overflødige for alle andre end de få indviede.

Den religiøse semantiks troværdighed kan ifølge Luhmann ikke genskabes. Man kan for eksempel ikke genindføre en religiøst begrundet moralkodeks som alment forpligtende. Men man kan i forlængelse af Nicolaus Cusanus bestemme Gud mere abstrakt og fundamentalt som den forskelssættende magt, der ikke selv ligger under for den satte forskel. Gud kan således defineres som den magt, der uden selv at være hverken god eller ond, immanent eller transcendent, giver mennesket anledning til at skelne mellem godt og ondt, immanens og transcendens. Gud giver stødet til forskelssættelse, og det er efterfølgende op til mennesket selv at orientere sig ved hjælp af de satte forskelle. Det er altså menneskets eget ansvar at udpege og bestemme noget som godt, andet som ondt, noget som immanent, andet som transcendent:

Gud pådutter ikke skabningen bestemte forskelle, og Gud forudbestemmer ikke de autopoietiske processer, men er uundgåeligt nærværende i systemernes tvang til at sætte forskelle under deres selvskabelsesproces. ... Indenfor kristen programmatik er det ifølge Luhmann nærliggende at tolke dette som en frihed, der er skabt af Guds kærlighed. (s. 119 f.)

Gregersen har et originalt og spændende teologisk korrektiv til Luhmanns teologi. Luhmann har måske nok udstyret talen om Gud med en vis mening og plausibilitet, men han har ikke respecificeret den religiøse kommunikationskode. En prædiken skrevet efter Luhmanns homiletiske anvisninger ville således sandsynligvis ikke udmærke sig ved nogen nævneværdig opbyggelighed. I stedet for den god/slet-polarisering, som man tidligere uden held forsøgte at respecificere religionen med, foreslår Gregersen derfor at supplere immanens/transcendens-koden med angst/glæde-polariseringen:

Pointen er, at den religiøse superkodering [altså immanens/transcendens, PGH] er fastholdt som ledende perspektiv, samtidig med at andenkoderingen er bundet til interaktionsnære fænomener som angst og glæde: i kommunikationssystemet religion transformeres disse til hhv. gudsfrygt og taknemmelighed. Angst og glæde inkluderes dermed i det sociale system istedet for at forblive i det egenpsykiske systems mere øjeblikbestemte erfaring af stum smerte eller af oplivende impuls. (s. 121)

Gregersens bidrag indeholder også nogle kritiske bemærkninger, som ikke alle er lige gennemskuelige. Luhmanns overordnede projekt er, hævder Gregersen, forbundet med en vis uklarhed: Luhmanns egentlige anliggende lader sig med lige stor ret fortolke på tre forskellige måder.

Man kan for det første tolke det som forsøget på at udkaste en modernitetsteori. Men som sådan, altså som det moderne samfunds selvrefleksion, er dens anvendelighed begrænset. Den kan i så fald kun benyttes til at beskrive moderne, vestlige samfund. Den kan ikke bruges til beskrivelse af ikke-vestlige eller før-moderne samfund.

Man kan for det andet fortolke Luhmanns anliggende som gående ud på at udkaste en socialfilosofisk teori. Ifølge en sådan tolkning bestræber Luhmann sig primært på at beskrive systemaspektet ved »... alle tiders og kulturers sociale relationer...« (s. 101). Det vil sige, at Luhmanns systembeskrivelse ikke udtømmer det sociale, det sociale

Review-artikel

indeholder andet end systemaspektet, for eksempel et livsverdensaspekt.

Den tredje tolkning hæfter sig ved Luhmanns tese om selvreferentielle systemer og påstår om denne, at den faktisk i sidste instans hviler på en udtalt evolutionistisk metafysik. Ifølge denne tolkning bygger Luhmanns tese på den forudsætning, at selvreferentielle systemer er virkelighedens sidste og mest basale bestanddele, og at samspillet mellem disse lukkede systemer udgør udviklingens drivkraft.

Det er naturligvis problematisk, hvis det er denne sidste og tredje tolkning, som kommer Luhmanns grundintention nærmest. De to første tolkninger stiller Luhmanns anliggende i et forsonende skær, eftersom Luhmanns teori i begge tilfælde indeholder et selvrelativerende moment. Men ifølge den tredje tolkning er Luhmann derimod en metafysiker, som i henseende til absolutistiske prætentioner ikke står tilbage for filosofihistoriens klassiske metafysikere.

Foruden at pege på denne uklarhed fremkommer Gregersen også med en kritik af Luhmanns differentieringstese. Kritikken angår en række af Luhmanns påstande: Det indbyrdes forhold mellem sociale systemer, forholdet mellem det sociale system en bloc og det psykiske en bloc etc. I én variation af kritikken hævder Gregersen, at Luhmann ikke har formået at »... afbalancere uddifferentieringstesens med en tese om delsystemernes indbyrdes forbundethed« (s. 122). Luhmanns forestilling om systemernes reciprokke interpenetration er ikke fyldestgørende. Systemerne kan, hvis de er operativt lukkede i forhold til hinanden, ikke komme til indbyrdes forståelse.

Gregersens indvending mod Luhmanns interpenetrationsbegreb er inspireret af Parsons og Habermas: Det er nødvendigt med en fælles livsverden, for at man kan kommunikere sammen; indbyrdes forståelse forudsætter indfældethed i en og samme kulturelle, historiske og sproglige horisont. Horisonten er alle kommunikationssystemer indfældet i, den er deres fælles ressource. Systemerne er således kun for en overfladisk betragtning skilt ud i forhold til hinanden; ser man ordentligt efter, vil man opdage, at de har rod i den samme jord.

Jeg er ikke sikker på, at indvendingen er ubetinget rigtig. Det er klart, at sociale og psykiske systemer er indfældet i en eller anden form for sproglig og kulturel horisont, en livsverden om man vil. Men det er

et spørgsmål, om denne livsverden er en homogen størrelse, der udgør en enhed. Er vi alle helt opslugt af den samme livsverden og derfor gennemsigtige for hinanden, eller har vi foruden en fælles horisont af sproglig og kulturel karakter også hver vores livsverden, hver vores private og subjektive historie, som gør os gådefulde for hinanden? Er man tilhænger af den førstnævnte anskuelse, må man naturligvis forbavses over, at der overhovedet indtræffer sådan noget som misforståelse og uenighed. Men hvis man hælder til den sidste anskuelse, bliver man tværtimod nødt til at besinde sig på det forunderlige, at forståelse og handlingskoordination trods alt indfinder sig med jævne mellemrum. Men indbyrdes forståelse og koordination af handlinger bliver vel at mærke ikke nødvendigvis et slet og ret umuligt forehavende, som Gregersen, i tilslutning til Parsons og Habermas, lader forstå. Man kan da godt forestille sig, at forskellige sociale og psykiske systemer indretter sig under stadig hensyntagen til hinanden, selv om de er operativt lukkede. Eller sagt med et billedligt – og måske også dårligt – eksempel: Parsons, Habermas og Gregersen hævder, hver på deres måde, at et netværk af HT-busser kun kan virke sammen med S-togssystemet, hvis en HT-bus kan kobles direkte sammen med et S-tog. Men som enhver ved, er det jo ikke tilfældet. Netværket af dieseldrevne, fritbevægelige HT-busser og det elektrisk drevne, skinnebaserede S-togssystem er operativt lukkede i forhold til hinanden, men ikke desto mindre fungerer de to systemer i det store og hele fortrinligt sammen.

Jeg vil lade det være nok med disse betragtninger. Gregersens artikel er skrevet med stor kyndighed, og den kommer godt rundt om emnet.

Den sidste artikel i antologien, jeg kort vil omtale, er skrevet af Jørgen Dalberg-Larsen. Han er rettsociolog og -filosof og introducerer altså Luhmanns retsteoretiske overvejelser. I artiklen beskriver Dalberg-Larsen, hvordan Luhmanns retsopfattelse har ændret sig fra at være instrumental til at være autopoietisk. Hos den tidlige Luhmann, hvor retten defineres som positiv, ses retten som et teknokratisk styringsinstrument:

Review-artikel

Den positive ret bliver altså et vigtigt middel til at sikre, at folks forventninger og adfærd kan ændres i takt med, at samfundet forandres, og der opstår nye typer af problemer at forholde sig til. (s. 130)

Om den sene Luhmann hedder det:

Den autopoietiske Luhmann understreger heroverfor, at retten lige fra det moderne funktionelt differentierede samfunds første fremkomst har taget form som et lukket socialt subsystem, der har en vigtig generel opgave at udføre, og at retten fremfor alt må sikre ro til at udføre denne opgave. (s. 134)

Ifølge den sene Luhmann må man ikke underkaste retten politisk motiverede mål. Den skal arbejde ud fra sin egen kommunikationskode.

Dalberg-Larsen kritiserer Luhmann på en række punkter. Luhmann er for eksempel for reduktionistisk i sin tilgang til retten, rettens kommunikationskode kan ikke bestemmes så restriktivt, som Luhmann gør det: Retlig kommunikation handler ikke kun om ret/uret, men lige så ofte om gyldig/ugyldig og rimelig/urimelig. Endvidere kalder Luhmanns definition af retten som et lukket socialsystem på en modifikation. Alle indvendinger til trods konkluderer Dalberg-Larsen – og da jeg helt kan tilslutte mig disse ord som kendetegnende ikke bare for Luhmanns retsteorier, men for hans tænkning *grosso modo*, vil jeg gøre dem til de sidste:

Luhmann har sit særkende derved, at han med en helt utrolig skarpsindighed forfølger sine ideer til deres yderste konsekvens uden at bekymre sig om, at han herved fjerner sig afgørende fra både common sense og en normal juridisk retsopfattelse. Og jeg tror, at det er opfattelsen af Luhmann som en helt bemærkelsesværdig konsekvent og konsistent tænkner, der vil blive stående, og at han i den rolle vil være en konstant udfordring til debat og kritik. (s. 146)

Povl Götke

Kandidatstipendiat, cand. theol.

Institut for Etik og Religionsfilosofi

Aarhus Universitet