

# Niklas Luhmann sau dincolo de umanism

*Ciprian BOGDAN*

**Keywords:** *humanism, difference, identity, autopoietic system, complexity, meaning.*

## **Abstract**

### **Niklas Luhmann or Beyond Humanism**

*The sociologist Niklas Luhmann overcomes, in the best tradition of German speculation, the strict frameworks of his discipline adventuring himself in an ambitious project of remaking the vocabulary of Western thought. This article tries to give a compressed and inevitably simplified image of this considerable effort to change the language of classical humanism in order to adapt it to the complexity of modern society. One of the fundamental assumptions of Luhmann's theory is that identity represents only the result of a difference, namely of „drawing a distinction“ (George Spencer Brown): identity comes out only through the difference between identity and difference. Having this background, Luhmann wants to eliminate or rethink the entire network of concepts surrounding human identity: from the old distinction between reason, will, sentiment or the more modern idea of a multiple self (oscilating relentlessly between personal and social identity) to the the problem of consciousness, meaning or (inner) language. Moreover, Luhmann does not hesitate to expose himself to critics (abundant and harsh in Germany) concerning the so-called anti-humanist content of his writings which are determined by his trenchant claim that we must renounce the concept of man in favour of a more subtle terminology (the old concept of man covers, in fact, more systems which cannot be reduced to a unity: the body or the organic system, the brain and, finally, consciousness or the psychic system). The next step is to give up the classical view of a society imagined as being a whole composed of parts (humans): society is, in fact, an autonomous system based on communication, the same way as consciousness represents a system producing mental thoughts. The two systems (social and psychic) are inaccessible to each other, neither of them can describe the content of the other.*

### **Neoconservatorul Luhmann?**

La investirea sa în 1968 ca profesor al nou înființatei universității germane din Bielefeld, sociologul Niklas Luhmann a fost întrebat în legătură cu programul de cercetare pe care dorește să-l dezvolte. Răspunsul său ironic-îndrăzneț a fost: „o teorie a societății. Durata: 30 de ani. Costuri: niciunul“<sup>1</sup>. În 1997 Luhmann este autorul unei neverosimile producții de 50 de cărți și peste 300 de articole menită să constituie, în numele promisiunii făcute la începutul carierei sale, macroperspectivei unei teorii a societății.

---

<sup>1</sup> Jacobi 2001, p. 1.

Aflat în anii '60 într-un relativ con de umbră, Luhmann câștigă în vizibilitate în anii '70 cu ajutorul mult mai cunoscutului Jürgen Habermas care îl provoacă, în buna tradiție cavalerescă, la un duel teoretic. Rezultatul confruntării este o carte consistentă scrisă de doi autori de anvergură perfect incompatibili: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? (Teoria societății sau social-tehnologie?)*. Luhmann este nevoit, în urma acestui duel, să poarte stigmatul de „neoconservator“, deloc măgulitor pentru acești ani care mai respirau aerul revoltelor studentești din '68. Conform stângii intelectuale, Luhmann legitimează prin sistemul său anti-emancipator, anti-normativist, anti-umanist starea de lucruri existentă. Luhmann ripostează afirmând că discursul adversarilor săi este depășit de complexitatea societății actuale marcată de diferențierea funcțională a sistemelor. De aceea, utilizarea unor categorii specifice sistemului politic (de tipul stânga/dreapta, revoluționar/conservator) în sistemul științei reprezintă simptomul perfect al defazării acestor teorii în raport cu modificările structurale produse în sânul societății<sup>1</sup>.

În anii '80 Luhmann câștigă însă teren pe fondul notorietății tot mai mari a textelor poststructuraliștilor francezi (Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze etc.) cu care împărtășește anumite presupoziii teoretice<sup>2</sup>. În 1984 apare lucrarea *Soziale Systeme (Sisteme sociale)*, care introduce în edificiul său teoretic conceptul de „*autopoiesis*“ marcând, astfel, o schimbare de paradigmă în teoria sistemelor. În anii '90 Luhmann are (alături de rivalul Habermas) statutul unui clasic în viață. În 1997 este publicată și capodopera sa *Die Gesellschaft der Gesellschaft (Societatea societății)*. Moare un an mai târziu.

### Sisteme psihice și indivizi

Tematica fundamentală a scrierilor lui Luhmann este reprezentată de problema „*complexității*“ sociale prin care se înțelege faptul „că există tot timpul mai multe posibilități decât pot fi actualizate“<sup>3</sup>. Dar excesul de posibilități determină, în același timp, apariția „*contingenței*“: posibilitățile anumitor experiențe și acțiuni din „*orizont*“ sunt posibilități care pot să devină și altceva decât ceea ce par deocamdată. Nu mai există, în acest fel, certitudinea efectelor așteptate (așa cum ne promitea ontologia societății tradiționale), prin urmare, acceptarea „*riscurilor*“ devine o necesitate<sup>4</sup>. Pe fondul acestei complexități, problema cu care se confruntă un sociolog este, deloc surprinzător, modul de „*selecție*“ a posibilităților excedentare.

Dar aici intervine un alt concept fundamental elaborat de timpuriu pe baza unor indicații oferite de fenomenologia husserliană, conceptul de „*sens*“<sup>5</sup>. Acesta „nu este un eveniment selectiv, ci o relație selectivă între sistem și lume – deși nici aceasta nu

<sup>1</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 402.

<sup>2</sup> Luhmann, în directă opoziție cu Habermas și cu cea mai mare parte a tradiției filosofice dar în acord cu *trend*-ul poststructuralist, focalizează atenția asupra diferenței în dauna identității: este necesară o diferențiere prealabilă (de pildă, cea dintre identitate și diferență) pentru a face posibilă discuția asupra identității. Horster 1997, p. 69: acesta îl consideră pe Luhmann un „teoretician al diferenței“ în linia lui Heidegger, Saussure, Derrida sau Baudrillard.

<sup>3</sup> Luhmann 1990, p. 26.

<sup>4</sup> Luhmann 1990, p. 26.

<sup>5</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 30.

este o caracterizare adecvată. Mai degrabă, ceea ce este special în cazul procesării cu sens sau pe baza sensului a experienței este că el face posibil *atât* reducerea, *cât* și păstrarea complexității<sup>1</sup>. Această manieră de a defini sensul conține o distanțare de optica subiectiv-psihiologică de tip weberian: sensul nu mai constituie ceva atașat unei acțiuni individuale, ci o strategie specifică condițiilor de înaltă complexitate acoperind *unitatea diferenței* dintre ceea ce este actualizat pe moment, datorită focalizării, și orizontul de posibilități din fundal<sup>2</sup> (astfel, focalizarea pe titlul unei cărți într-o librărie este însoțită de conștiința unui orizont de alte posibile titluri care pot fi ulterior accesate). Dar sensul, așa cum vom vedea, nu este specific doar sistemelor psihice fiind prezent și în cazul sistemelor sociale<sup>3</sup>.

Dar pentru a avansa în defrișarea acestor probleme, ar trebui lămurită semnificația „sistemului”? În opinia lui Luhmann, tradiția a definit sistemul ca un *întreg* care cuprinde în perimetrul său anumite *părți*, rezultatul fiind un paradox: sistemul este simultan întregul părților și ceva care transcende aceste părți. Dacă sistemul e compus din părți cum poate fi acesta mai mult decât suma părților sale?<sup>4</sup> Această aporie se naște, crede Luhmann, pe fondul distincției „parte/întreg” cu care operează discursul tradițional. De aceea, soluția menită să dizolve paradoxul este introducerea unei alte distincții conceptuale, cea dintre „sistem” și „mediu înconjurător” (*Umwelt*)<sup>5</sup>. Efectul acestei corecții este că sistemul nu se mai lasă definit prin integrarea cantitativă a părților sale (subsistemele), sistemul însuși devenind, pentru aceste părți, doar un mediu înconjurător (orizont de posibilități)<sup>6</sup>.

Cum era de așteptat, teoria sistemelor (în versiunea lui Luhmann) nu are o evoluție lipsită de anumite sincope. Teoria cunoaște, odată cu textul *Sisteme sociale* din 1984, o mutație importantă ca urmare a introducerii conceptului de *autopoiesis* importat din teoria biologică a lui Humberto Maturana și Francisco Varela. Aceștia au încercat adaptarea vechiului concept grec de autopoiesis la rigorile dezbaterii teoretice contemporane profitând de semantica acestuia care pare să ofere un suport consistent pentru o explicație „constructivistă” a modului de funcționare al sistemelor vii. Autopoiesis înseamnă, *stricto sensu*, autoproducere/autogenerare. O comparație ar putea lămuri mai bine conotațiile (inclusiv estetice) ale conceptului. Astfel, dacă în greaca veche „*praktikos*” desemnează acțiunea de punere în valoare a unui obiect (de pildă, a utiliza un anumit instrument), „*poietikos*” indică acțiunea însăși de formare

<sup>1</sup> Luhmann 1990, p. 27.

<sup>2</sup> Habermas, Luhmann 1971, pp. 12-13.

<sup>3</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 29. Sensul nu trebuie în niciun caz imaginat ca sursă miraculoasă de energie, substrat psiho-fizic sau cauză primară. Habermas, Luhmann 1971, p. 28.

<sup>4</sup> Luhmann 1984, p. 20.

<sup>5</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 18-20: în sens strict, teoria sistemelor apare în anii '30 și corespunde înnoirii științifice produse de critica adusă de biologie la fizica newtoniană. Biologia încearcă să dinamizeze fizica introducând concepte noi, vitaliste: „creație”, „forță vitală” etc. Dar schimbarea majoră s-a produs o dată cu trecerea de la analiza „elementelor” singulare la cea a „sistemului” descris în mod revoluționar în sensul de produs al relațiilor dintre elemente. Autorul acestei schimbări este zoofiziologul Ludwig von Bertalanffy.

<sup>6</sup> Luhmann, 1984, p. 22. Această teorie permite rafinarea atenției întrucât teoreticianul nu mai este furat de imaginea unui întreg monolitic constituit din părți pentru a valoriza, în schimb, fiecare parte devenită subsistem. Luhmann 1984, p. 23.

sau producere a obiectului (a face o vioară etc.)<sup>1</sup>. Dar Maturana și Varela extind conceptul mult dincolo de limitele stabilite de tradiție. Ei definesc un „sistem autopoietic“ ca fiind organizat sub forma unei „rețele“ de procese de producție (transformare și distrugere) a părților componente (elemente), rețea care produce, în fapt, aceste elemente<sup>2</sup>. De aici rezultă două trăsături importante: rețeaua, *pe de o parte*, generează din nou, pe baza interacțiunilor și transformărilor continue, rețeaua însăși iar, *pe de altă parte*, rețeaua reprezintă o unitate concretă într-un spațiu<sup>3</sup>. Sistemele autopoietice se prezintă, astfel, ca niște entități bazate pe o anumită „organizare“ („operații“) prin care e indicată unitatea proceselor de producție circulare a componentelor sistemului și, totodată, pe o „structură“ desemnând relațiile concrete dintre părțile componente. Sistemele autopoietice nu pot să-și schimbe organizarea, ci doar structura<sup>4</sup>. Prin urmare, autopoiesis-ul implică existența unor sisteme „închise operațional“ (ca organizare), „autoreferențiale“ (prelucrează impresiile venite din mediu conform propriilor operații) și „recursive“ (reproducerea care folosește produsele și rezultatele operațiilor sale ca fundament pentru alte operații)<sup>5</sup>. Deși sistemele sunt închise operațional, ele sunt concomitent „deschise“ prin raportarea constantă la un mediu înconjurător și prin „cuplarea structurală“ cu alte sisteme<sup>6</sup>. Miza acestei construcții teoretice abstracte este, printre altele, aceea de demonstra că ființele vii nu se mai află în postura tradițională de a reflecta o realitate obiectivă, ci sunt sisteme care construiesc realitatea conform cerințelor propriilor operații (experimentele au arătat, în acest sens, că organele vizuale ale ființelor vii operează cu palete mai sărace sau mai bogate de culori construind realitatea în mod diferit<sup>7</sup>).

Luhmann, în schimb, încearcă adaptarea conceptului de autopoiesis la standardele sociologiei, fapt care determină o nouă tipologie a sistemelor autopoietice: avem, în acest fel, „sisteme vii“ (celule, creiere, organisme); „sisteme psihice“ (mintea umană, conștiința); „sisteme sociale“ (societate, organizații, interacțiuni). De reținut, însă, faptul că doar ultimele două sisteme gestionează complexitatea prin intermediul sensului (reduc și păstrează complexitatea)<sup>8</sup>.

În vederea unei clarificări mai exacte a relației de bază dintre sistem/mediu înconjurător sunt necesare, însă, câteva lămuriri suplimentare. Luhmann cuplează, într-o sinteză cam exotica pentru standardele academice uzuale, fenomenologia husserliană (mai ales problema înțelegerii sensului), biologia constructivistă *via* Maturana și Varela (cu conceptul de autopoiesis) dar și matematica britanicului George Spencer Brown. Luhmann reține din gândirea lui Spencer Brown faptul că înțelegerea înseamnă, în primul rând, „a trasa o distincție“ (*draw a distinction*)<sup>9</sup>. Gândirea devine, astfel, posibilă nu atât pe fondul unei unități/identități prelabile, cât printr-o *diferență* care produce o opoziție (conceptul identității, spre exemplu, nu este

<sup>1</sup> Horster 1997, pp. 60-61.

<sup>2</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 48.

<sup>3</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 48.

<sup>4</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 49.

<sup>5</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 50.

<sup>6</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 51.

<sup>7</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 52-54.

<sup>8</sup> Luhmann 1990, p. 2.

<sup>9</sup> Luhmann 1992, p. 77.

inteligibil în lipsa conceptului de diferență; pentru a exista identitate trebuie, în prealabil, trasată diferența dintre identitate și diferență). Spencer Brown operează cu doi termeni de bază: „distanție” și „indicație” (*indication*). Distanția prin care apare un cuplu de concepte opozitive înseamnă, totodată, faptul că actualizarea/focalizarea nu poate fi simultan pe ambele concepte putând să fie indicat doar unul din conceptele create prin distanția inițială (în cazul distanției bărbat/femeie, deși părțile sunt date simultan, pe moment poate fi indicată doar una dintre acestea: conceptul de bărbat sau cel de femeie, niciodată ambele)<sup>1</sup>. „Observația” reprezintă indicarea momentană a uneia dintre părțile produse de distanție (pentru a rămâne la exemplul deja evocat: observ acum termenul de bărbat apoi pe cel de femeie)<sup>2</sup>. Imposibilitatea de a observa simultan unitatea diferenței este determinată de faptul că observația poate vedea doar ceea ce vede cu ajutorul distanției, nu poate vedea ceea ce, cu această distanție, nu poate vedea. Mai clar: observația este posibilă deoarece distanția însăși este o „pată oarbă” (*blinde Fleck, blind spot*). Distanția însăși este invizibilă, ceea ce vedem pe moment este una dintre părțile diferenței nu diferența însăși<sup>3</sup>. În plus, distanția produce și un „spațiu nemarcat” (*unmarked space*): focalizarea pe una dintre părțile distanției determină transformarea celeilalte părți într-un spațiu nemarcat. Ulterior, partea omisă a distanției poate fi, la rândul său, actualizată devenind, astfel, un spațiu marcat, în timp ce partea opusă se transformă acum în spațiu nemarcat<sup>4</sup>. Spencer Brown își consolidează teoria printr-un alt concept care se mulează perfect pe autoreferențialitatea sistemelor autopoietice: este vorba de „re-intrare” (*re-entry*). Prin acesta e desemnat procesul re-intrării formei în forma însăși. În distanția de bază sistem/mediu înconjurător re-intrarea trimite la faptul că distanția este o operație a sistemului însuși care revine, apoi, în sistem<sup>5</sup>. Mediul înconjurător nu este exterior sistemului, ci apare doar prin distanția operată de sistem. Prin urmare, diferența dintre „referință internă” (*Selbstreferenz*) și „referință externă” (*Fremdreferenz*), care o continuă pe cea dintre sistem/mediu înconjurător, reprezintă, în fapt, o diferență posibilă doar ca urmare a constituției autoreferențiale a sistemului. Efectul acestor raționamente se traduce în necesitatea de a accepta „paradoxul” ca inerent oricărei operații: distanția dintre sistem (interior)/mediu înconjurător (exterior) este posibilă doar în sistem<sup>6</sup>. Pentru a complica și mai mult lucrurile: acceptarea paradoxului echivalează cu trecerea gândirii (în „constructivismul radical”) de la „observația de gradul întâi” (*first-order observation*) la „observația de gradul al doilea” (*second-order observation*)<sup>7</sup>. Gândirea tradițională (ontologia) operează cu observația de gradul întâi. Aceasta reușește neutralizarea (mai degrabă, invizibilizarea) paradoxului întrucât distanția corespunde nu atât unui sistem care

<sup>1</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 96-97.

<sup>2</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 97.

<sup>3</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 99-100.

<sup>4</sup> Baecker 2001, pp. 68-69.

<sup>5</sup> Luhmann 1997/a, p. 183.

<sup>6</sup> Luhmann 1997/a, pp. 181-182.

<sup>7</sup> Luhmann 1992, pp. 156-157.

construiește realitatea, cât unei realități în sine (gândirea și ființa sunt corespondente) acoperind statutul unui observator extern absolut (Dumnezeu, Ființa etc.)<sup>1</sup>.

Să revenim, însă, la problema sistemelor psihice. Un prim contact cu teoria sistemelor declanșează, aproape invariabil, un anumit șoc, aceasta pe fondul eliminării oricărui tip de referință (în afara celui negativ) la tema preferată a gândirii clasice, *omul*. Tradiția umanistă s-a dovedit incapabilă să gestioneze complexitatea din spatele acestei probleme. Mai clar, pentru Luhmann nu există o unitate autopoietică a sistemelor care compun ființa umană: conștiința (sistemul psihic), creierul (sistemul nervos) și organismul (sistemul biologic) sunt sisteme autonome. *Conștiința* este eliberată, în acest fel, de premisa de substanțialitate sau transcendentalitate (ambele simbolizând, în fapt, strategii de reducere a contingenței prin intermediul unui fundament nechestionabil) devenind un mod de operare al sistemului psihic având ca element de bază „*reprezentarea*“ (*Vorstellung*)<sup>2</sup>. Conștiința desemnează, astfel, un sistem autopoietic care produce gânduri (reprezentări) prin alte gânduri și pentru care tot restul este un mediu înconjurător producând „zgomot de fond“ sau „iritabilitate“. Închiderea operativă a sistemului autopoietic îl obligă pe Luhmann să constate că *limbajul* nu are forța de a smulge conștiința aruncând-o în lume (Heidegger) sau în intersubiectivitate (Habermas). Cu toate acestea, Luhmann realizează un compromis sugerând existența unei conștiințe care ar opera prin intermediul unor „cuvinte-percepții fluctuante“ (*fluktuirenden Wortwahrnehmungen*) actualizându-se în prezent și dispărând, apoi, în orizontul de posibilități al sistemului autopoietic al conștiinței (Luhmann face trimitere, în acest caz, la „fluxul conștiinței“ al lui William James, dar se mai poate aminti, pentru o ilustrare și mai clară, romanul lui James Joyce, *Ulise*, elaborat ca o descriere a fluxului sacadat de cuvinte-percepții care străbat conștiința lui Leopold Bloom de-a lungul unei zile din viața acestuia)<sup>3</sup>.

Sociologul german redefinește, totodată, și problema afectivității umane. Astfel, „sentimentul“ nu mai acoperă o legătură puternic subiectivă cu ființe sau lucruri din afară, ci un proces intern de adaptare la împliniri sau dezamăgiri<sup>4</sup>. Dacă afectivitatea ocupă un loc marginal în construcția ironic-metalică a teoriei sistemelor, „*reflecția*“,

<sup>1</sup> Luhmann 1992, p. 106; Luhmann 1997/a, p. 181. Mai trebuie spus că observația de gradul al doilea reprezintă observații ale observațiilor ale unui alt observator sau ale aceluiași observator. Această definiție amănunțită implică, la o privire mai atentă, asumarea contingenței ca principiu constitutiv întrucât are ca premisă ideea că fiecare observator nu vede decât ceea ce vede, diferența însăși îi scapă. Prin urmare, dimensiunea latentă a diferenței poate fi observată de un alt observator sau de același observator dar într-un moment ulterior observației (un exemplu la îndemână pentru a descrie această situație ar fi maniera în care un psihoterapeut poate să observe anumite determinări latente ale observațiilor pacientului, cum ar fi, de pildă, semnificația anumitor evenimente din copilărie care acestuia îi scapă). Luhmann 1992, p. 100.

<sup>2</sup> Luhmann 1984, p. 355. Edmund Husserl reprezintă, datorită efortului de a dinamiza prin temporalitate regimul conștiinței transcendente, una din referințele filosofice preferate ale lui Luhmann. Luhmann 1984, p. 356.

<sup>3</sup> Luhmann 1998/b, p. 32.

<sup>4</sup> Luhmann 1984, p. 363. Luhmann precizează, în acest sens, că sistemul psihic operează reducerea complexității prin „așteptări“ (*Erwartungen*) care se pot împlini sau nu și, totodată, prin „pretenții“ (*Ansprüchen*). Trecerea de la așteptări la pretenții determină creșterea nivelului sentimentelor. Societatea modernă este amenințată de emoționalitate datorită faptului că pretențiile nu mai sunt rutinizate (lipsește mijloacele prin care societatea să integreze indivizii cu ajutorul unei morale unice) pentru a reduce contingenta și, astfel, spectrul posibilelor dezamăgiri. Luhmann 1984, pp. 363-365.

în schimb, își conservă parțial vechiul statut. Ea este interpretată, în tradiția deschisă de idealismul german, în cadrele *conștiinței de sine* și, prin urmare, ale *identității*. Reflecția reprezintă o observare de sine a sistemului psihic (dar și social)<sup>1</sup>, fără a fi totuși echivalată cu o metaoperație a sistemului, ea este înțeleasă, ceva mai modest, ca una din operațiile conștiinței actualizată la un moment dat și care permite conștiinței tematizarea închiderii sale operaționale în raport cu mediul înconjurător<sup>2</sup>. Identitatea reprezintă, în acest context, o prelungire a reflecției fiind înțeleasă ca descriere de sine a sistemului psihic (și social)<sup>3</sup> și, deci, ca o tehnică compensativă pentru excesul de complexitate/contingență<sup>4</sup>. Dar identitatea, trebuie subliniat, nu este un lucru sau sistemul însuși, ci o operație a sistemului prin care el își conștientizează sau tematizează *diferența* în raport cu mediul înconjurător<sup>5</sup> (atunci când copilul își exprimă identitatea spunând „eu“, el se diferențiază, așa cum arată psihologia dezvoltării, în raport cu persoanele semnificative din viața lui, de regulă părinții<sup>6</sup>). Prin urmare, identitatea se prezintă ca o operație între multe altele fiind debarasată, în acest fel, de orice conotații metaoperative care să-i permită supravegherea celorlalte operații ale sistemului (așa cum este cazul aceluia „eu gândesc“ de tip kantian însoțind toate reprezentările)<sup>7</sup>. „*Individualitatea*“ sistemului psihic acoperă, în schimb, chiar autopoiesis-ul sau închiderea circulară/autoreferențială a sistemului psihic care cuprinde întregul circuit al operațiilor performate în conștiință<sup>8</sup>.

Sistemul psihic se raportează, de altfel, și la sistemul nervos ca la un mediu înconjurător. Conștiința nu are acces la operațiile creierului la fel cum acesta nu poate pătrunde în conștiință. Nu există, prin urmare, un „între“ al conștiinței și creierului<sup>9</sup>, acestea sunt mai degrabă două sisteme cuplate structural care se influențează prin iritare reciprocă. În timp ce sistemul nervos, ca sistem viu, operează silențios în direcția observării de sine a organismului fiind capabil să discrimineze doar stări interne organismului, sistemul psihic operează prin intermediul sensului fapt care-i permite raportarea la un mediu înconjurător (în speță, sistemul nervos)<sup>10</sup>. Conștiința externalizează, pe acest fundal, interioritatea corpului transformând realitatea corporală într-un obiect al conștiinței<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Luhmann 1984, p. 372.

<sup>2</sup> Luhmann 1984, p. 357.

<sup>3</sup> Luhmann 1984, p. 373.

<sup>4</sup> Luhmann 1981, p. 203.

<sup>5</sup> Luhmann 1981, p. 203.

<sup>6</sup> Horster 1997, pp. 87-88.

<sup>7</sup> În unele formulări Luhmann pare totuși să se apropie de Kant. El admite că „reflecția“ sau „relația cu sine“ exprimată în identitatea sistemului (identitate prinsă în concepte ca „lume“, „eu“, „regat“, „națiune“ sau „partid“ etc.) însoțește, ca o trimitere implicită, operațiile sistemului. Dar Luhmann se distanțează față de Kant pe fondul temporalizării conștiinței transcendente realizată de fenomenologie: (1) identitatea este o operație actualizată temporar (chiar dacă rămâne în orizontul imediat al sistemului ca referință privilegiată) volatilizându-se în următorul moment pentru a lăsa locul altor operații; (2) identitatea nu poate, datorită complexității, să gestioneze suveran întreaga realitate a structurilor și proceselor sistemului așa cum reușea unitatea apercipției transcendente de tip kantian. Luhmann 2000, p. 43.

<sup>8</sup> Luhmann 1984, pp. 359-361.

<sup>9</sup> Luhmann 1998/b, pp. 23-24.

<sup>10</sup> Luhmann 1984, p. 357.

<sup>11</sup> Luhmann 1998/b, pp. 19-20.

Având în vedere circularitatea autopoietică a conștiinței și relația dintre sistemul psihic și cel nervos, Luhmann dezvoltă o perspectivă asupra *morții* consistentă cu aceste premise dar neobișnuită pentru cadrele de înțelegere ale simțului comun, astfel, moartea ar putea fi reprezentată doar ca sfârșit al propriei vieți (sistemul nervos, corpul) dar nu și al propriei conștiințe<sup>1</sup>. Motivul? Nu există în autopoiesis-ul conștiinței un element care să nu implice viitorul pentru că un astfel de element ar opri procesul autopoietic. Orice sfârșit (gândul morții) este unul în conștiință reproducând practic conștiința prin accesarea altor gânduri. În concluzie, conștiința nu poate atinge un sfârșit (sau muri), ea pur și simplu încetează<sup>2</sup>.

Dar Luhmann suplimentează structura sa conceptuală și cu o complexă viziune istorico-evolutivă. Ca principiu metodologic, trebuie reținut faptul că teoria sistemelor renunță la poziția observatorului extern (ontologia delega, de regulă, această postură lui Dumnezeu, mai târziu subiectului transcendent) asumând, în schimb, caracterul parțial și contingent (acea pată oarbă inerentă oricărei observații) al fiecărui observator. Teoria sistemelor are ca presupuziție de bază faptul că nu ea este decât o construcție teoretică între multe altele, nicidecum o oglindire a unui adevăr de tip obiectiv.

Luhmann detectează, înainte de toate, două distincții fundamentale cu care operează *modernitatea* în încercarea sa de a tematiza „*individul*“: este vorba de distincția „*subiect transcendent/subiect empiric*“, respectiv, „*identitate personală/identitate socială*“. Să ne focalizăm, deocamdată, pe prima dintre ele.

Luhmann înțelege prin *modernitate* un concept acoperind schimbările structurale ale societății care explodează (după o lungă acumulare) în secolul al XVIII-lea (mai ales a doua parte a acestuia) marcând trecerea de la o „*societate stratificată*“ la una „*diferențiată funcțională*“ în sisteme sociale. Pe acest fundal, termenul de *individ* este înțeles ca efect al unei „*semantici*“ oglindind (mai mult sau mai puțin fidel) „*structura*“ societății<sup>3</sup>. Până în secolul al XVIII-lea, crede Luhmann, *individul* a desemnat mai ales regimul obiectelor care compun universul (fiecare obiect este indivizibil). *Individul* în sens de persoană reprezintă un caz special în arhitectura universului având ca miez indestructibilitatea și simplitatea sufletului<sup>4</sup>. Termenii de comparație ai individului uman sunt animalele și îngerii<sup>5</sup>. La acestea se adaugă faptul că în secolul al XVII-lea „*individualitatea individului*“ nu e considerată a fi dependentă de o calitate specială care ar presupune diferențierea în raport cu alte calități, plus faptul, de mare importanță pentru Luhmann, că această individualitate nu este dependentă de ceva extern: *individul* este autoreferențial<sup>6</sup>. Celebrul „*principium individuationis*“ nu este altceva decât autoreferențialitatea ființei exprimată în

<sup>1</sup> Luhmann 1984, p. 374.

<sup>2</sup> Luhmann 1984, pp. 374-375.

<sup>3</sup> Structura sistemului desemnează modul de operare al acestuia, pe când semantica trimite la ideile sau conceptele având rolul de a descrie sistemul. Luhmann înțelege raportul dintre structură și semantică în termenii unei interdependențe circulare (poziție similară cu cea a lui Weber care are în vedere relația dintre bază și suprastructură). Horster 1997, p. 110, p. 171

<sup>4</sup> Horster 1997, pp. 348-349.

<sup>5</sup> Horster 1997, p. 350.

<sup>6</sup> Luhmann 1990, pp. 108-109.



„iubirea de sine“, această iubire având ca fundament identitatea sau *unitatea* sinelui cu el însuși (monadele lui Leibniz ilustrează perfect această idee)<sup>1</sup>.

În secolul al XVIII-lea individul continuă să reprezinte o unitate. În schimb, încep să-și facă apariția semnele unei schimbări semantice exprimată în necesitatea ca individul să-și articuleze autoreferențialitatea ca identitate și diferență<sup>2</sup>. Luhmann vede aici sursa apariției a două tipuri de individualism: unul „*economic*“ în care individualizarea are loc prin medierea proprietății și succesului economic (acest individualism are un impact relativ modest asupra individualismului modern)<sup>3</sup>; și celălalt „*estic*“ care determină, printre altele, o mutare a judecății din regimul rațiunii în cel al inimii și care, ceva mai târziu, explodează în cultul romantic al artistului și geniului (această ramificație reprezintă, conform lui Luhmann, sursa cea mai importantă a individualismului modern)<sup>4</sup>. În mod interesant, Luhmann interpretează apariția celor două accepțiuni ale individualismului ca forme prin care secolele XVII-lea și mai ales XVIII-lea încearcă să umple golul „*plictiseli*“ (aceasta e considerată a fi alături de *subiect* a doua mare descoperire a secolului al XVII-lea) înțelegând ca formă, prin excelență, a circularității autopoeitice: subiectul muncește sau admiră opere de artă pentru a scăpa de infinitul stării de plictis<sup>5</sup>.

Semantica subiectului/individului se schimbă, însă, radical pe fondul a două evenimente de la sfârșitul secolului al XVIII-lea: *Revoluția franceză* care introduce necesitatea recunoașterii universale a libertății, proprietății etc. și *filosofia kantiană* care face posibilă apariția distincției, fundamentale pentru gândirea modernă, dintre transcendentă și empirică. Rezultatul acestei distincții este faptul că „individul (nu doar mintea carteziană) a apărut ca un subiect, ca subiect al lumii. Experimentând lumea, individul putea să pretindă a avea o sursă transcendentă de certitudine în interiorul său. El putea începe să se realizeze pe sine realizând lumea în interiorul său“<sup>6</sup>. Subiectul se prezintă, astfel, sub paradoxul unei entități definite simultan ca întreg și ca parte a acestuia: în postura sa de subiect transcendentă, omul are la bază un principiu universal; în ipostaza sa de subiect empiric, el acumulează, în schimb, particularitate și unicitate<sup>7</sup>.

Dar paradoxul revine, crede Luhmann, și la nivelul unei alte distincții specific moderne, cea dintre „*educație*“ și „*cultivare*“ (*Bildung*)<sup>8</sup>. Problema care trebuie

<sup>1</sup> Luhmann 1998/a, p. 177.

<sup>2</sup> Luhmann 1998/a, p. 194.

<sup>3</sup> Luhmann 1998/a, p. 196, p. 198.

<sup>4</sup> Luhmann 1998/a, p. 200, p. 204.

<sup>5</sup> Luhmann 1990, pp. 117-118.

<sup>6</sup> Luhmann 1990, p. 111.

<sup>7</sup> Sociologul observă că există, în fapt, două reacții semantice la schimbările structurale ale societății moderne: în paralel cu subiectivismul de tip transcendentă inițiat de Kant apare și conceptul de „populație“ (compusă din indivizi) determinând cercetări demografice, evoluționiste și eugenice (modelul de individ a acestei a doua alternative este cel care, în semantica darwinismului, rezistă cel mai bine la presiunea selecției operată de evoluție). Luhmann 1997/a, p. 1035.

<sup>8</sup> Luhmann consideră educația modernă ca fiind marcată de un paradox datorat presiunii asupra individului de a fi autentic și, pe de altă parte, a constrângerii de a nivela indivizii în numele idealului democratic. Soluția este conceperea educației pornind de la premisa înțelegerii indivizilor ca sisteme autopoeitice (conștiința) care prelucrează informațiile conform nevoilor specifice propriului sistem. Horster 1997, pp. 188-189.

rezolvată, în acest caz, este înțelegerea modului în care eul absolut poate să devină un eu empiric. Cum poate întrupa acesta o formă de viață individuală din moment ce este reprezentantul unui principiu universal? Soluția este oferită chiar de Iluminism<sup>1</sup> (și pe această filieră, de Kant iar, apoi, de cea mai mare parte a modernității) prin intermediul *temporalității*. Astfel, diferența temporală implică faptul că ceea ce ar trebui să fie „*simultan*“ este, mai degrabă, „*succesiv*“. Subiectul finit (empiric) tinde, prin educație sau emancipare, spre infinit (transcendental), un infinit imaginat fie ca idee sau scop dintr-o stare viitoare (iluministii, de pildă, care întrezăreau, plini de optimism, o umanitate integral rațională), fie ca nostalgie după o lume iremediabil pierdută (romanticii care deplâneau pierderea Greciei antice)<sup>2</sup>.

Subiectul kantian determină, prin urmare, efecte contradictorii. Bizareria acestui individ universal (liber și egal) este faptul că el radicalizează autoreferențialitatea: „Dacă subiectul (transcendental), spune Luhmann, este astfel înțeles încât el depinde doar de el însuși, atunci problema lui a-fi-în-lume (*In-der-Welt-Seins*) se transformă în cea a lui a-fi-în-sine-însuși (*In-sich-selbst-Seins*)“<sup>3</sup>. Dar, concomitent, același subiect maschează paradoxul încercând să ofere o ultimă soluție la problema circularității autopoeitice a conștiinței: distincția transcendental/empiric nu reprezintă o diferență operată de sistemul psihic pentru a reduce și păstra complexitatea, cât o realitate plasată în subiectul însuși ca temei ultim al cunoașterii.

În lectura lui Luhmann, filosofia modernă post-kantiană se mișcă în același orizont de ambiguitate. Hegel, de pildă, istoricizează conceptele kantiene dar încearcă, pe de altă parte, să se asigure de caracterul absolut al propriei construcții filosofice (Hegel rămâne, astfel, în linia ontologiei tradiționale). Luhmann se distanțează și de soluția hegeliană (și a unei părți a idealismului și romantismului german) care încearcă să răspundă problemei complexității prin paradoxul unei identități a identității și diferenței (acea sinteză care înglobează generos jocul tezei și antitezei) optând, în schimb, pentru formula unei diferențe a identității și diferenței. Tocmai de aceea, pentru Luhmann, „individualitatea identității“ se manifestă „nu tautologic (eu sunt ceea ce sunt), cât prin dizolvarea unui paradox (eu sunt cel ce nu sunt)“<sup>4</sup>.

Conștient de pericolul de a relua filosofia modernă a conștiinței (de la Kant la Husserl etc.) gravitând în jurul unui subiect „structural suprasolicitat“ (Habermas)

<sup>1</sup> Iluminismul a fost cel care a avut ideea că omul poate înțelege doar ceea ce poate să producă. Subiectul cunoașterii se poziționează pe sine ca inițiator al unui proces de producție. Kant preia această idee în momentul în care asumă faptul că unitatea apercepției transcendente (conștiința de sine) nu este oglindire a realității, ci producere a ei prin intermediul categoriilor și intuițiilor *a priori*. Lucrurile se radicalizează, apoi, și mai mult în idealismul german. Hegel, de exemplu, elaborează o viziunea unui spirit autoproductiv care ajunge la conștiință de sine prin nimeni altul decât filosoful Hegel. Horster 1997, p. 58-68.

<sup>2</sup> Luhmann 1997/a, p. 929.

<sup>3</sup> Luhmann 1997/a, p. 870.

<sup>4</sup> Luhmann 1998/a, p. 244. Formula „eu sunt cel ce nu sunt“ are, probabil, în subtext semnificația unei trimiteri ironice la adresa faimosului răspuns dat de Dumnezeu lui Moise la întrebarea acestuia privind identitatea creatorului: „eu sunt cel ce sunt!“ răspunde tautologic Dumnezeu. O altă referință este și idealismul german care utilizează tautologia în sensul modern al divinizării subiectului: „eu sunt eu“ spune Fichte. Dar formula lui Luhmann, „eu sunt cel ce nu sunt“, ar putea induce în eroare, tocmai de aceea, ar fi mai adecvată traducerea: „eu sunt cel care nu este ceea ce nu sunt“ care surprinde mai bine diferența dintre identitate și diferență. Mulțumesc lui Christian Schuster pentru această sugestie.

dotat cu mijloace finite în slujba unei sarcini infinite, Luhmann ia decizia renunțării la orice recurs la transcendentalitate<sup>1</sup>. El reușește, cu această lovitură, să determine două mutații importante în raport cu semantica tradițională: (a) „*descentrarea*“ subiectului care nu mai constituie spațiul focal al preocupărilor teoretice, redus la un sistem psihic acesta se trezește în postura unui sistem între multe alte sisteme; (b) „*renaturalizarea*“ subiectului care devine un simplu obiect empiric<sup>2</sup>. Din perspectiva discursului umanist, această lovitură elimină tema centrală a dezbaterilor sale: omul (și patologiile sale moderne). Din perspectiva teoriei sistemelor, însă, rezultatul este unul mai degrabă eliberator: odată cu pulverizarea omului se produce și înlăturarea presiunii care greva subiectul transcendental, aceea de a fi un subiect finit imaginat ca purtător eroic al unei lumi infinite.

### O societate fără oameni

Poziția non-umanistă<sup>3</sup> a teoriei sistemelor asumă o anumită consistență doar în urma precizării raporturilor dintre sistemul psihic și cel social. Luhmann trasează o distincție neechivocă între sisteme psihice și societate (compusă din subsisteme precum: economie, politică, drept, știință, artă, religie etc.) cu consecința bizară, din perspectiva discursului clasic, că ar trebui părăsită ideea unei societăți (întreg) care ar fi compusă din oameni (părți). Diferențierea funcțională adusă de modernitate presează în vederea unei schimbări radicale de semantică în decursul căreia distincția parte/întreg trebuie înlocuită cu o alta, sistem/mediu înconjurător. De altfel, Luhmann are, în acest caz, un sprijin în opera lui Husserl care a descris lumea ca *orizont* al intențiilor actuale (fiecare actualizare trimite la un orizont de posibilități nelimitat) renunțând, astfel, la modelul clasic al cosmosului imaginat ca „*universitas rerum*“<sup>4</sup> (cu granițe neproblematizate și clare de tipul civilizație/barbarie etc.). Sistemele psihice se transformă, astfel, în mediu înconjurător pentru societate, la fel cum societatea devine mediu înconjurător pentru sistemele psihice.

La toate acestea se mai poate adăuga faptul că sistemul autopoietic este instabil intern marcat fiind de o temporalitate radicală care implică o trecere accelerată de la un prezent actualizant la altul. În plus, sistemul este continuu bruiat de mediul înconjurător dar fără a fi constrâns, cum crede evoluționismul clasic, la o adaptare perfectă la acest mediu<sup>5</sup>. Scopul sistemului este doar continuarea autopoiesis-ului<sup>6</sup>. Perspectiva unei falii între sistemele psihice și sistemele sociale este amortizată, însă, de ideea unei legături (privilegiate) dintre cele două domenii sistemice în sens de „*interpenetrare*“, „*cuplare structurală*“ sau „*rezonanță*“. Interpenetrarea nu denotă nicidecum identitatea parțială a elementelor care compun sistemele interpenetrante, ci are în vedere ideea conform căreia complexitatea structurală a unui sistem este pusă la

<sup>1</sup> Luhmann 1990, p. 114.

<sup>2</sup> Blühdorn 2000, pp. 339-354.

<sup>3</sup> Mulțumesc lui Christian Schuster pentru sugestia de a înlocui formula de „anti-umanism“ cu cea de „non-umanism“ în ideea că Luhmann nu elimină integral problematica omului, ci doar renunță la plasarea sa ca subiect dominant al dezbaterii sociologice.

<sup>4</sup> Luhmann 1986, p. 43.

<sup>5</sup> Luhmann 1986, p. 36.

<sup>6</sup> Luhmann 1986, p. 38.

dispoziția edificării complexității structurale a unui alt sistem<sup>1</sup>. De aceea, sistemele psihice și cele sociale sunt „co-evolutive“, nu mai există un suprasistem (Dumnezeu, societate, subiect transcendențial etc.) care să coordoneze suveran restul sistemelor<sup>2</sup>.

Dacă sistemele psihice au ca elemente de bază gândurile care (re)produc alte gânduri, sistemele sociale operează cu „comunicări“ (*Kommunikationen*)<sup>3</sup>. Luhmann înțelege comunicarea într-o manieră profund originală. Tradițional, comunicarea este privită ca acțiune, discurs sau transmitere de informații de la un emițător la un receptor ceea ce implică faptul că există cel puțin doi subiecți, ca sursă a comunicării, pasând de la unul la celălalt un conținut informațional obiectiv și, în același timp, transparent<sup>4</sup>. Luhmann respinge toate opțiuni teoretice. Comunicarea, ca proces prin care societatea își asigură dinamica autopoietică, este distinctă de ceea ce tradiția numește oameni sau subiecți. Oamenii/conștiințele nu comunică, doar comunicarea poate să comunice. Sistemele psihice, deși concepute în afara procesului comunicativ, contribuie totuși, în postura de medii înconjurătoare, la această comunicare. Luhmann consideră sistemele psihice ca fiind singurele sisteme cuplate structural cu cele sociale, o comunicare există, de aceea, doar prin participarea a cel puțin două conștiințe (dar participare nu înseamnă a fi sursă a comunicării, sistemele psihice sunt doar purtătoare de comunicări)<sup>5</sup>.

Luhmann definește comunicarea ca unitate a trei selecții: „informație“ (*Information*), „mesaj“ (*Mitteilung*) și „înțelegere“ (*Verstehen*)<sup>6</sup>. Informația este o selecție între mai multe informații (este selectată informația „Afară e soare“ și nu „Afară plouă“), la fel cum există mai multe posibilități de transmitere a mesajului (transmit informația „Afară e soare“ prin vorbit nu scris) și, totodată, mai multe posibilități de înțelegere (informația poate fi interpretată în felul următor: dacă afară e soare înseamnă mă voi bronză și nu faptul că îmi va fi cald). Rezultă: raporturile dintre „ego“ și „alter“ care sunt implicați în comunicare presupun faptul că aceștia sunt conștienți de diferența dintre informație și mesaj, înțelegerea fiind posibilă doar pe fundalul acestei diferențe. Înțelegerea nu mai aparține, ca în teoria clasică, emițătorului, cât receptorului (pentru a exemplifica, informația „Afară e soare“ e transmisă de alter prin vorbire indicând forma și „de ce“-ul informației pentru ca în final ego-ul să fie cel care să selecteze înțelegerea diferenței dintre informație și

<sup>1</sup> Luhmann 1998/a, p. 161-162.

<sup>2</sup> Luhmann 1984, p. 367.

<sup>3</sup> Kneer, Nassehi, p. 65. Dar Luhmann introduce comunicarea în sens de operație de bază a (sub)sistemelor sociale doar după 1984. „În perioada sa timpurie, Luhmann a înțeles sistemele sociale ca sisteme de acțiune.“ Sevänen 2001, p. 80.

<sup>4</sup> Luhmann 1984, p. 202.

<sup>5</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 70.

<sup>6</sup> Luhmann 1984, pp. 194, 202. Am tradus „*Mitteilung*“ prin „mesaj“ în detrimentul altor soluții cum ar fi „înștiințare“ (datorită rezonanței relativ defazate în raport cu contextul problemei) sau „comunicare“ (datorită suprapunerii pe *Kommunikation*). Trebuie avut, însă, în vedere că traducerea prin mesaj nu acoperă până la capăt varianta germană. Cuvântul mesaj poate fi înțeles și sub forma unui conținut (obiectiv) menit să fie transmis mai departe. Dar sensul lui *Mitteilung* este, mai degrabă, acela al unui mesaj înțeles ca acțiune, a unui act de comunicare, prin urmare, a *formei* sau modului în care este prezentat conținutul propriu-zis (pentru Luhmann acest conținut este acoperit de conceptul de „informație“). Mulțumesc lui Edit Szegedi pentru sugestiile făcute în lămurirea acestei probleme.

mesaj: „Afară e soare“ înseamnă, ca urmare a modului de transmitere a mesajului, că alter vrea să-mi spună că se bucură pentru că se poate bronză<sup>1</sup>.

Sistemele psihice, care se portează unele la altele ca la niște „cutii negre“ (*black boxes*), sunt reciproc inaccesibile. Nu există un fundament intersubiectiv (cum crede Habermas) care să anuleze contingenta radicală a situației<sup>2</sup>. Comunicarea, în schimb, care este posibilă doar pe fundalul iritant produs de sistemele psihice, se autonomizează în raport cu aceste sisteme psihice pentru a genera informația, mesajul și înțelegerea<sup>3</sup> (la un curs se comunică, de exemplu, despre sociologia lui Weber în timp ce un student se gândește, în circuitul conștiinței sale, la cravata colorată a profesorului<sup>4</sup>). Sistemele psihice pot și ele procesa informațiile dar acestea nu sunt comunicări, ci gânduri care continuă autopoiesis-ul conștiinței<sup>5</sup>.

Luhmann reușește, totodată, performanța de a extrage comunicarea din constrângerea exercitată de *intenționalitatea* subiectului și de *limbă*. Intenționalitatea poate să existe sau nu, important este ca ego-ul să observe diferența dintre informație și mesaj (Luhmann exemplifică aici cu un caz banal: când spun „bună dimineața“ pot să nu intenționez ceea ce spun, dar această formulă, care de regulă este una a politezii, declanșează o comunicare autonomă în raport cu intențiile celor implicați)<sup>6</sup>.

Cât privește limba, lucrurile au o miză și mai mare. Luhmann consideră că faimoasa „turnură lingvistică“ nu are ca efect acceptarea rolului central al limbajului (în detrimentul subiectului transcendent), mai degrabă, turnura determină conștientizarea importanței centrale a societății<sup>7</sup>. Societatea este cea care se (re)produce prin comunicare, dar comunicarea nu se rezumă la limbă, deși aceasta reprezintă forma cea mai importantă a comunicării (pot să comunic nu doar prin limbaj, ci și prin râs, îmbrăcăminte, absență, tăcere etc.)<sup>8</sup>. Luhmann acceptă, în același timp, punctul de pornire al structuralismului care prin Saussure distinge între semnificant și semnificat (pe locul lăsat vacant de diferența clasică subiect/obiect). Limba nu mai are, în acest fel, funcția de a reprezenta realitatea devenind, în schimb, un sistem (sau structură) autonom(ă) în raport cu aceasta<sup>9</sup>. Luhmann introduce, însă, o idee suplimentară depășind, astfel, cadrul structuralist de problematizare: nu atât limba este cea care se autonomizează, cât procesul comunicării. În ceea ce privește limba, aceasta e considerată „o specializare secundară a procesului comunicării (deși devine apoi baza

<sup>1</sup> Seidl 2004, p. 7-8.

<sup>2</sup> Habermas, Luhmann 1971, p. 326.

<sup>3</sup> Arnoldi 2001, p. 6.

<sup>4</sup> Exemplul apare în Kneer, Nassehi 1997, p. 72.

<sup>5</sup> Kneer, Nassehi 1997, p. 82.

<sup>6</sup> Luhmann 1984, p. 208.

<sup>7</sup> Luhmann 1997/a, p. 219.

<sup>8</sup> Luhmann 1984, p. 209.

<sup>9</sup> Luhmann utilizează în locul distincției semnificant/semnificat pe cea dintre mesaj/informație sau referință internă/referință externă. Astfel, mesajul reprezintă referința internă (dimensiunea performativă), în timp ce informația ca temă este referința externă (dimensiunea constatativă) (de pildă: mesajul „Afară e soare“ determină ca reacție un alt mesaj „Putem să ne bronzăm“; informația „Afară e soare“ indică, în schimb, starea de fapt care e în afara comunicării dar care, în același timp, este posibilă doar datorită sistemului social reprodus prin comunicare; în acest caz este urmat modelul diferenței dintre sistem/mediu înconjurător care se realizează doar în sistem).

pentru orice evoluție înaltă a sensului)<sup>1</sup>. „Limbajul ar putea fi, prin urmare, definit funcțional ca o creștere în selectivitatea procesului de comunicare și comunicarea ca o creștere în selectivitatea procesului perceptiv<sup>2</sup>. Filosofia limbajului vede în limbă un sistem, pentru Luhmann, în schimb, aceasta nu reprezintă altceva decât o structură a dinamicii autopoietice a comunicării<sup>3</sup> care are rolul de a cupla structural conștiința și comunicarea și, totodată, de a contribui la construcția celor două sisteme. În cazul, mai ambiguu, al sistemului psihic, limbajul nu se manifestă sub forma unei „dialog interior“ (cum cred mulți pe urmele lui George Mead), cât sub forma unei suprapuneri a dimensiunii lingvistice pe stratul perceptiv al conștiinței rezultând, cum am văzut deja, acele percepții-cuvinte care punctează, ca actualități, fluxul autopoietic<sup>4</sup>.

Viața cotidiană este structurată, în opinia lui Luhmann, de așteptări reciproce de comportament fără posibilitatea definirii lor riguroase pe motivul variabilității contextelor în care acestea se manifestă<sup>5</sup>. „Așteptările comportamentului uman pot fi identificate prin *valori*, prin *programe* (norme sau scopuri), prin *roluri* sau prin *persoane* la care acestea se referă<sup>6</sup>. În această înșiruire există evident o gradație: valorile sunt cele mai abstracte, persoanele cele mai concrete, extremități care posedă o stabilitate sporită în raport cu programele și rolurile marcate de o complexitate și contingență accentuată<sup>7</sup>.

Referitor la termenul de persoană, Luhmann oferă și în acest caz o descriere neașteptată: „persoanele sunt, prin urmare, structuri ale autogenerării (*Autopoiesis*) sistemelor sociale, nu însă, pe de altă parte, sisteme psihice sau chiar oameni compleți<sup>8</sup>. (cel mai bun exemplu îl oferă societatea antică în care sclavii, deși posedă un substrat organic și un sistem psihic, nu sunt considerați persoane, nu iau parte, asemeni cetățenilor liberi, la procesul comunicării din societatea greacă<sup>9</sup>). Ca urmare, o persoană nu este altceva decât o simplă „*adresă*“ (*Adresse*), un „*punct de identificare*“ (*Zurechnungspunkte*) în procesul comunicării în vederea stabilirii unor de cauzalități sau responsabilități menite să reducă complexitatea socială<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Luhmann 1990, p. 32. Luhmann respinge pretențiile considerate exagerate cu privire la rolul limbii în evoluția socială. Limba reprezintă o funcție performantă (printre cele mai performante) de reducere și păstrare a complexității (prin codul său: da/nu) dar nimic mai mult. Luhmann aduce două argumente care să indice limitele limbajului: a) e greu de imaginat cum poate o teorie lingvistică să dea seama de sens din moment ce acesta e presupus de limbă, complexitatea și contingența nu țin doar de limbaj; b) limba singură nu poate asigura claritate în viața practică având în vedere, de pildă, faptul că există minciună. Limba marchează condițiile de posibilitate ale posibilelor propoziții lingvistice dar aceste condiții sunt extrem de largi, astfel încât, sunt necesare și alte mecanisme prin care să fie restrânse posibilitățile. Habermas, Luhmann, 1971, pp. 70-71.

<sup>2</sup> Luhmann 1990, p. 33.

<sup>3</sup> Luhmann 1998/b, p. 47.

<sup>4</sup> Luhmann 1998/b, p. 48.

<sup>5</sup> Luhmann 1982, p. 18 (pagina nu corespunde cărții *Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press, 1982, ci articolului preluat de pe Internet).

<sup>6</sup> Luhmann 1982, p. 18.

<sup>7</sup> Luhmann 1982, p. 19.

<sup>8</sup> Luhmann 1998/b, pp. 33.

<sup>9</sup> Luhmann 1998/b, pp. 33-34.

<sup>10</sup> Luhmann 1998/b, p. 34. Dar pentru a evita orice confuzie, trebuie reluat faptul că Luhmann trasează o distincție clară între individ (înțeles fie ca individualitate a sistemului psihic, fie ca mostră specific modernă a descrierii de sine a societății luând forma individualismului) și persoană (interpretată ca un

Cât privește *valorile*, acestea deschid automat dezbateră din jurul *moralei*. Luhmann respinge, consecvent cu poziția sa funcționalistă, uzanța de a atașa criterii morale observațiilor de tip teoretic. Morala, în postura sa de rezervor de *idealuri* spre care ne orientăm în speranța unei vieți mai bune (fie aceasta personală sau socială), devine o marotă mascând neputința intelectualilor de a oferi teorii care să descrie adecvat schimbarea socială produsă de diferențierea funcțională a sistemelor. Concluzia cinic-ironică la care ajunge Luhmann este că morala nu reprezintă nici mai mult nici mai puțin decât un echivalent funcțional în gestionarea complexității. Ca structură a comunicării, morala are la bază două diferențe „*ego/alter*“ și „*respect (Achtung)/lipsă de respect (Mißachtung)*“<sup>1</sup>. Morala, asemeni limbajului, facilitează interpenetrarea sistemelor autopoietice permițând, totodată, prin dinamica *recunoașterii* reciproce, stabilizarea așteptărilor de comportament<sup>2</sup>. Formula „*dublei contingente*“ (Talcott Parsons) – desemnând capacitatea de te pune în postura celui alt cu scopul de a-i anticipa acțiunile, aceasta pe fundalul impredictibilității celui alt care rămâne o cutie neagră pentru ego – operează și la nivelul moralei: fac ceea ce vrei dacă și tu faci ceea ce vreau eu<sup>3</sup>. Întrebarea fundamentală a sociologiei: „cum este posibilă ordinea socială?“ își află răspunsul în ideea stabilizării așteptărilor de comportament și a mecanismului dublei contingente<sup>4</sup>. Redefinirea operată de Luhmann restrânge, astfel, morala de la postura de mediu *general* de coordonare al societății la cea a unui „mediu de comunicare“ (limba, banii sau puterea sunt, la rândul lor, medii de comunicare cu rezerva că morala e reprezentată, totuși, ca având un impact mai mare în asigurarea reușitei comunicării)<sup>5</sup>.

Luhmann procedează cu aceeași dezinvoltură (sistematică) și în privința „*culturii*“ și a „*lumii vieții*“ (*Lebenswelt*). În locul tradiționalei înțelegeri a culturii ca fapt de „a te îngriji de ...“ sau a teoriilor contemporane punctând o realitate culturală difuză care impregnează practici sociale și identități, Luhmann optează pentru o imagine mai relaxată reducând mult aria de influență a conceptului. Cultura devine o rezervă de teme, lipsită de normativitate, o fixare a sensului care permite diferențierea în cadrul temelor comunicării între contribuții trecătoare sau nu, între utilizări tematice corecte sau nu<sup>6</sup>.

Lumea vieții (celebra formulă a bătrânului Husserl preluată apoi de Habermas) este, la rândul ei, prelucrată ireverențios. Dacă pentru Habermas lumea vieții reprezintă resursa fundamentală a convingerilor de bază încorporate în comunicarea lingvistică care asigură posibilitatea consensului rațional al participanților la

---

punct de identificare ce permite comunicării reducerea excesului de posibilități). *Vezi* Kneer, Nassehi 1997, p. 156.

<sup>1</sup> Luhmann 1998/a, p. 361.

<sup>2</sup> Horster 1997, pp. 109-110.

<sup>3</sup> Horster 1997, p. 90.

<sup>4</sup> Morales 2002, p. 74.

<sup>5</sup> Horster 1997, p. 127, 133, 139. Morala reprezintă în continuare, în ciuda replierii sale într-o postură mai modestă, un factor important având în vedere că ea este singura care poate să suprasolicite și să destabilizeze comunicarea specifică unui (sub)sistem funcțional. Din această perspectivă, morala pare să mai fi păstrat un rol de coordonare generală. Mulțumesc lui Christian Schuster pentru precizările aduse în această problemă.

<sup>6</sup> Luhmann 1984, pp. 224-225.

comunicare, pentru Luhmann, dimpotrivă, ea nu reprezintă decât spațiul sau orizontul în care observatorul apare operând cu distincția dintre „familiar“ (*Vetrautes*) și „străin“ (*Unvertrautes*). Consecința este un relativism total în măsura în care fiecare observator are lumea sa<sup>1</sup>. Modernitatea este punctul de trecere de la o lume „*monocontexturală*“ (unitatea perspectivei) la una „*policontexturală*“ (pluralitatea perspectivelor)<sup>2</sup>.

Dar Luhmann cupleză acest edificiu teoretic la un nou evoluționism social. Societatea umană cunoaște de-a lungul timpului trei mari tipuri de organizare corespunzând fiecare unui anumit mod de diferențiere socială. (1) Pe scurt: societatea arhaică este una „*segmentată*“ pe principiul unei diferențieri în părți sau subsisteme *egale* (familii, triburi, clanuri, sate). *Inegalitatea* intervine, în acest caz, din exterior datorită instabilității condițiilor de mediu<sup>3</sup>. (2) Societățile antice, medievale sau premoderne (până în secolul al XVIII-lea) reprezintă un tip de societate „*stratificată*“ bazată pe ideea unei diferențieri în sisteme inegale (stări, grupuri bazate pe statut), principiul egalității devenind vizibil doar la nivelul comunicării interne (există, pentru a oferi un exemplu la îndemână, o egalitate în raporturile dintre greci și inegalitate în raporturile acestora cu sclavii)<sup>4</sup>. (3) În sfârșit, societatea modernă substituie ierarhia unei societăți stratificate cu orizontalitatea specifică „*diferențierii funcționale*“ în (sub)sisteme (politică, economie, religie, artă, drept, știință, educație etc.). La nivelul societății moderne, diferențierea în funcții inegale este compensată de accesul egal la aceste funcții<sup>5</sup>. Diferențierea în (sub)sisteme sociale, rezultată în urma creșterii în complexitate, determină renunțarea la ideea unui sistem (de pildă, religia) care să coordoneze restul sistemelor punând, astfel, bazele diferenței dintre sistem/mediu înconjurător (relațiile dintre sisteme nu se mai bazează pe diferența parte/întreg, complexitatea a devenit atât de mare încât sistemul e focalizat doar pe reproducerea propriilor operații).

Luhmann identifică, cum s-a amintit în prima parte a textului, două distincții cruciale în dezbateră modernă a identității umane: subiect transcendentale/empiric (care corespunde mai ales discursului filosofic inițiat de Kant) și identitate personală/socială (prezentă mai ales în discursul sociologic). Ne focalizăm acum pe această ultima diferență. Luhmann încearcă, înainte de toate, să se delimiteze în raport cu teoriile clasice ale sociologiei reductibile la două mari tendințe: una orientată spre individ (Max Weber, spre exemplu) iar cealaltă spre colectivitate (Emil Durkheim). Luhmann taxează aceste abordări ca ideologii (individualism/colectivism) în sensul în care ambele sunt părți ale unei semantici prin societatea modernă încearcă să se

<sup>1</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 142-143.

<sup>2</sup> Kneer, Nassehi 1997, pp. 142-143.

<sup>3</sup> Luhmann 1982, p. 5.

<sup>4</sup> Luhmann 1982, p. 5.

<sup>5</sup> Funcția politică este, spre exemplu, doar aceea de a oferi decizii colective, cea economică doar aceea de a genera satisfacție în cadrul unui orizont temporal lărgit iar cea religioasă doar aceea de a interpreta incompreensibilul. Luhmann 1982, p. 7.



descrie pe sine și nicidecum expresii ale unei realități subiective (individul) sau obiective (societatea)<sup>1</sup>.

O analiză istorică face posibilă, crede Luhmann, o clarificare mai adecvată a problemei. Secolul al XVII-lea și mai ales al XVIII-lea pregătesc, conform acestei analize, terenul pentru ideea retragerii individului din domeniul social, iar apogeul acestei tendințe este opera lui Kant. Subiectul transcendentă kantian este asocial și autoreferențial (conține în el însuși condițiile de posibilitate ale cunoașterii cu valabilitate universală); subiectul empiric, în schimb, este cel care acoperă socialitatea contingentă, perfectibilă prin intermediul unei educații mobilizate de un ideal transcendentă. Sfârșitul secolului XVIII-lea marchează, în acest mod, trecerea de la „perfectiune“ la „perfectibilitate“. Identitatea nu este dată ca natură, ci trebuie câștigată prin efort socio-educativ<sup>2</sup>. Luhmann interpretează, după cum am văzut, aceste precipitări prin diferențierea funcțională care modifică structurile sociale, acestea, la rândul lor, presând în vederea unei modificări în semantică. Dar în ce constă, mai clar, această diferențiere? Persoana individuală nu mai aparține, ca urmare a acestei diferențieri, unui singur subsistem care să permită apoi autodefinirea prin raportare la un întreg atotcuprinzător<sup>3</sup> (de pildă, a te naște într-o familie nobiliară presupune a te lăsa definit până la capăt de acest statut care înseamnă, totodată, apartenența la o societate structurată ierarhic pe baza unei morale legitimate religioasă). Diferențierea distruge consensul moral facilitând, în schimb, apariția unei „individualități amestecate“ (*Mischindividualität*) formată din roluri extrem de diverse (părinte, client, laic, profesor etc.)<sup>4</sup>. Consecința este aceea că individul nu se mai poate defini ca „esență socială“ constituită prin includere socială. Individul înseamnă, în primul rând, excludere<sup>5</sup>. Discursul *alienării* care deplânge ruptura individului de societate oferind soluții colectiviste alternative este, tocmai din acest motiv, complet inutil. Alienarea nu este altceva decât un efect colateral al diferențierii funcționale supradimensionat de o semantică incapabilă să se adapteze la această diferențiere<sup>6</sup>.

Modificările structurale din societatea modernă se traduc, la nivel de semantică, într-o serie de paradoxuri, cum ar fi tensiunea dintre idealul libertății și cel al egalității, dintre „autorealizare“ (*Selbstverwirklichung*) și uniformitate sau, în sfârșit, dintre identitate personală și identitate socială. Luhmann observă că secolul al XIX-lea este martorul a două fenomene identitare importante: *primul* apare în contextul pierderii certitudinii în natura exterioară și cea interioară (aceasta ultimă natură corespunde, în formula lui Schleiermacher, unei „infiniteți interioare“, Luhmann ar spune unei cutii negre), pierdere exprimată în fenomenul unei subiectivizări radicale. Consecința bizară este aceea că indivizii, în căutare de alte posibilități care să asigure certitudine, găsesc un răspuns în „modă“ și „copierea celui alt“<sup>7</sup>. Al doilea fenomen,

<sup>1</sup> Luhmann 1998/a, p. 218. Sociologia orientată spre individ reprezintă o ideologie întrucât are pretenția de a descrie individul fără a fi conștientă de faptul că această încercare este un produs al comunicării sociale. Dar individul este, conform lui Luhmann, incomunicabil, inaccesibil descrierii sociale.

<sup>2</sup> Luhmann 2000, p. 71.

<sup>3</sup> Luhmann 1998/a, p. 158.

<sup>4</sup> Luhmann 1998/a, p. 160.

<sup>5</sup> Luhmann 1998/a, p. 158.

<sup>6</sup> Blühdorn 2000, p. 33.

<sup>7</sup> Luhmann 1998/a, pp. 222-223.

care emerge pe fundalul conștientizării conflictului dintre identitatea personală și cea socială și ca urmare a fricțiunilor generate de socializarea modernă (incompatibilitatea rolurilor sociale), constă în apariția ideii de „*sine plural*“ sau *multiplu*<sup>1</sup>. Identitatea multiplă generează, consideră Luhmann, o redefinire a individului, acesta se transformă în „*in-divid*“: ceea ce poate fi împărțit, divizat (cu o notă ironică, Luhmann remarcă faptul că acest *in-divid* are nevoie de un *sine* muzical pentru operă, un *sine* muncitor pentru locul de muncă, un *sine* răbdător pentru familie iar ce rămâne pentru el însuși, o dată epuizate aceste roluri, este problema identității sale<sup>2</sup>). Interesant rămâne faptul că problema pluralității eului este una mai veche. Comunicarea internă, dialogul sinelui cu el însuși are în spate o tradiție venerabilă. Până în secolul XVIII-lea, problema multiplicității sinelui a fost gestionată prin autocontrol rațional și moral menit să reprime sinele păcătos. Acest control corespundea operației dificile de a găsi adevărul și prin aceasta propriile interese naturale armonios integrate ca părți ale unui întreg mai cuprinzător. Rezultatul este o „*conomie morală a sinelui*“ pe principiul unei ierarhii asigurând controlul și regularizarea pasiunilor<sup>3</sup>. Luhmann este de părere că e dificil de localizat trecerea de la acest model la cel al unei „*pluralități interne a identificării de sine*“ (*die innere Pluralität der Selbstidentifikation*), semne existând, deja, la sfârșitul secolului al XVIII-lea în romantism pentru ca, odată cu William James și George Mead, să fie consfințită ruptura între sinele personal (*I*) și cel social (*me*)<sup>4</sup>. Oricum, problema unității acestei pluralități a autoidentificărilor nu se mai rezolvă, crede Luhmann, prin conformism moral sau cognitiv ori represiunea eului irațional, unitatea se joacă acum pe terenul atingerii unei „*consistențe*“ care să rezulte în urma integrării acestor euri diverse, chiar contradictorii într-o realitate mai complexă<sup>5</sup>.

## Concluzie

Luhmann este preocupat de reconfigurarea problematicii sinelui, încercând o schimbare efectivă a limbajului cu care operăm: „nu va mai fi posibil să utilizăm distincții venerabile ca cele dintre rațiune, voință și sentiment. Ele trebuie înlocuite de distincția dintre autopoiesis și structură. Întregul corp de cunoaștere despre conștiință, sens, limbaj și, mai ales, «discurs interior» vor trebui să fie reformulate. Nu există sine dual sau pluralistic, nici un „eu“ distinct de „mine“, nici o identitate personală distinctă de o identitate socială“<sup>6</sup>. După cum s-a putut observa, această pretenție vine în contextul în care sinele nu mai este sursa unei totalități transcendente având menirea de a-l securiza în fața contingenței și a excesului de posibilități. La fel cum, miza identității nu mai este împlinirea unui „întreg“ perceput ca „sens al vieții“<sup>7</sup>. Întreaga atenție ar trebui orientată, de acum înainte, spre modul în care sunt *selectate* diferențele în vederea integrării într-o identitate bazată pe complexitate. Acest efort

<sup>1</sup> Luhmann 1997/a, p. 596.

<sup>2</sup> Luhmann 1998/a, p. 223.

<sup>3</sup> Luhmann 1998/a, pp. 223-224.

<sup>4</sup> Luhmann 1998/a, pp. 224-225.

<sup>5</sup> Luhmann 1998/a, p. 225.

<sup>6</sup> Luhmann (1990), p. 118.

<sup>7</sup> Luhmann 1995, p. 208.

selectiv implică, în același timp, un *balans* între toate aceste diferențe având rolul de a detensiona structura paradoxală a sistemelor<sup>1</sup> (astfel, tensiunea dintre nevoia împlinirii personale și cea a integrării în societate poate fi rezolvată doar prin balansul între focalizarea pe una dintre aceste nevoi și, apoi, pe cealaltă). Rămâne, însă, de văzut dacă efortul de a depăși umanismul este cu adevărat posibilă și dezirabilă, dacă putem părăsi vocabularul clasic al identității umane în favoarea unui limbaj care nu promite, în schimbul renunțării la vechile certitudini, decât o gestionare mai suplă a complexității. Cu siguranță, prețul plătit va părea unora mult prea mare comparativ cu beneficiile dobândite. Și totuși, textele lui Luhmann ne arată că merită măcar încercat.

---

<sup>1</sup> Luhmann reconfirmă respingerea solipsismului prin dinamica, am spune, *ritmică* a sistemelor. Acestea nu se focalizează doar asupra propriilor operații (referință internă), ci au în vedere și operațiile mediului înconjurător (referință externă). În același text, Luhmann scoate în evidență maniera prin care sistemele construiesc temporalitatea cu ajutorul diferenței dintre stări din trecut (memorie, selecție) și stări din viitor (oscilație): „sistemele au nevoie de o funcție a memoriei (cultura) care prezintă prezentul ca un produs al trecutului. Dar memoria înseamnă uitare și o rememorare foarte selectivă, înseamnă construirea de identități pentru reimpregnarea (*re-impregnating*) evenimentelor care se repetă. În plus, astfel de sisteme necesită o funcție oscilatoare pentru a fi capabile să transgreseze toate distincțiile pe care le utilizează, cum ar fi, ființă/non-ființă, interior/exterior, rău/bine, bărbat/femeie, adevăr/fals etc. Pentru a putea să separe memoria și oscilația, sistemele construiesc timpul, adică, o diferență între stări trecute și viitoare prin care trecutul devine tărâmul memoriei iar viitorul cel al oscilației”. Luhmann 1997/b. Acesta face legătură între Luhmann și Heraclit pe principiul că ambii resping consistența lumii, totul este flux (în cazul lui Luhmann, un flux al observațiilor sistemelor). Morales 2002, p. 130.

## BIBLIOGRAFIE/BIBLIOGRAPHY

- Arnoldi 2001 J. Arnoldi, *Niklas Luhmann. An Introduction* în *TCS*, Vol. 18 (1): 1-13, London, 2001.
- Baecker 2001 D. Baecker, *Why Systems?* în *TCS*, Vol. 18 (1): 1-13, London, 2001.
- Blühdorn 2000 I. Blühdorn, *An Offer One Might Prefer to Refuse The Systems Theoretical Legacy of Niklas Luhmann*, în *EJST*, 3(3): 339–354, London, 2000.
- Habermas, Luhmann 1971 J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- Horster 1997 D. Horster, *Niklas Luhmann*, München, 1997.
- Kneer, Nassehi 1997 G. Kneer, A. Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München Wilhelm Fink, 1997.
- Luhmann 1984 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Luhmann 1981 N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen, Westdeutscher, 1981.
- Luhmann 1986 N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, Westdeutscher, 1986.
- Luhmann 1990 N. Luhmann, *Essays on Self-Reference*, New York, 1990.
- Luhmann 1992 N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen Westdeutscher, 1992.
- Luhmann 1997/a N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Luhmann 1997/b N. Luhmann, *Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society?*, în *IRS*, Vol. 7, Issue 1, 13p, 1997, <http://www.libfl.ru/Luhmann2.html>, (articol Internet).
- Luhmann 1998/a N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Luhmann 1998/b N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Luhmann 2001 N. Luhmann, *Notes on the Project 'Poetry and Social Theory'* în *TCS*, Vol. 18 (1): 15-27, London, Thousand Oaks and New Delhi, 2001.
- Luhmann 1982 N. Luhmann, *Differentiation of Society*, New York, 1982; <http://www.jstor.org.proxy-remote.galib.uga.edu>, (articol Internet).

- 
- Luhmann, Speaman 1990 N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die etische Reflexion der Moral*, Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989; Robert Spaeman, *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*, Laudatio, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- Morales 2002 M. T. Morales, *Systemtheorie, Diskurstheorie und das Recht der Transzendentalphilosophie. Kant – Luhmann – Habermas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Schmid 2000 H. B. Schmid, *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*, Dordrecht/Boston/London, 2000.
- Seidl 2004 D. Seidl, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, Münchner betriebswirtschaftliche Beiträge, Munich Business Research; LMU, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2004 (articol Internet).
- Sevänen 2001 E. Sevänen, *Art as an Autopoietic Sub-System of Modern Society. A Critical Analysis of the Concepts of Art and Autopoietic Systems in Luhmann's Late Production* în *TCS*, Vol. 18 (1): 75-103, London, Thousand Oaks and New Delhi, 2001.