

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Pozorování a žitý svět:
pohyb jako klíčový aspekt autopoiesis sociálních
systémů dle Niklase Luhmanna**

Marcel Romanutti

Plzeň 2023

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra sociologie

Studijní program Sociologie

Diplomová práce

**Pozorování a žitý svět:
pohyb jako klíčový aspekt autopoiesis sociálních
systémů dle Niklase Luhmanna**

Marcel Romanutti

Vedoucí práce:

Mgr. Martin Švantner, Ph.D.

Katedra sociologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2023

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2023

.....

Srdečně tímto děkuji vedoucímu své práce, váženému panu Mgr. Martinu Švantnerovi, Ph.D., za inspirující konzultace a podnětný přístup k uchopování mnou zpracovávaného tématu. Mé poděkování dále patří i ostatním členům katedry Sociologie, kteří spolu se studenty spoluvytvářeli podmínky k mému studiu.

OBSAH

1	ÚVOD	1
2	METODOLOGIE.....	2
	2.1 Cíl výzkumu, výzkumné otázky a metoda výzkumu.....	2
3	VÝZKUMNÉ POLE.....	3
	3.1 Niklas Luhmann.....	3
	3.2 Teoretické vymezení základních pojmů	4
	3.2.1 Pohyb.....	5
	3.2.2 Pozorování	7
	3.2.3 Sociální systémy, interpretace pojetí Niklase Luhmanna	9
	3.2.4 Autopoiesis	13
	3.2.5 Paradox.....	15
	3.3 Vztah pohybu a žitých sociálních systémů	17
	3.3.1 Souvztažnosti pozorování a pohybu	17
	3.3.2 Pozorování a pohyb jako „klíč“ k procesualitě autopoiesis	19
	3.3.3 Paradoxie a logický přesah smysly vnímané skutečnosti ..	26
	3.4 Vztahy žitého světa a sociálních systémů	37
	3.4.1 Vize Niklase Luhmanna	37
	3.4.2 Námitky k vizi Niklase Luhmanna	51
	3.4.3 Vize autora k žitým sociálním systémům	53
4	ZÁVĚR.....	56
5	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	58
6	RESUMÉ	60

1 ÚVOD

V této své diplomové práci autor klade pozornost fenoménům *pozorování* a pohybu v kontextu sociálních systémů, jak je popisoval významný německý teoretik, sociolog a filozof Niklas Luhmann. Jako autonomní jedinci, lidé, se pohybujeme ve složité realitě, která se též i díky neustále se exponenciálně zvyšujícímu množství dostupných a komunikovaných informací stává, či snad i udržuje, ve stavu, který lidským jedincům jednoduše neumožňuje rozumět získávaným informacím, jež by měly či mohly vypovídat o sociální realitě. Záměrem autora tedy je se v této diplomové práci věnovat způsobům vnímání a rozumění způsobům, které by mohly pomáhat v rozumění neustále se zvyšující komplexitě sociálního prostředí a diferencované sociální realitě.

Autor tak pokračuje ve svém dlouhodobém zájmu o Luhmannův přístup k chápání a interpretaci sociální reality, neboť jím pojímané vnímání funkcionálních sociálních systémů, dle autorova poznání, v mnohém překračuje jiné vědecké rámce uvažování o sociální realitě. V sociologii se přitom pohybujeme v multiparadigmatickém vědním prostředí. Toto autorovo uchopení skrze jím považované základní fenomény spočívající v *pozorování* a pohybu pomůže lépe či snáze porozumět Luhmannovu pojetí sociálních systémů v kontextu porozumění žité realitě.

Autorova explorace Luhmannova pojetí sociálních systémů vede touto prací k pokusu přinejmenším v obrysech o vyzdvižení argumentů, nebo snad i lépe řečeno pozorovatelských perspektiv, umožňujících komparovat a konfrontovat taková pojetí, rozumění s odlišnými přístupy a rozuměními sociálně vědní komunity, přičemž prostřednictvím zachycených, z autorova pohledu, odlišností by mělo zprostředkovat *pozorování* možných kritických míst vědění či chápání, která mohou vést k vědeckým nedorozuměním, ale též i inspiracím, jež umožňují prohlubování a utvrzování vědeckých paradigmat či přístupů. Autor by

touto prací zároveň rád přispěl i ke svému vyššímu porozumění Luhmannovu dílu.

2 METODOLOGIE

2.1 Cíl výzkumu, výzkumné otázky a metoda výzkumu

Cílem tohoto výzkumu je popsat vztahy fenoménů jako jsou *pozorování* a pohyb k sociálním systémům, jak o nich publikoval významný německý teoretik Niklas Luhmann, poukázat tak na jejich fundamentální existenci, chcete-li, lépe řečeno, fundamentální procesualitu, která Luhmannovi umožňuje, nakonec jak sám zmiňuje, ignorovat či přehlížet metafyzická sevření a perspektivy, s nimiž v jiných projevech či podobách máme bohaté zkušenosti a které mnohdy neumíme jako *habitualizovaná* východiska či perspektivy opouštět, ba ani se nad nimi pozastavit, natož zvažovat jejich zpochybnění či i případně možnou marginalizaci.

Výzkumná otázka tedy směřuje k tomu, jakého významu doznávají fenomény *pozorování* a pohybu v kontextu Luhmannem popisovaných sociálních systémů, jak se tyto sociální systémy podílejí na dialektickém procesu formování vědeckých konceptů či teorií souvisejících s žitým světem. Zároveň se touto prací autor pokouší nalézt možné příčiny kontroverzí a názorových střetů v sociálně-vědním výzkumném poli, ba i pomyslné hranice sociálně-vědních paradigmat, ale také zachytit možné statické habity či *habitualizované* perspektivy *pozorování* uskutečňované pozorovateli.

Metoda výzkumu spočívá v bádání uvnitř teoretického výzkumného pole sociálních systémů, jak je ve svém díle vymezuje a definuje Niklas Luhmann.

3 VÝZKUMNÉ POLE

3.1 Niklas Luhmann

Když byl Niklas Luhmann přijat na fakultu sociologie na univerzitě v Bielefeldu, která byla založena v roce 1969, byl konfrontován s požadavkem jmenovat výzkumné projekty, na kterých by pracoval. Svůj projekt tehdy zaměřil na teorii společnosti s dobou trvání 30 let. Obtíže záměru v souvislosti s dobou trvání byly posouzeny. Sociologická literatura tehdy nabízela málo předpokladů, které by poukazovaly na možnost realizace takového projektu. Ambice teorie společnosti byla zablokována neomarxistickými směrnicemi. Kniha s diskusí s Jürgenem Habermasem, která vyšla jen krátce poté, se jmenuje „*Teorie společnosti nebo sociální technologie: Co tvoří systémový výzkum?*“ (Luhmann, 1971). Tento titul byl provázen neshodami, a to nejen na teoretické úrovni, ale také v představách o společnosti. Touto kontroverzní konstelací došlo k tomu, že se do povědomí čtenářského publika zapsala z toho plynoucí rozporuplnost (Luhmann, 1998, s.11).

V roce 1984 se podařilo publikovat úvodní část práce v podobě publikace *Sociální systémy: Nástin obecné teorie* (Luhmann, 2006). V podstatě šlo o přenesení konceptu *sebereferenční* operace do teorie sociálních systémů. V tomto ohledu se nic zásadního nezměnilo, i když pokroky v oblasti obecné teorie systémů a epistemologického konstruktivismu vždy otevírají možnosti pro další nabízená zpracování. Některé příspěvky k tomu byly publikovány ve sbornících článků nazvaných „*Sociologická osvěta*“. Ostatní jsou k dispozici pouze ve formě rukopisu nebo jsou zahrnuty v části i následující publikace (Luhmann, 1998, s.11).

Od počátku 80. let bylo stále jasnější, jaký význam má pro sociální teorii srovnatelnost funkčních systémů. To již byla základní myšlenka

konstrukce teorie Talcotta Parsonse. Teoretická váha srovnatelnosti se zvyšuje, když je třeba připustit, že není možné vyvozovat společnost z principu nebo základní normy – ať už je to spravedlnost postaru, ať je to solidarita, ať je to rozumný konsensus. Neboť i ti, kteří takové principy neuznávají nebo je porušují, přispívají k sociálním operacím a společnost sama musí s touto možností počítat. Na druhou stranu nemůže být náhoda, pokud se podaří prokázat, že velmi heterogenní funkční oblasti jako věda a právo, ekonomika a politika, masmédiá a intimní vztahy mají srovnatelné struktury – už proto, že jejich diferenciaci vyžaduje vytvoření systému. Ale dá se to ukázat? Parsons se to pokusil zaručit analýzou konceptu akce. Pokud zpracování této myšlenky není přesvědčivé, nezbývá než vypracovat teorie pro jednotlivé funkční systémy a vyzkoušet, zda lze pracovat se stejným pojmovým aparátem i přes všechny rozdíly v předmětných oblastech, jako jsou: *autopoiesis* a operativní uzavření, *pozorování* prvního a druhého řádu, sebepopis, médium a forma, kódování a, ortogonálně k tomu, rozlišení mezi odkazem na sebe a jiným odkazem jako vnitřní strukturou. Tato úvaha vedla k vývoji teorií pro jednotlivé funkční systémy, které byly sepsány (Luhmann, 1998, s.11-12).

3.2 Teoretické vymezení základních pojmů

V této části diplomové práce si je nutné představit a vysvětlit několik základních pojmů, které se nám v této práci budou vyskytovat a přitom patří k samotnému jádru zaměření této teoretické práce. Tyto pojmy představují fenomény pohybu a pozorování, dále zde bude třeba představit sociální systémy v podání Niklase Luhmanna, k nimž náleží též i *autopoiesis*. V závěru této části bude pozornost věnována také principu paradoxie, který je nesen Luhmannovým uvažováním.

3.2.1 Pohyb

Pohyb si lze nepochybně přestavit jako tradiční a nám známý fyzikální jev, který je uskutečňován částicemi či entitami v prostoru, přičemž jej lze zaznamenávat jako míru přemístění proběhlou za danou časovou jednotku. Takový *pohyb* obvykle pozorujeme svými smysly. Úvodem by zde autor rád poznamenal, že *pohyb* podle něj nemusí být pouze imanentním fyzikálním jevem. Za fenomén *pohybu* lze totiž považovat mnohé jevy, u kterých si jejich *pohyb* nemusíme uvědomovat. Autora hned napadá vícero příkladů. A tak by se šlo polemicky zmínit například o samotném *času*. *Pohybuje se čas*, nebo se *pohybují* události v čase? Může být rozhodnutí *pohybem*? A co potom *pozorování*, nemůže být *pozorování* vlastně také jistým druhem *pohybu*? Některým z těchto polemických otázek jistě půjdeme vstříc dále v textu této práce.

Jan Patočka (2009), dle názoru autora, trefně popsal situaci související s *pohybem* v části, která vykládá Husserlovy myšlenky a zmiňuje logiku, která by měla uspět i tam, kde, jak říká, antická metafyzika neuspěla. Jde o logiku dění a *pohybu*, k níž by měla být začleněna komplementarita v podobě propojování s logikou neměnné struktury a nadčasovosti. Tímto Patočka považuje *pohyb* za veledůležitý fenomén, který umožňuje propojovat antické filozofie jako vědy a jednoty vědy a filozofie. V této úvaze se dle autora zjevně zračí *fenomenologická perspektiva*. Jak můžeme zaznamenat, *pohyb* tvoří významnou část, či významný faktor, patrně by šlo trefně využít též i termín fenomén, našeho uvažování o realitě. Vlastně se tak Patočka prostřednictvím úvah o *fenomenologii* přibližuje nám známé perspektivě Luhmannově, jejíž procesualita je základem Luhmannových úvah a stavbě teorií o *funkcionálních sociálních systémech*. *Fenomenologie* tak dle Patočky (2009, s. 21-23) stojí za formulací, že svět otevírající *pohyb* tkví na neuzavřeném a vždy se jinak opakujícím dění. V jistém smyslu tak lze

fenomenologické uvažování popsané Patočkou považovat za velmi blízké východisko uvažování Luhmanna.

Luhmann (2000a, s. 140; 152-153) uvažuje o pohybu také ve vztahu k rozhodování, když, sice obezřetně, připodobňuje rozhodování k pohybu. Využívá přitom fenoménu času jako podoby univerzální a objektivní entity, aby pomohl objasnit rozdíl mezi minulostí a budoucností, resp. mezi stavy, které platily pro minulost a ty rozlišovat od stavů současných. Jinými slovy lze tedy spatřovat *pohyb* ve změně stavů reality mezi *časem* zaznamenanými okamžiky. Jestliže tedy dochází ke změnám reality, a my takové změny dokážeme rozlišovat, čas lze považovat za nástroj, kterým taková rozlišení umíme uskutečňovat. Ovšem pokud lze samotný čas, respektive přesněji řečeno jeho plynutí, považovat za *pohyb*, nebo jeden z jeho projevů, pak se dotýkáme čehosi spojitého či provázaného, co od sebe nelze snadno, či patrně ani vůbec, oddělit. Jeden *fenomén* je vlastně významně závislým na druhém. Časovými atributy tak lze vytvářet *odlišnost*, přičemž každá současnost je provázena novou interpretací své minulosti současně s novou projekcí své budoucnosti.

Luhmann (1990, s. 40) se též vyjadřuje o důležitosti času, který lze považovat za objektivizovaný. Pokud je totiž takový čas sdílen v prostředí, umožňuje vytvářet *významy* a *rozlišení*. Ty je pak možné činit právě i díky referenčnímu charakteru objektivizovaného času. Takové referenční odkazy k dataci, či obecnějším rozlišením ohraničení časových úseků, nevytváří zkreslení pro uvažování o *významech*. Pro každodenní život je referenční charakter času důležitý k uskutečňování dostatečné míry *rozlišování* stavů, věcí, událostí a *pohybů* v čase. Podobně ovšem lze pomocí těchto stavových atributů *rozlišovat* čas a jeho *pohyb*. A když zmiňujeme *rozlišování*, implikujeme jím při realizaci *rozlišování pohybu*, či *pozorování*? Dle názoru autora má rozlišování důležitý vliv bezpochyby na obojí. Vždyť bez pozorování, nikoli nutně jen fyzikálního, by nebylo možné

rozlišovat pohyb a obráceně, bez pohybu by nebylo co rozlišovat. Čas tak lze považovat za velmi významný pomyslný pohon dynamických změn prostředí.

3.2.2 Pozorování

Pozorování považuje autor za atribut či aktivitu, která by svůj fundamentální charakter měla být schopna obhájit a významově snad i být předsunuta před samotný *fenomén pohybu*. Neboť pokud se něco *pohybuje*, pak abychom byli schopni připouštět a potvrzovat takové změny, které přiřazujeme k vlastnostem pohybu, je neodmyslitelně nutné, že by *pohyb* měl být provázen *pozorováním*, respektive by *pozorování* mohlo *pohybu* ještě o něco předcházet. *Pozorování* jako *fenomén* působí dle autora více abstraktním dojmem, než jakým vládne *fenomén pohybu*. Proto autor pojal popis a jeho seřazení takovým způsobem, aby popis *pohybu* mohl předcházet popisu *pozorování*. Jak lze zpozorovat, nikoli nutně fyzickými smysly, v tomto případě zrakem, abychom mohli *pozorovat*, je nutné připouštět a zároveň i očekávat, že k *pozorování* náleží *rozlišovací schopnosti*, tedy schopnosti odlišovat *rozdílnosti*, *diferencovat*. Pokud by svět nedisponoval schopnostmi *pohybu*, pak by patrně nebylo ani co *pozorovat*. Ano, autor musí v tomto místě uznat, že zde operuje se zjednodušujícím konceptem. Dalším ano se lze utvrzovat, že jistě existují rozměry či charakteristiky *pohybu*, abychom jej, daný pozorovatelný *pohyb*, mohli zaznamenat, tedy *pozorovat*. Abychom jej mohli zaznamenat, potřebujeme disponovat schopností *pohyb odlišit* od *ne-pohybu*. Danou schopnost tak autor označuje jako *pozorování*. Tento dilematický moment považuje autor za důležitý, lépe řečeno více než podstatný, pro uvědomění si symbiotické provázanosti pozorování s pohybem. *Pozorování* a pohyb tak vytvářejí faktory umožňující alespoň omezeně konceptuálně rozumět realitě. *Pozorování* ovšem, podobně jako i *pohyb*, lze realizovat a zaznamenávat velmi různými způsoby. A tak *pohybem* může dle autora být

i pouhá *kognitivní změna*, která je *pozorovanou změnou stavu* či *pozorovanou změnou rozumění*. To ovšem dále znamená, že za *pohyb* lze považovat i samotné *rozlišování* v podobě *rozhodování*, které je provázeno a umožňováno *pozorováním*.

Luhmann byl ovlivněn britským logikem George Spencer-Brownem, a tak odlišuje pozorování prvního a druhé řádu. Pozorování prvního řádu představuje operace pozorovatele, který má rozlišit a zvolit variantu řešení. Zde nám již do tohoto pole vstupuje proces jednání jako pohyb, jako projev rozlišení. Pozorovatel prvního řádu operuje nedělitelně s rozlišováním a výběrem či volbou jedné ze dvou variant binárního kódu. Pozorovatel tak může pozorovat například sebe a své prostředí. Pozorovatel druhého řádu ovšem pozoruje jiné pozorující pozorovatele. Jeho pozorování je tedy náročnější (Luhmann, 1991, s. 239). Autor si troufá tvrdit, že pozorovatel druhého řádu představuje kvalitativně odlišnou úroveň pozorování, neboť dle Luhmannovy výstižné definice platí, že: „*Pozorovatel druhého řádu může pozorovatele prvního řádu pozorovat jako pozorovatele (a ne jako věc) jen tehdy, když vidí, že tento pozorovatel nevidí, že nevidí, co nevidí*“ (Luhmann, 2015, s. 27). Tuto Luhmannovu definici autor využívá k zdůraznění odlišnosti možných pozorování, aby jí mohl demonstrovat úroveň mnohých pozorování, respektive jejich možných horizontů. Zde autorovi tane na mysl Platónovo podobenství o jeskyni z Ústavy, Knihy sedmé, v němž vnímá jistou možnou jednoduchou téměř analogii (Platón, 2001, s. 213-215, II, 514a-516b).

Jde tak o významně subtilní *fenomény* s mnoha jistě specifickými atributy. *Pozorování* dle autora patří k abstraktnějším *fenoménům* než *pohyb*. *Pozorování* ovšem spolu s *pohybem* tvoří dvě části nerozdělitelné *symbiózy*, která vykazuje *dilematické charakteristiky*. K oné symbióze se jistě vrátíme v dalších částech tohoto textu.

3.2.3 Sociální systémy, interpretace pojetí Niklase Luhmanna

Obecná teorie sociálních systémů Niklase Luhmanna je založena na řadě vzájemně provázaných atributů, jenž Luhmannovo životní rozumění, jinak řečeno dílo, uvozují, nehodí se zde dle autora vyslovit termín rámuji. Pojem rámce autorovi nekonvenuje s Luhmannovým dílem, neboť v něm je zakládáno na acentrickém rozumění funkcionalitě, tedy propojování jevů, konceptů, vlastností, vztahů, v extrémním vyextrahovaném případě pak propojování pohybu a pozorování. Luhmann (2006, s. 14) se záměrně vyhýbá používání předmětové terminologie, a pojem systém pro něj představuje jiné pojetí než bývá obvykle chápáno. Narozdíl například od svého učitele, Talcotta Parsonse, který by mohl systém označit jako jednotu celku určitých znaků, Luhmann v kontextu systémového označení, tedy *systému*, vždy rozumí jako předmětům výzkumu vykazujícím znaky ospravedlňující využití termínu *systém*. Luhmann přitom využívá terminologie zaměřené na *teorii* spolu s odlišnými předmět abstrahujícími terminologiemi zaměřenými na *struktury*. V žádném případě Luhmann nekonvenuje s pojetím *systémové teorie* v tradičním smyslu, kde celky jsou složeny z částí, neboť v takovém případě je nutné o celku uvažovat dvojným způsobem sestávajícím z uvažování o jednotě a dále pak o souhrnu částí. Tato diference celku a jeho částí byla nahrazena *diferencí systému a prostředí*, na čemž je zakládána teorie *systémové diferenciaci*, přičemž je uvažováno o *otevřených sociálních systémech*. Následuje pak teorie seberefrenčních systémů, které utkvěly v povědomí svým zaměřením na struktury, přičemž se odhalilo, že takové zaměřením na struktury si nedokáže poradit se změnou sociálního systému jako sebe sama vlastními prostředky. Ovšem Luhmann v kontextu *seberefrenčních systémů* nově zmiňuje proces *sebevytváření*, na který je zaměřena jeho pozornost. Jestliže je zmiňován proces sebevytváření, pak se zde může objevit teorie *autopoietických systémů*, která se věnuje jednání, a to s přesahem, který

s sebou *autopoietické systémy* nesou, tedy dynamickému znovu-tvoření a znovu-vytváření (Luhmann, 2006, s. 14-24).

Diferenciační kódování umožňuje *pozorováním rozlišovat* a naplňovat *sebeorganizaci*. Dynamickým znovu-vytvářejícím způsobem může *systém* odhalovat a měnit vztahy mezi *sebou* a svým *prostředím*. Jeho, myšleno systémové, prvky vytvářejí pomocí vztahů mezi sebou *sebereferenční systém*, (Luhmann, 2006, s. 34-42). Na příkladech psychických systémů, kdy se spolu setkávají osobní systémy, demonstruje Luhmann další podstatný princip, kterým lze rozumět realitě. Tímto principem je dvojité kontingence. Osobní systémy se primárně *sebeorganizují*, jestliže představují *sebereferenční* systémy, uvnitř kterých je uplatňována redukce komplexity kódem *systém | prostředí*, pak při setkání s jinými systémy nejsou připraveny a ani schopny *diferencovat*, a tedy rozlišovat systémy v jejich komplexitě jako své okolí, ani jim tak vlastně rozumět na základě pouhých *sebereferenčních* operací. K tomu pomáhá princip *dvojitě kontingence*, kdy spolu komunikují *sebereferenční systémy* navzájem při využívání *diferenciačního kódu přítel | nepřítel*. Tímto *diferenciačním kódem* se nám v poli objevují očekávání, a to vzájemná, která jsou průběžně komunikována, což značí, že jde o dynamické a stále nestabilní prostředí, sociální systém (Luhmann, 2006, s. 129-135). Vlastně se nám zde objevuje pozorování druhé řádu, kdy nejen, že se osobní systémy pozorují vzájemně jako *pozorovatelé prvního řádu*, ale pozorují sebe i další systém jako pozorujícího pozorovatele. Jak autor jinde zmiňuje Hegelův princip vztahu subjektu a objektu na příkladu pána a raba¹, pak zde lze vnímat odlišné uchopení podobného setkání, neboť jejich výchozí pozice spolu s jejich koexistencí v prostředí, kde se setkávají, je neustále znovu-tvořena. Pokud tak uvažujeme o znovu-tvoření, lze dle autora zřetelně spatřovat symbiózu pozorování a pohybu

¹ Srov. Hegel (1960, s. 154-159)

jako od sebe neoddělitelných fenoménů, kterým nelze připisovat jakoukoli statiku. Vše je v neustálém pohybu.

V Luhmannově systémové teorii (2006, s. 224) patří mezi základní diferenciativní kódy kód, který můžeme identifikovat v podobě *systém | prostředí*. Tento kód bez ustání umožňuje vytvářet pohyblivou a proměňující se hranici mezi *systémem a prostředím*, v případě psychických systémů mezi identitou osoby a jejího prostředí například. Jestliže se autor na různých místech této práce vyjadřuje o Luhmannově pojetí sociálních systémů jako o acentrických, pak je zde namísto drobně, byť nejspíš dilematicky upřesnit, že lze možná přesněji popsat takový soubor vlastností jako multicentrický, neboť centrem se principiálně stává sama *diference*. Taková *diference systém | prostředí* vlastně vykazuje schopnost, jak zmiňuje půvabně Luhmann: „*Každá diference se tak stává centrem světa, a právě to činí svět nutným ...*“ (Luhmann, 2006, s. 236).

Funkcionální orientace nepředstavuje požadavek seberefrenční reprodukce, podobně jako ani účelová orientace není požadavkem jednání. Konkrétně probíhající produkce vždy předchází snahám poskytnout jí sémantiku její jednoty. Jednání dostatečně připravuje návazné jednání obvykle s tempovými požadavky, neboť procesualita je zároveň motorem systému. Přehnaná váhání, meziúvahy či zdržení, nejsou vůbec žádoucími, respektive jsou nežádoucími. Vtažení do událostí v podobě jednání, očekávání, způsobuje, že jsou struktury vtahovány do problémů, čímž dochází k blokaci funkcionalit. Při jednání potom nelze předvídat a je nutné pozorovat procesy, které nejsou pod situačním tlakem. Proto si může pozorování oproštěné od tlaku na dosahování výsledků dovolit komplexnější pohled. Podobně je to i u společenského systému to, co je nazýváno, funkcionalní analýzou, principem vědeckého systémového pozorování (Luhmann, 2006, s. 439-340).

Odpovídajícím způsobem se hledají také výchozí body pro zvyšování funkcionální orientace do relativně nepravděpodobného v jednání a pozorování, diferenciaci, která jednání a pozorování rozděljuje, která ale nezpochybňuje komunikační provádění sebezpozorování. Tím lze dosáhnout vyhnutí se teleologickým vysvětlováním a kauzálním vysvětlení, které funkce, problémy a potřeby vidí jako vlastní stimulační faktor pro rozvoj adekvátních uspořádání. Odlehčení jednání pozorovatele je kompenzováno prostřednictvím prestiže, která v sociálním systému zajišťuje jednací relevanci pozorování a jejich sebezpozorování (Luhmann, 2006, s. 341).

Akceptace čteného formuje obsahy vědomí, komunikace v návaznosti na to vyznívají či vypadají odlišně. Prostřednictvím písma je uveden do chodu strukturní vývoj. Je posílena diference pozorování a jednání. Historicky související alfabetizace písma a teleologizace filozofické teorie získává charakter nenáhodné souvislosti (Luhmann, 2006, s. 342).

Chceme-li umožnit sociálním systémům poznávat jiné sociální systémy, již jsme si vyjasnili dvojitou kontingenci jako systém vzájemných očekávání při uplatňování pozorování druhé řádu, přidává Luhmann další princip, interpenetraci. Ta, jak lze již předjímat, umožňuje systémům se vzájemně poznávat a tak umožňovat využívání komplexity druhého systému a ovlivňovat tím sebe jako seberefrenční systém (Luhmann, 2006, s. 260). Zde lze znovu pozorovat provázanost pohybu a pozorování, neboť rozlišování, jinak řečeno diferenciaci, je vlastně současně pozorováním a pohybem. Autor zde opakuje své upozornění na symbiotickou souhru a spolupůsobnost těchto fenoménů, neboť jde o fundamentální elementární procesy, jež mohou být snadno a neprávem spolu se svým významem přehlíženy.

3.2.4 Autopoiesis

Niklas Luhmann převzal koncept *autopoiesis* od biologů Umberta Maturany a Francisca Varely. *Autopoiesis* odpovídala Luhmannovi na to, jak uvažovat o živé, myšleno dynamické, jednotě systému, když systém se vykazuje primárně jako uzavřená *sebereferenční* entita. My ovšem víme, že jde o uzavřenosti uvažovat jako o bázi umožňující otevřenost. Luhmann usiluje o to, aby své specifické pojmy byly nablízku vývojovým hlediskům společnosti. Pokud se v tomto případě jedná o termín pocházející z biologického prostředí, Luhmann usiloval o používání takového výrazu v kontextu své teorie tak, aby jím vystihl její specifické terminologické potřeby (Luhmann, 2015, s. 306; 2006, s. 248).

Za elementární jednotku či entitu v sociálním světě bývá často považováno jednání, které vytváří sociální změny. Za nejlépe konceptualizované teorie jednání považuje Luhmann Maxe Webera a Talcotta Parsonse. Jako druh jednání bývá také považována komunikace, příkladem může být *komunikativní jednání* Jürgena Habermase. Takové konceptualizace bývají v sociologii označovány jako teorie jednání. Luhmann dále, alespoň v době vydání své publikace *Essays on self-reference* (1990), poukazuje na do té doby neexistující koncepční diskusi zabývající se vztahem jednání a komunikace. Luhmann se také ptá, zda jednání nebo komunikace mají být považovány za základní a nerozložitelnou jednotku sociálních systémů.

Rozlišení a rozhodnutí se vždy týkají obou částí kódu, který umožňuje uskutečňovat rozlišování, ale zároveň redukuje komplexitu. Pozitivní strana kódu je ta, která rozhoduje o využití energie, tedy o operacích systému. Rozhodnutí se však vždy týká obou stran kódu: uspořádání a provedení. V hegelovské dialektice pána a raba představuje negativní strana kódu tu, která umožňuje odrážet pozorování. Teprve na straně raba se špatnost nadvlády projevuje jako její podstata pro vědomí,

keré se tak stává nezávislým. Tato verze však není pro daný účel dostačující. Operace a pozorování zákonitě probíhají na obou stranách kódu difference, přestože realizace probíhá na obou stranách odlišně. V jednom směru pozorování jde o to, zda je příkaz proveden, či nikoli, a pokud ano, s jakými změnami a s jakými důsledky. V opačném směru pozorování se jedná o otázku, zda je příkaz vydán, či nikoliv (Luhmann, 2000b, s. 88).

Při uvaze o teorii autopoietických sociálních systémů platí za vážného kandidáta na elementární jednotku seberefrenčního systémového procesu pouze komunikace. Tu lze z její podstaty považovat za sociální. Komunikace je tak jednáním, ale podstatně komplexnějším a tak i významnějším, a to zahrnujícím navíc například informace o situaci, o podmínkách oné situace, jinak řečeno jejím kontextu, také o záměru jednajícího a očekávání změn, které komunikace může vyvolat. Komunikace tak není pouhým druhem jednání, neboť nepředstavuje pouhý proces sdělování. Jak zmiňuje Luhmann, teorie *autopoietických sociálních systémů* představuje významnou sociologickou proměnu. Takovou proměnu lze formulovat jako nahrazení *teorie jednání teorií komunikace* jako základní operativní úrovně systému (Luhmann, 1990, s. 6).

Zajímavým atribut sociálních systémů v pojetí N. Luhmanna představuje skutečnost, že informace jsou zpracovávány systémem, ten ovšem neodpovídá za samotné informace. Systém je univerzálně kompetentní, zohledňuje všechny proměny, je systémem v prostředí a schopen se pozorovat, diferencovat a ovládat. Jde tak o seberefrenční systém, který při pozorování sebe sama, tedy při komunikaci o sobě, používá rozlišování také k odlišování pozorovacího systému, tedy sebe, od něčeho jiného, tedy od svého okolí. Systém se pozoruje ve svém světě a popisuje omezení své vlastní kompetence. Systém nemůže realizovat operace mimo vlastní hranice, které jsou součástí systému, ale nikoli jakkoli dané, jsou totiž dynamicky se proměňující. Sociální systémy, jak je

vidí pozorovatel, představují paradoxní systémy zahrnující referenční operace nejen jako podmínku možnosti své autopoiesis, ale také kvůli svému sebepozorování. Rozlišení komunikace a jednání a v důsledku toho i rozlišení prostředí a systému tvoří operativní podmínky systému (Luhmann, 1990, s. 7).

Sociální systémy, pozorovány pozorovatelem, představují paradoxní systémy zahrnující seberefrenční operace. To tvoří podmínky pro realizaci své autopoiesis, ovšem též kvůli své schopnosti sebepozorování. Operativními požadavky jsou přitom schopnosti rozlišovat komunikaci od jednání, následně též rozlišovat prostředí a systém, také rozlišovat pozorování a autopoiesis. Takovéto rozlišovací schopnosti zároveň systému umožňují, aby mohl dosahovat redukce komplexity nezbytné pro sebepozorování. Každopádně zde platí, že sebepozorování je v tomto smyslu předpokladem autopoiesis jako takového. Využitím zjednodušeného modelu sebe sama tak systém může komunikovat o komunikaci a vybírat základní atributy komunikace, prvky a informace k zabezpečování schopnosti přizpůsobit se požadavkům autopoiesis (Luhmann, 1990, s. 8).

3.2.5 Paradox

Pozorujeme-li systémy se zvláštními logickými omezeními, nezbyvá nám, než je považovat za paradoxní systémy, jinak řečeno „*zapletené hierarchie*“. Systém má schopnost se sám deparadoxovat. To ovšem dle Luhmanna vyžaduje doslova „nerozhodnutelná“ rozhodnutí (Luhmann, 1990, s. 8).

Problematiku *jednoty rozlišení* využívanou při *pozorování* nemůžeme nalézat v samotném *rozlišení*. *Paradoxem* je jednota rozlišení a také sám *pozorovatel*, když sám sebe není schopen *pozorovat* při

pozorování. Jde zpravidla o formu se dvěma stranami či rozlišeními. A vždy také jde o jednotu oné formy. Luhman zde příznačně zmiňuje Spencer-Brauna s formulací: „*Jaká je jednotu této formy?*“ (Luhmann a Fuchs, 1989, s. I).

Ptáme-li se po jednotě formy, pak je namístě uvažovat o tom, že má forma dvě strany, jak jsme od Luhmanna již stačili *vypozorovat*. Jeho kódy rozlišení jsou vždy dvojího charakteru či stavu. Jako příklad je využita forma kódu se dvěma hodnotami, *mluvení | mlčení*. Vnímat lze vymezení na dvě strany onoho kódu. Jednota rozlišení pak potřebuje čas, abychom se zvládli přemístit mezi oběma stranami. Ale pozor je třeba dávat na dosažení jednoty formy. Nejde tedy o rozlišení formy formou? Příklad s mluvením a mlčením je příznačný, neboť je nutné si uvědomit, že pro mluvení je nutné též i mlčení. Navíc se v takové situaci jeví čas jako forma (Luhmann a Fuchs, 1989, s. I-II).

Neboť logika sama sebe považuje za paradox a tautologii, pak Luhmann volí rozplétat paradox volnějším způsobem rétorickými prostředky. Jestliže totiž logika vyžaduje vyhrazení svého operačního pole, které jí umožňuje operovat logikou, využívá k tomu paradox a tautologii. Logika při takovém nakládání s paradoxem a tautologií ve svém operačním poli využívá svých hranic pouze ze vnitřku příslušného pole, a nejde tak o formu. Pokud nejde o formu, chybí významná část možných pozorování. Rétorická tradice chápe paradoxy lépe a výstižněji než logika. Jde přitom o aspekty komunikace paradoxů, neboť je třeba zabezpečit operativní efekty, které oscilují v komunikaci (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 8).

Jak jsme si již zmiňovali v kapitole věnované pohybu, čas představuje médium pro uskutečňování operací, pro realizaci pohybu, ale zároveň operace umožňují jeho plynutí. Paradoxy ke svému chápání potřebují čas, aby mohla probíhat komunikace.

Luhmann nás také informuje o faktoru inherence a limitech, které se vztahují k seberefrenčním procesům pozorování sebe sama. Zmiňuje, že výsledkem takových operací tak při připuštění neomezené sebereferencí dochází, s odkazem na oblast filosofické teorie pravdy, ke vzniku tautologií a paradoxů. Výstupem pozorovatelných sebepopisujících operací je tedy paradox stojící na skutečnosti, že jednota mnohosti způsobů pozorování tvoří různými způsoby stejný systém. Podotýká přitom, že při pozorování a popisu sebereferencí společnosti lze snadno nabýt dojmu, že moderní společnost si není tuto skutečnost schopna uvědomovat (Luhmann, 1990, s. 137; 2000b, s. 321).

3.3 Vztah pohybu a žitých sociálních systémů

3.3.1 Souvztažnosti pozorování a pohybu

Člověk se pohybuje v jednoduchých dvojicích protikladů, a na základě těchto rozlišení popisuje pozorovaný systém. Tyto popisy rekonstruují perspektivou úrovně pozorování prvního řádu zejména mentální procesy, které lze identifikovat podle veškerého jazykového či nejazykového chování uskutečňovaného lidmi. Podle tohoto názoru je jazykový výrok povrchem psychických systémů, z něhož lze dovozovat, jak tyto systémy vnitřně konstruují svou realitu. Analýza se tak obvykle soustřeďuje na akci a reakci jedné entity s druhou. Pozornost tak není věnována procesu, kterým se odehrává konstituce sociální reality. Pozornost tak vlastně není věnována procesu, kterým je komunikace (Fuchs in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 62).

Jednání, jde vlastně o pohyby, není základním nerozložitelným sebereferenčním stavebním prvkem sociálních systémů. Tímto elementárním prvkem je dle Luhmanna komunikace, ta je totiž sociální, na rozdíl od akce či jednání. Komunikace vyžaduje rozumění, kdežto jednání

je jednosměrnou akcí. Zde se jedná o fundamentální formulaci, díky které je předpokladem ke schopnosti lépe rozumět Luhmannem popisovaným sociálním systémům. Stejně tak, považujeme-li jednání za jednosměrnou akci, které chybí souvztažnost druhého atributu provázejícího pohyb, a to pozorování, tedy alespoň v kontextu, jak bylo zmíněno Luhmannem (1990, s. 6).

Komunikace tak obsahuje obojí fenomény, pohyb spolu s pozorováním. Při absenci pozorování tak dle autora není zabezpečena potřebná dynamika, chybí významný atribut, a tedy není zaznamenávána a zohledňována komplexita reality. Jde tak vlastně o zakládání ke statice odkazujícím procesům, respektive nekomplexních sdělení odkazujícím ke stavům, k popisným či popsateľným nedostatečně komplexním stavům reality.

Luhmann nás též varuje před přílišným *redukováním komplexity*, chceme-li před přílišným zjednodušením interpretace v sociologii převládající perspektivy zaměřené na *jednání*. Tato na *jednání* zaměřená perspektiva jako by se zaměřovala na pouhou parciální část reality, na pomyslný *pohyb*. Autor si zde dovoluje vyjádřit podnětnou iniciativu a pokusit se o přirovnání, byť též jistě zjednodušující. Jestliže Luhmann považuje perspektivu zaměřenou jen na jednání za nežádoucí, lze pak analogicky uvažovat o hypotetické možnosti, že bychom se mohli pokoušet oddělit *pohyb* od *času*, či naopak *čas* od *pohybu*. Autor se zde přiklání k názoru, že danému popisu reality mohou díky přílišnému redukování komplexity chybět důležité, řekněme, informace. Pokud ovšem takové informace nejsou vědeckými entitami postrádány, pak zbývá jen možnost se pokoušet o přílišné *redukcí komplexity* komunikovat (Luhmann, 1990, 54-55).

Takto zjednodušené pojetí *interpretace* reality vnímá Luhmann jako rizikové, neboť tuto perspektivu vnímá jako nedostačující k tomu, aby jí

bylo možné dostatečně rozumět *významům jednání*. Zároveň je tím ohroženo rozumění reality, dodává autor, neboť, jak se zmiňuje Luhmann: „*Význam jednání také vždy nakonec implikuje svět v jeho celku*“ (1990, s. 55). Pojmem *významu* tak lze regulovat způsob nakládání s objekty, jimž se věnuje právě *sociologie*. Nejde tedy jen o pouhé operace s onticky danými vlastnostmi *objektů*, či se samotnými *objekty*. Jde o *významy jednání*, kterým je nutné klást důležitost při *pozorování* reality. Zde se nabízí využití *odlišnosti* mezi *zkušeností* a *jednáním*. Luhmann se snaží vysvětlit tuto *odlišnost*, či chceme-li *redukci komplexity*, dvěma způsoby. A tak v prvním případě vztahuje *redukci komplexity* k ontickým danostem, které označuje jako *zkušenost*. Druhý případ identifikuje jako *jednání*. V obou zmíněných případech jde o procesy probíhající v systémech, procesy vyžadující živé organismy schopné využívat *významu* k ustavování svého vztahu k *prostředí*. A tak Luhmann nevyužívá rozlišení *zkušenosti* a *jednání* příkladem jednoduchého kódování typu *interní* | *externí* či *aktivní* | *pasivní*. Též i *zkušenost* totiž Luhmann označuje za živou a danou neustálým *pohybem*. *Rozlišení* nepodává žádnými statickými atributy, ale utvářením *významu*, v jeho nalézání. Tyto procesy, dynamické procesy, kterými Luhmann nalézá způsoby *redukce komplexity*, tak autor na tomto místě opět vnímá jako neustálý *pohyb* spolu s *pozorováním*, jež nejsou fyzickými či jednoduše fyzikálními a s hmotou spojenými *fenomény*, ale složitějšími a vlastně abstraktními procesy (Luhmann, 1990, 54-55).

3.3.2 Pozorování a pohyb jako „klíč“ k procesualitě autopoiesis

Když Jan Patočka (1993, s. 19) zmiňuje Edmunda Husserla, vyjadřuje se o jeho teorii vněmu, sděluje nám, že význam této teorie je *protiempiristický*. Jestliže jsou v každém vněmu jsou stavy považovatelné jako danosti zároveň již překročeny, pak lze usuzovat, že naše zkušenosti vycházející z původního zaměření se na věci, které nám připadají jako dané v podobě předmětů, je potřeba zavnímat zkušenosti, vlastně

v podstatě objevit jiné perspektivy pozorování. Taková perspektiva pak otevírá pomyslný prostor pro její interpretaci, myšleno interpretaci oné zavnímané zkušenosti. Tím se dostáváme do kontaktu s principem sebezpozorování. Autor by zde rád podotkl, že v Luhmannově perspektivě pak lze hovořit o ze sebezpozorování tvořící se sebereferenci. V takové situaci ovšem dochází též k pozorování pozorujícího pozorovatele, tedy sebe, jevu, který je Luhmannovým slovníkem nazýván pozorováním druhého řádu. Pokud jde o Patočkův výklad, pak se ptá po výsledcích sebezpozorování. Jde zde o pohlížejší nazírání, vědění o prožitcích, které byly zažity, o stavy vědomí ve vztahu k prožitkům. Patočka se dále trefně dotazuje: „*Jak máme stanovit stavy, o kterých nelze mít vědění, které jsou pouze stavy vědomí, jež prožívá každý, jenže o tom neví? A kdyby o tom mohl vědět, odkud nebo jak ví, že prožívání je takové, jak si to o sobě myslí? Z čí hlavy smí fenomenologie vyskočit do života?*“ (Patočka, 1993, s. 19). Patočka zmiňuje ambici fenomenologie po tom být novou filozofií, kterou zajímá názor, jeho interpretace a analýza, přičemž umožňuje uplatňovat eidetickou intuici. Dále k tomu dodává, že věci filozofie je tak sebe sama chápající duch jako zdroj jedinečného názoru, na který nazírá a umožňuje jej. Tolik tedy k fenomenologickému úvodu této části.

Autor považuje komunikaci za proces, který na základě jistých stavů reality odezíraných pozorováním v podobě protikladů ustavuje reakce v podobě toku informací zprostředkujících nová pozorování změněné reality. Tento proces se tak reprodukuje a řetězí, aby realita mohla být procesuálně existující, tedy v neustálém pohybu znovu-sebeutváření, který lze v Luhmannově prostředí nazývat autopoiesis. A tak lze znovu pozorovat symbiotické procesy pozorování a pohybu jako elementárních „meta“ procesů tvořících dynamicky se bez ustání proměňující komplexitu reality.

To vše však "nevylučuje" skutečnost, že každá komunikace vytváří rozlišení jako operaci a že každý systém něco zahrnuje a něco vylučuje pomocí rekurzivity své operace. Každý systém spoluvytváří to, co do něj nevstupuje jako prostředí, a i to pak lze nazývat tichem, tichem bez

konektivity. Co tím lze myslet, lze pochopit vezmeme-li v úvahu rizikovost každého sdělení, dává něco v sázku, něco riskuje, a to má být odmítnuto. (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 17).

Ty, kteří nemohou mluvit, je vhodné zapojit do komunikace. Osoba zaujímá pozici tam, kde se nemluví, jako jedinec, který by mohl být přinucen mluvit, jako dítě prostřednictvím své matky. Interpretace mlčení slouží autopoiesis komunikace, je rekurzivně spojena se sítí, tedy začleněna. Mnohé profese se snaží oživit vadnoucí stárnoucí osoby, které pasivně posedávají ve svých pokojích, a tak zvaně čekají na smrt, nabídnou jim zábavu nebo dokonce vzdělání, něco pro ně udělají, vysvětlí obtížnost tohoto svého úkolu jako profesní problém, případně otázku odbornosti, načež ticho nenastává. Může to mít smysl, pokud to člověk pozoruje pod tímto přístupem rozlišování řeči a mlčení a vystavuje se pozorování, sleduje to. Jiná praxe používá schéma *mluvení | mlčení* normativně nebo dokonce příkazově. Ostatní jsou umlčeni. Můžete si něco takového jednoduše objednat. Je to paradoxní, protože právě to činí z mlčení sdělení, sdělení, že člověk plní rozkaz, bez ohledu na to, zda by tvář v tvář takovému arogantnímu jednání stejně raději nemlčel. Věznicе slouží k omezení komunikace prostřednictvím manipulace s těly, čímž se vyhýbají komunikačnímu paradoxu. Zabitím se dosáhne téhož s větší radikálností a větší bezpečností. Mrtvý pak již nemůže porušit zákaz a stále mluvit.

Jako sociolog může člověk v pokušení říci: „Možnosti tím nejsou vyčerpány“. Každý, kdo píše, popisuje papír a označuje ho za bílý. Každý, kdo popisuje společnost, implicitně popisuje to, co ji vylučuje a odsuzuje k mlčení. Jde o to, že klasický objektově-teoretický způsob popisu bránil sociologii vidět a znovu zahrnout to, co je vyloučeno. Jde o to přinejmenším ji znovu zahrnout do popisu společnosti ve společnosti. Od Marxe po Lyotarda se tak děje z hlediska viktimologie. Vyloučený je určen jako třída nebo jinak pozorován jako lidská bytost, oplakáván a znovu získáván pro

společnost. Pokud by společnost na tuto stížnost reagovala tak, jak je požadováno, přesto by se nestala společností, která již nic nevylučuje. Komunikovala by s jinými úvahami, v jiných rozlišeních, možná by jinak řešila paradoxy své komunikace, přemístila by utrpení a bolest a tím vším by vytvářela jiné ticho. Nyní, když to můžeme vidět a poznat jakýkoli záměr optimalizovat vztah mezi řečí a tichem směrem k pozitivní valorizaci komunikace, stává se z toho ideologie a z jakéhokoli důvodu trvalá iluze (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 19).

To platí také o všech snahách, které byly věnovány osvobození komunikace, jejímu vymanění z násilných, časových omezení a omezených jazykových kódů. Co z toho může vzejít jiného než přijetí nových omezení, a pokud ne, pak nakonec jen hluk? Sociologie může místo toho usilovat o zlepšení svých popisných nástrojů a zahrnout do sebepopisu společnosti více kontrolovatelné složitosti. Větší přesnost a přísnost ve vlastní komunikaci jako by sama o sobě zviditelňovala to, co je tím vyloučeno. Francouzi s podobným vědomím problému dávají přednost stylistickému prostředku kultivované nepřesnosti. V každém případě je pak třeba toto sdělení reflektovat v termínech teorie rozdílu, nejen ho takto sdělovat, ale také mu takto rozumět (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 19-20).

Jednotná dalekozrakost, která by musela předpokládat, že všichni pozorovatelé vidí přímo totéž, se stává nemožnou, ale také postradatelnou. Není náhodou, že se "ideologie" brzy formují využitím těchto možností jako stereotypní verze sebeprezentace a hodnocení druhých v médiu veřejného mínění. To pak usnadňuje pozorování pozorovatelů. Stačí, když osoba dokáže rozpoznat, do kterého tábora patří, a pak může posoudit, co odtud může a nemůže vidět. Přijmeme-li zvláštní omezení média, které jej tvoří, můžeme získat důležité výhody pozorování druhého řádu, při kterém může

system uspořádat své operace na úrovni pozorování kruhovým nebo i rekurzivním způsobem. Veškeré pozorování je pozorováno a může být sledováno s předstihem. Každé pozorování nepozoruje pouze to, co pozorují ostatní; tím, že se zviditelňuje jako komunikace, vysvětluje také své vlastní stávání se pozorovaným (Luhmann, 2000b, s. 290).

Na úrovni pozorovatelů je možné vícenásobné a neintegrováné pozorování. Na úrovni aktivní politiky politici pozorují sami sebe a ostatní z hlediska toho, co si mají myslet o činnosti, která se vystavuje pozorování. V samotné politice, podobně jako i na trhu, jde o konkurenční vztah. Soutěž je ovšem inscenována s ohledem na to, že i ona je sledována pozorovateli, jejichž účast se předpokládá jako divácká. Na rozdíl od trhu neexistují ceny, jejichž pozorování (jak v jejich změně, tak v jejich vztahu k prodeji) by pozorovateli usnadnilo *pozorování*; existují však neustále aktualizované příběhy, v nichž člověk nachází své jméno i jména ostatních a může je pozorovat jako výsledek *pozorování*. A místo cen jsou tu morální zásady. Divákům pozorování pozorovatelů, kteří se navzájem pozorují, usnadňuje (nebo si to alespoň myslí) rozhodování v politických volbách. A k tomu stačí zjednodušit *pozorovací vztahy* a předpokládat, že politici mají být pozorováni jako agenti, což znamená jako pozorovatele prvního řádu. Politický systém na všech úrovních využívá zjednodušení tohoto druhu, čímž se vzdává konvergentní integraci pozorovacích vztahů. Naopak pomáhá předpoklad, že v zákulisí se hraje jiná hra než na jevišti. To lze prohlédnout, ale nic to nemění. *Pozorování* druhého řádu zahrnuje také to, co *pozorovaný pozorovatel* v okamžiku své činnosti nevidí, totiž jednotu rozlišení, které ho orientuje, a jeho vlastní *pozorování*. V tomto smyslu veřejné mínění představuje činitele, kteří si myslí, že reagují na situace, jako osoby nebo skupiny, které v tomto procesu sledují své vlastní zájmy. Jejich jednání není sledováno ani tak z hlediska situačních charakteristik, jako spíše z hlediska osobních nebo skupinových charakteristik (stranických charakteristik, ideologických přívlastků) a všichni, kdo se

setkávají s veřejným míněním, to musí brát v úvahu (Luhmann, 2000b, s. 292).

Abychom pokračovali, projděme si nyní oblast, kde platí za důležitý pojem v podobě *významu*. Transcendentální tradice navrhla hledat vyjasnění pojmu *významu* odkazem na subjekt a definovat význam prostřednictvím subjektivní intence. *Význam* byl chápán jako charakterizovaný vědomou aktualizací intencionálních struktur zkušenosti a doprovázený a dostupný v reflexi byl vědomím předurčenosti a jedinečnosti (jáství) prožívajícího subjektu. I když taková reflexe nemá v úmyslu postavit subjekt mimo bytí, rozhodně takový účinek má. Dává nám něco, co nemůže být: izolované já. Paradoxní povaha tohoto výsledku je rozostřena zavedením řady distinkcí, především distinkce mezi transcendentálním a empirickým *subjektem* a distinkce mezi významem a bytím. Funkce těchto distinkcí spočívala v analýze (rozčlenění) teoretické slepé uličky, ale tento pokus lze stěží považovat za úspěšný. Problém se opět nachází v pojmových dvojicích, které se k těmto distinkcím používají, a znovu se objevuje v otázce reality transcendentálního (neempirického) *subjektu*, v nemožnosti zacházet s empiricky objektivizovatelným "*subjektem*", tedy brát vážně *subjektivitu* tohoto *subjektu*, a konečně v nemožnosti si představit smysl bez bytí nebo bytí bez smyslu (Luhmann, 1990, s. 22).

Jakmile je rozpoznán řetězec závislostí při utváření pojmů, je jasné, že analýza musí začít před touto slepou uličkou, a nikoli po ní, že by se neměla snažit ji rozplést, ale především se jí vyhnout. Zdroj problému jistě spočívá ve špatně definovaném pojetí *reflexe*, které je příliš vágní a příliš kompaktní v zobrazení konkrétního života *vědomí*. Bližší analýza tohoto života *vědomí* by musela přinejmenším rozlišit na jedné straně *intence*, které vědomě konstituují já jako systém-ve-světě, a na druhé straně reflexivitu určitých druhů *procesů* ve *vědomí*, například *myšlení myšlení*, *cítění cítění*, *chtění chtění*, které jsou sice možné jen při vyšší specifikaci

daných procesů, ale umožňují komplexnější konstituci *systemu já*. V tomto případě by však tato slepá ulička a všechny s ní spojené konceptuální strategie měly nadále zatěžovat koncept významu a jeho prostřednictvím i další koncepty sociologického výzkumu. Toto varování lze formulovat ostřeji, pozice, která zde podstupuje kritiku, pouze přenáší problém na otázku *významu subjektu* a ponechává jej tam nevyřešený. Jakkoli je vztah mezi *významem* a *vědomím* nepopiratelný, jeho objasnění je třeba podniknout opačným směrem. Pojem *významu* je primární a měl by být definován bez ohledu na pojem *subjektu*, neboť ten, jako významově konstituovaná identita, předpokládá pojem *významu*. Odkaz na *subjekt* nahrazujeme mnohem diferencovanějším analytickým instrumentáři, v němž zvláštní roli hrají pojmy *funkce* a *systemu*. Začneme analýzou funkce *významu* a pokusme se ukázat, že naplňování této funkce předpokládá existenci *systemů* konstituujících *význam*. Nehodláme se zde snažit předjímat výsledky tohoto podniku, nicméně bychom se mohli pokusit uchránit před určitými nedorozuměními, která by se mohla cestou objevit. Toho nejlépe dosáhneme, začneme-li krátkým pohledem na to, co koncept *systemů* konstituujících *význam* splňuje a co ne. Ačkoli si bližší charakteristiku pojmů *význam* a *system* necháváme na jindy, lze zde konstatovat, že když hovoříme o významotvorných systémech, nemáme na mysli jakýkoli zdroj energie nebo nějakou příčinu či psychicko-organické základy významu. (Luhmann, 1990, s. 23).

Moderním požadavkům na racionální výběr z velmi složitých struktur lze vyhovět pouze pomocí dispozic nad strukturami, tedy něčím, co nás nutí uvědomovat si jejich *kontingenci* (pozitivitu). V jaké podobě mohou být rizika, která z toho vyplývají, učiněna snesitelnými a jak se projeví ve zkušenostním významu, je zatím obtížné předvídat. Počátky jednoho z řešení tohoto problému lze spatřovat ve zřetelném a všudypřítomném nárůstu lhostejnosti a trivializace; lze je také spatřovat v silném rozptýlení nejistot relevantních v tom kterém případě. Schopnost nést primární rizika

naší společnosti, zejména pak rizika centralizace politického rozhodovacího procesu a vědeckého výzkumu, však může spočívat v tom, že z antropologických důvodů prostě nejsme schopni dostatečného strachu, a že tato rizika tedy vůbec nelze adekvátně označit v prožitkovém významu. Funkcí významu je indikace jiných možností a kontrola přístupu k nim. V jeho horizontu možností, ve složitosti a podmíněnosti toho, na co pozitivně či negativně poukazuje, spočívá i ona proměnná, která řídí formu, v níž se *význam* objevuje. Tuto podobu významu, kterou nazýváme *identitou*, a která se nachází v různých dimenzích prožívání světa, je tedy třeba samu považovat za proměnnou—za proměnnou, mohu-li to tak říci, transcendentálního vývoje. S ohledem na tuto skutečnost se nyní musím pokusit poněkud blíže popsat, jak je takový úspěch možný. Využiji přitom rozlišení mezi formou a obsahem a také mezi strukturou a procesem. Vezmeme-li klasické rozlišení mezi formou a obsahem, tedy něco, co má označovat dva rozdílné, ale vzájemně závislé aspekty toho, jak může být nějaký předmět dán, a aplikujeme-li je na náš funkční pojem smyslu, můžeme rozpoznat i jeho funkci. (Luhmann, 1990, s. 48).

3.3.3 Paradoxie a logický přesah smyslu vnímané skutečnosti

Diferenciace s sebou dle Luhmanna (Luhmann a Fuchs, 1989, s. 107) nese možnost se ptát po jednotě samotného rozlišení. Rozlišení ve smyslu před/po umožňuje zprostředkovat odpověď na otázku, která se nachází ve vnímatelné oblasti. Jednota před/po je totiž identifikovatelná jako pohyb. Ovšem, abychom mohli pohyb označit a identifikovat, je třeba jej rozlišit. Lze tak například pozorovat řeku tekoucí mezi břehy, a tak rozlišit pohybující se od pevného. Rozlišení mezi před a po, myšleno časově, představuje fundamentální rozlišení, jemuž sám pohyb vděčí za svou existenci. Ovšem abychom byli schopni označit pohyb jako jednotu, využíváme k tomu rozlišení vyšší úrovně, a to mezi pohyblivým a nepohyblivým. Luhmann zde uvádí, že takové rozlišení lze přizpůsobovat

specifickým podmínkám či modalitám, aniž by se výrazně změnilo. Využívá tak binární rozlišení v podobě *změna* | *konstanta*, jde-li o struktury, nebo rozlišení *mobilní* | *fixní*, jde-li o možnosti. Takovým způsobem lze získat sémantiku času, která se udržuje vnímatelná, a zároveň umožňuje popisovat svět. A jako ve všech logikách rozdílu se rozlišení opět používá k označení toho, co se rozlišuje, a opět není možné označit samotné rozlišení jako jednotu; protože pak by člověk musel vědět a umět říci: na rozdíl od čeho?

Čas tak lze chápat jako pohyb, jako proces. Teorie redeskripce naopak musí být ve zcela jiném vztahu k času, protože popisované pojmy považuje za svou minulost a perspektivu „dalších redeskripcí svých vlastních pojmů za svou budoucnost“. Svou přítomnost chápe jako rozdíl mezi svou minulostí a budoucností. Svůj postoj už nevyjadřuje pouze v čase, ale s pomocí času. Čas pak již nelze myslet jakoby v pozdně ontologických termínech, jako historický proces nebo jako kopírování míry pohybu do kognitivního systému, ale čas je nyní specifickou formou *pozorování*, konstrukcí světa pomocí rozdílu mezi nekonečnými horizonty minulosti a budoucnosti. Oprávněnost neustálého přepisování pak spočívá pouze v tom, že naše společnost v tomto ohledu nedává na výběr. Naše budoucnost nemůže být nikdy stejná jako naše minulost. Proto se musíme rozhodovat, pokud jde o jednání, a pokud jde o poznávání, musíme popisovat (Luhmann, 1996, 58-59).

A právě zde se nachází podstatná tendence mnoha myslitelů, která tkví v pokušení přisoudit binární rozlišení *pohyblivý* | *nepohyblivý* jako celek jednomu z jeho momentů, a to konstatováním, že vše plyne, když se člověk dívá dostatečně dlouho, nebo že vše je fixní, a jde jen o zdání pohybu (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 108). Tato tendence se dle autora přeneseně promítá do nesčetného množství situací, které mohou při takovémto způsobu rozlišování mít fatální vliv na lidské jednání, myšleno konání. Však i to je dle názoru autora předmětem sporu sociálních věd,

tedy v ideálním případě i mezi Luhmannem a Habermasem. Předpokladem k takovému sporu je právě kontrast a dilematická nerozsouditelnost důležitosti pohybu a statického bytí, které se obvykle podílejí na vzniku mnohých nedorozumění.

Totíž každý z takových subjektů *pozorování* nelze z *pozorování* vynechat, ale zároveň, alespoň dle dosavadního poznání autora, není snadné sloučit oba předměty *pozorování* v jednom teoretickém paradigmatickém směru. Však samozřejmě praktické metody ve výzkumu různým způsobem uchopovaných výzkumných mixed-methods směřují ke schopnosti rozumět zkoumané realitě. Ovšem teoretická uchopení takových výzkumů bývají odlišná. Jestliže jde o kombinaci výzkumných metod, pak se používá dvou či více různých metod, aby mohlo být dosaženo vypovídajících zjištění. Ovšem jedna univerzální teorie, již by bylo možné výstižně uchopit výzkum reality, dle názoru autora neexistuje. I proto se sociologie považuje za vědu multi-paradigmatickou. Také i proto není dle názoru autora snadné dílo Niklase Luhmanna chápat a vykládat bez kritických připomínek či výhrad.

Hry vědeckého světa však právě sehrávají vědečtí pracovníci, tedy osoby, které mají samozřejmé právo a nárok na způsob rozumění Luhmannovu komplexnímu dílu o komplexní realitě od sebe odlišným způsobem, byť se i tak lze mnohým takovým způsobům rozumění vymezovat či je oponovat. A jak říká sám Niklas Luhmann, realita je konstruována komunikací. Proto je nutné, aby, i přes významnou a mocnou diferenciaci reality, docházelo k neutuchající debatě o realitě, která se v čase samozřejmě proměňuje.

Dílo Niklase Luhmanna tak díky své univerzalitě považuje autor za výjimečné a natolik vystihující komplexitu žitého světa, právě díky pomyslnému propojení statické existence, tedy bytí a pohybu, že jeho chápání je osobami vědeckého světa různorodé, ba i mnohdy sporné, jak

Ize zjistit také z Habermasových výtek vůči Luhmannovi. Paradoxně, a to Luhmann s paradoxy významně nakládá a vysvětluje je, binární dělení spolu s binární logikou, která je mocně využívána člověkem, v novověkém pojetí velí dospět k obvyklému výroku v podobě například: „...je nutné se přiklonit na jednu názorovou stranu, neboť třetí cesta neexistuje...“. Je tak zřejmé, že v takovém způsobu myšlení a užívání logiky jako racionalizačního nástroje pomáhajícího k chápání reality, se zřetelně odráží i onen dávný zákon vyloučeného třetího, který byl formulován již Aristotelem (Aristotelés, 2003, s. 126, 1011^b/25-30).

Dle názoru autora jde tak právě o omezující faktor vnímání a rozumění, na jehož základě se konflikt stává principiální zákonitostí, která je člověkem již značnou dobu mocně reprodukována, taktéž i sportem a dalšími popularizačními, svým způsobem propagandistickými, nástroji. A tak se zde autorovi nabízí myšlenka, že Luhmann svým dílem onu třetí cestu pravděpodobně sám přináší. Činí tak poměrně zřetelně, jde ovšem o nesnadnou a trnitou cestu, která je často provázena chápáním postrádajícím schopnost *pozorování* a dostatečné abstrakce, a tak postrádajícím i schopnost Luhmanna v jeho komplexním přístupu a popisu chápat.

Luhmann právě propojuje i svou binárně pojatou diferenciaci něčím třetím a významným, a to faktorem pohybu či potažmo času, které je nutné mít schopnost pozorovat v abstraktních představách. Tím pak lze chápat jak výtky vůči Luhmannovi například ve smyslu, že se mu z jeho teoretické perspektivy vytrácí sám člověk, ale zároveň chápat, že tomu tak vlastně ve skutečnosti vůbec být nemusí. Luhmann, tedy dle názoru a přesvědčení autora, působivě využil nutnou abstrakci, že čtenáři či studující jeho dílo nemusejí být schopni dostatečně chápat, a to právě skrze onu nutnou schopnost chápat významnou abstrakci, resp. Luhmannovým výrazem řečeno, pozorovat sebe jako pozorovatele, který pozoruje, že realitu nepozoruje bez slepé skvrny. Jako důležitý moment, který doplňuje

významné faktory abstrakce, je faktor, který dle přesvědčení autora tvoří nejvýznamnější překážku rozumění dílu Niklase Luhmanna. Takto významným faktorem je dle autora právě paradoxní uzavřenost či spolu s ní otevřenost sociálních systémů.

Pokud totiž osoba studující Luhmanna pracuje se sociálními systémy vykazujícími uzavřenost, snadno pak dojde k přesvědčení, že uzavřené sociální systémy jsou statickými, a vlastně nikoli nepodobnými sociálním systémům, o kterých se učil sám Luhmann od svého učitele, od Talcotta Parsonse, jemuž je připisována příslušnost ke strukturálnímu funkcionalismu. Strukturální funkcionalismus, jak už sám pojem napovídá, klade svou pozornost na struktury a jejich funkce. Je tedy v podstatě svým zaměřením centristickým.

Teorii Niklase Luhmanna lze považovat za acentrickou, tedy takovou, která se nezaměřuje na jeden fenomén, ani na jednu strukturu. Takové rozumění se ovšem vyvíjí v čase. Pokud autor zmiňuje entity, myslí jimi nikoli statické entity či struktury, ale bez ustání se proměňující dynamicky ustavované systémy. Takové systémy představují, a tím Luhmann přemostňuje ať už paradox či potažmo zjednodušeně řečeno zákon vyloučeného třetího, uvažováním o skutečnosti, že systémy vykazují stav takzvané polo-uzavřenosti, jinak řečeno jsou systémy uzavřeny a zároveň otevřeny. Jejich komplexita nedovoluje konstatovat, že v určitém okamžiku jde o uzavřenost a naopak. Komplexita sociálních systémů Niklase Luhmanna tak připomíná, že subsystémy, kterými jsou systémy spoluvytvářeny, redukují svou komplexitu diferenciací. Proto se nelze jednoduše zmiňovat o parciálních subsystémech, neboť se vždy jedná o významně komplexní systémy, jež spoluvytvářejí jiné systémy.

Klasická teorie času využívá množství dalších rozlišení. Je zde využito myšlenky nepohyblivého hybatele, který podobně jako v hierarchii emanace emituje rozdíl mezi *pohnutým* | *nepohnutým* ze sebe sama. Dále

se zde využívá času jako míry pohybu. Tím je ustavována diference mezi *pohyblivé* | *nepohyblivé*, která tak získává další smysl pohybu a pevného měřítka. Paradox času pak bývá důmyslně ukotven, a to dvojnásobem. Z jedné strany jde o ukotvení v nehybném hybateli, tedy v Bohu. Z druhé strany jde o ukotvení v představě o času jako měřitelném přinášejícím plynutí a ustáleném pohybu, který nikdy není tím, čím je. V tomto případě měrná hodnota času představuje onu jednotu protikladu. V paradoxu času je tedy pojata i jeho deparadoxizace. Mimochodem rozdíl mezi dvěma formami deparadoxizace, lze pak v případě času formulovat rozlišením mezi *aeternitas* a *tempus* (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 108).

Luhmann pak obzvláště pro budoucí pohyby, které ještě nelze pozorovat, nabízí touto binarizací časových úrovní řešení. Výroky o těchto pohybech jsou sice pravdivé již v současnosti, neboť o jejich pravdivosti bylo rozhodnuto již ve věčnosti. Ovšem jejich pravdivost nelze v současnosti ještě stanovit, nelze je tedy využít. Ve věci budoucí kontingence se tak ukazuje rozdíl mezi *aeternitas* a *tempus*, přičemž aplikace tohoto rozdílu směřuje k tomu, že nemá smysl chtít nyní vědět, co budoucnost přinese. Podle Luhmanna vznikl kalendář představující věčnost v čase, trvání v pomíjivém, opakování v pomíjivém, nepohyblivé v pohyblivém, opětovným vstupem rozlišování do toho, co je jím rozlišováno. Jde tak o svého druhu paradoxní vynález, posvátný vynález. Kalendář, tak udržuje náboženský, nikoli pouze instrumentální význam. Ano, je jistě vhodné, abychom věděli, co je třeba v určité době dělat, či abychom se mohli dohodnout, co se má v určité době dělat, kalendář tak zprostředkovává sociální komunikaci, má svůj význam v pohyblivém čase, který je nám předepsán jako zobrazení jednoty kódu *pohyb* | *nepohyb*. Představuje tak umístění přechodu z transcendence do imanence (Luhmann in Luhmann a Fuchs, 1989, s. 108-109).

S modernějšími prostředky bychom mohli problém paradoxie relativizovat. Tomu by mohly napomáhat různé způsoby *pozorování*.

A tak v případě, kdy zaměříme *pozorování* něčeho komplexního jako celku, získáváme a popisujeme celek. Pokud pozorujeme shodnou entitu či jev ve své rozmanitosti, popisujeme ho na úrovni jeho částí. Tomu lze rozumět. Ovšem v případě, kdy se *pozorovatel* jako příznivce paradoxů pokouší pozorovat oběma perspektivami zároveň, setkává se s paradoxem jednoty mnohosti nebo stejnosti odlišného. Ignoruje rozlišení perspektiv, rozlišení celku a částí. Logik k tomu může namítat, že je samozřejmě nutné udržet tyto perspektivy oddělené. Příznivce paradoxů se pak může domáhat vysvětlení, čím že je logik oprávněn takový soud vyřknout, respektive o něm být přesvědčen. K tomu se nabízí formulovat následující otázku. Proč je nezbytné rozlišovat tyto perspektivy *pozorování* a zároveň si neklást otázku o jednotě diferencí těchto perspektiv? Sociální i politické teorie se otázce prvního rozlišení spíše vyhýbají a přenechávají ji tradičnímu kontextu náboženství a teologie. Rozdíl těchto perspektiv lze zjednodušit do konstatování, že prvotní rozdělení celku a částí náleží záměrům Stvořitele, aby mohla být stvořena dokonalá realita či svět jako jednota mnohosti, v níž se zrcadlí bohatství vlastních možností. Důsledky rozdělenosti celku jsou přiřknuty zákonům přírody, jsou řádem pocházejícím od Boha, či nesporným poznáním. A jak trefně konstatuje Luhmann, kde pozorujeme celek rozdělený na části, můžeme současně pozorovat části vládnoucí a ovládané (Luhmann, 2000b, s. 325-326).²

„V druhé oblasti dospěl pojem, jsoucí zprvu o sobě, k zdání, a je tak o sobě již ideou. Vývoj této oblasti se stává návratem do první oblasti, podobně jako je vývoj té první přechodem v druhou; pouze díky tomuto dvojímu pohybu získává rozdíl své oprávnění, jelikož každý z obou rozlišených momentů, vzat sám o sobě, se dovršuje v totalitu a v ní vytváří jednotu s tím druhým. Jen sebezpřekonání jednostrannosti obou

² Srov. Hegel (1960, s. 154-159), a to možnou a z pohledu autora nápadnou analogii s rozdělením na entity, chceme-li rozlišení objektu a subjektu, v tomto případě entity v podobě pána a raba.

v nich samých brání tomu, aby se jejich jednota stala jednostrannou“ (Hegel, 1992, § 241, s. 360-361).

Autorovi se zde jeví být pozoruhodnou potenciální myšlenková spojitost, která je Hegelem dále ještě rozvíjena v § 242 (Hegel, 1992, s. 361). Tato myšlenková vazba je propojením v čase, jenž tvoří významný kulturní odstup. Jako by tato vazba předcházela Luhmannovu uvažování o jednotě mnohosti a mohla tak představovat významnou inspiraci či zdroj pro vlastní Luhmannovo dílo. Autor zde doporučuje srovnat znění citovaného textu alespoň s textem odstavce předcházejícího Hegelovu citaci (1992, § 241, s. 360-361). Této oblasti věnuje pozornost náboženství či teologie. Odpovědi lze nacházet v Luhmannových publikacích, a nakonec i v této práci.

Konstituce světa plného dosud neuskutečněných jiných *možností* má důsledky především pro podobu, v níž je zakoušena sama *možnost*. Komplexnost jiných možností v praxi vylučuje (nebo přinejmenším činí krajně neúčelným) tematizovat všechny možnosti jako subjektivní možnosti vlastního pohybu, například považovat stůl před sebou za sled dojmů, které bychom měli, kdybych ho obešli, pečlivě pozorovat a vytáhnout všechny jeho zásuvky, zvednout jej, zkontrolovat, jak je pevný, a tak dále. Pokud by bylo prostředí uspořádáno tímto způsobem, byli bychom zavázáni k pevnému sledu zkušeností, a to by vyžadovalo nějaký základ nebo oporu v instinktu, jinak bychom se vystavili neustálému nenaplněnému očekávání, neustálému zklamání. S výrazným nárůstem dostupných možností prožitku a jednání se však stává obtížné konstruovat všechny složitosti jako uspořádané na časové ose. Člověk by musel buď

(a) konstruovat nekonečný řetězec uspořádaných zkušeností, přičemž nepřijatelným rizikem pevně se upnout na tuto konkrétní posloupnost anebo

(b) přijmout opatření pro neuvěřitelně velký počet případů, kdy je třeba podmíněných alternativních posloupností, ale pak při nedostatku síly předvídání nebudeme schopni si z nich vybrat žádnou trvale úspěšnou. Časový rozměr musí proto být zmírněn v jeho funkci jediného nositele složitosti. Toho se dosáhne materiální nebo objektivní složitostí prezentovanou ve vědomí, a to tím, že naše skutečná, daná zkušenost naznačuje přítomnost světa plného dalších možností, které takříkajíc představují svět. Subjektivní referenční rámec, který tak snadno naznačuje sám ten, který spočívá v tom, že bereme svou vlastní situaci a dostupnost věcí pro nás jako podmínku možnosti možností, se pak musí vzdát. Možnost musí být objektivizována, tj. musí být viděna ve věcech samotných. Podmínku své možnosti musí nalézt v řádu světa, který na nás nezávisí, a tak mi zároveň musí umožnit určit, jakou posloupnost má moje zkušenost nabýt, volbu, která je svobodná a pouze "motivovaná" prostředím. Svět musí být uspořádán takříkajíc z žádné konkrétní perspektivy, ale přesto tak, aby volba další perspektivy mé zkušenosti neznamenal mimořádné obtíže a byla mi dokonce naznačena; a to v praxi znamená především: aby ji bylo možné provést bez přílišných časových ztrát. Toho se dosahuje pomocí identifikace. Možné se nachází v něčem, co zůstává totožné a má vlastně svou identitu právě v tomto držení možného a nemožného pohromadě. Význam se pak jeví jako identita komplexu možností. To nám však poskytuje pouze formální popis, nikoli funkční analýzu. Identita byla dlouho považována za jeden z atributů jsoučna, a tedy za samozřejmou. Ústřední problém, kterým jsme začali, nám však umožní ptát se jak na funkci Identity, tak na způsob, jakým je tato funkce naplňována. Identický význam plní svou funkci konstituce. (Luhmann, 1990, s. 34-35).

Teorie *rozhodování* a plánování, počítačové programování, *výzkum, metodologie, kybernetika a systémová analýza* narážejí na složitost komplexity; na druhé straně hermeneutika, teologie, právní věda, pedagogika a podobné obory se zabývají významem smyslu. Je-li však

pravdivý předpoklad, že identita badatelského oboru spočívá v jeho zvláštním způsobu řešení neřešitelných problémů, v jeho zvláštních formách logické nečistoty a nepoctivosti a ve způsobu vyrovnávání se s jeho základním paradoxem, pak je o to důležitější se ptát, zda jsou paradoxy obou skupin poznání skutečně různými paradoxy, proč a v jakém smyslu. Při úvahách o složitosti přicházejí v úvahu dva různé pojmy. První vychází z rozlišení mezi prvky a vztahy. Máme-li systém s rostoucím počtem prvků, je stále obtížnější propojit každý jednotlivý prvek s každým jiným prvkem. Počet možných vztahů se stává příliš velkým vzhledem ke kapacitě prvků navazovat vztahy. Můžeme najít matematické vzorce, které vypočítají počet možných vztahů, ale každá operace systému, která zakládá vztah, musí vybrat jeden z mnoha, složitost si vynucuje výběr. Komplexní systém vzniká pouze výběrem. Právě tato nutnost výběru kvalifikuje prvky, to znamená, že dává kvalitu čisté kvantitě. Kvalita v tomto případě není nic jiného než omezená selekční schopnost; je to negativní entropie ve srovnání s entropií, která znamená, že všechny logicky možné vztahy mají stejnou šanci na realizaci. Toto pojetí komplexity vychází z pojmu operace. Je to složitost operací. Druhé pojetí je definováno jako problém *pozorování*. Nyní, má-li systém sám vybírat své vztahy je obtížné předvídat, jaké vztahy vybere, neboť i když je znám konkrétní výběr, nelze odvodit, které výběry budou provedeny. Poznání jednoho prvku nevede k poznání celého systému; *pozorování* dalších prvků však poskytne o systému další informace. Složitost systému je z tohoto pohledu měřítkem pro nedostatek informací. Je to míra pro negativní redundanci a pro nejistotu závěrů, které lze vyvodit ze skutečného *pozorování*, na základě rozdílnosti, nikoliv jednoty. Pojmy, které slouží jako název mého eseje, jako by tento rozdíl označovaly. Naznačují jádro problému obou skupin vědění a jejich dvou odlišných typů výzkumu. Tyto dvě skupiny vědění si dnes uvědomují zdánlivě neřešitelné problémy a neztotožňují se již s konkrétním předmětem či oblastí výzkumu, ale spíše s problémem: komplexita pro přírodní vědy, význam pro humanitní vědy. S trochou nadsázky bychom

mohli říci, že tvrdé vědy se identifikují s komplexitou a měkké vědy se smyslem. Základním problémem tvrdých věd je složitost složitosti a problémem měkkých věd je význam významu. Jsou to však skutečně rozdílné problémy? Nebo je to jen důsledek našeho zvyku oddělovat "dvě kultury", že mezi těmito dvěma problémy rozlišujeme? Navíc se zdá, že dochází ke změně způsobu, jakým se tyto dvě skupiny znalostí identifikují. Už nemají svůj vlastní předmět či doménu. Tento druh (Luhmann, 1990, s. 80-81).

Čas byl přitom chápán jako proud, jako pohyb, jako proces. Teorie redeskripce musí naopak být ve zcela odlišném vztahu k času, protože popisované pojmy považuje za svou minulost a perspektivu "dalších redeskripcí svých vlastních pojmů za svou budoucnost". Svou přítomnost chápe jako rozdíl mezi svou minulostí a budoucností. Svůj postoj už nevyjadřuje pouze v čase, ale s pomocí času. Čas pak již nelze uvažovat jako v pozdně ontologických termínech, jako historický proces nebo jako kopírování míry pohybu do kognitivního systému, ale čas je nyní specifickou formou *pozorování*, konstrukcí světa pomocí rozdílu mezi nekonečnými horizonty minulosti a budoucnosti. Oprávněnost neustálého přepisování pak spočívá pouze v tom, že naše společnost v tomto ohledu nedává na výběr. Naše budoucnost nemůže být nikdy stejná jako naše minulost. Proto se musíme rozhodovat, pokud jde o jednání, a pokud jde o poznávání, musíme popisovat (Luhmann, 1996, 58-59).

3.4 Vztahy žitého světa a sociálních systémů

3.4.1 Vize Niklase Luhmanna

Fenomenologickou, řekněme, inspiraci Luhmanna lze samozřejmě nahlížet již u Edmunda Husserla, který ve své *Ideji fenomenologie* (Husserl, 2015, s. 15) zmiňuje fenomenologii jako všeobecnou nauku o podstatách, respektive o podstatě poznání. Když Husserl popisuje podstatu fenoménu, současně tím odkrývá princip *samodanosti*, který analogicky připomíná Luhmannem využívaný termín *sebereference*. Dokonce se Husserl odkazuje k samotné Descartově úvaze o jasné a zřetelné percepci a konstatuje, že: „*Existence každé cogitatio je zaručená její absolutní samodaností, její daností v čisté evidenci*“ (Husserl, 2015, s. 19).

Dle rozumění autora tak při popisu *samodanosti* jde o východisko k tomu, co Luhmann později pojmenovává *sebereferencí*. Fenomenologické poznání Husserl trefně vystihuje následujícím příkladem: „*Tón například trvá, máme tu evidentně danu jednotu tónu a jeho časového úseku s jeho časovými fázemi, s fází teď a fázemi minulými; na druhé straně, reflektujeme-li, máme fenomén trvání tónu, který je sám časový, má svou příslušnou fázi teď a své fáze minulé. A jestliže se náhodně vybere jakákoli nynější fáze fenoménu, není v ní předmětné pouze ,teď‘ tónu samého, ale i tónové ,teď‘ je pouze bodem v rámci určitého trvání tónu*“ (Husserl, 2015, s. 21-22). Jde o rozumění, co myslí Husserl fenoménem vnímání tónu. Rozlišuje totiž potřebu rozlišení mezi *jevem* a tím, *co se jeví*, tedy danost *jevení* a danost *předmětu*, přičemž popisuje, že danost předmětu není součástí daného jevu. Vysvětluje to trefně tak, že „*minulé fáze trvání tónu jsou totiž přítomné i teď, a přece nejsou reálně obsaženy v nynějším bodu vněmu*“ (Husserl, 2015, s. 22). Z tohoto Husserl vyvozuje, že fenomén vněmu tvoří jistou *samodanost*. Být u toho jsou prožitky spolu s fantaziemi, představami a vzpomínkami. Tyto součásti

prožitků jsou konstituovány uvnitř takových prožitků a do vědomí vysílají své reprezentace. Z těchto poznatků je tak Husserlem vytvářena určitá neoddělitelná korelace mezi fenoménem poznání a objektem poznání. Úkolem fenomenologie by mělo být vyjasnění způsobu, jak se z objektu poznání tvoří poznání. Cestou k tomu by mělo být sledování všech forem danosti a všech korelací při současném provádění analýzy každé z nich, přičemž je třeba brát do úvahy a analyzovat i jejich komplexy, shluky či celky (Husserl, 2015, s. 23).

V Luhmannově teorii sociálních systémů patří mezi tak zvané základní stavební kameny tematizace sociálního systému *sebereference*. Pro svou teorii se tak zmiňuje o sebereferenčních systémech. Jak již z pojmu vyplývá, pozornost věnovaná *sebereferenci* značí, že takové systémy pozorují samy sebe spolu se svým prostředím nebo jiné sociální systémy. Jejich kódování může být prováděno různými distinkcemi. Předpoklady pro *pozorování* operací *sebereferenčních systémů*, respektive sebe-pozorování, umožňuje a usměrňuje existence *strukturních predispozic*, která tvoří možnosti vytvářet popis, fixovat stavy a struktury pro ona pozorování. *Pozorování* a návazná rozlišení tak lze provádět systematictěji. Ovšem ještě existuje další perspektiva, kterou představují nahodilá pozorování. Ta při existenci *strukturních predispozic* sehrávají doplňkovou roli. Přesto mohou nahodilá pozorování tvořit soubor možností pro výběr samotných *pozorování* a jejich kódování. A tak při *pozornosti* věnované strukturním předpokladům jako nástroji stanovujícímu výběrová kritéria pro *pozorování* a rozlišování lze dosáhnout stabilizace, a tak ulpívat v konstruovaných tradicích *sebepopisů*, zejména společnosti. A tak si lze uvědomit, že strukturální složitost systémů vyžaduje jiné způsoby tvorby sebereference, chceme-li *sebepopisu*. V této souvislosti Luhmann konstatuje, že není nutnou podmínkou, aby sociálně-strukturální a sémantické složky působily ve vztahu k systémovému prostředí synchronně či vyváženě (Luhmann, 1990, s. 123).

Nahlédněme nyní do žitého světa vztahů, které se obvykle, a s oblibou, identifikují jako láska. Niklas Luhmann ve své knize *Láska jako vášeň: Paradigm lost* (2002) věnuje popisu vztahů, přičemž se všímá způsobů kódování rozlišení, dvojité kontingenci, ale také interpenetraci. Začněme od lásky, kterou pojmenujme rozumějící. Luhmann tento druh lásky označuje z kognitivní perspektivy za svízelnou. Je přitom potřeba spoléhat na cit, který může vykazovat vlastnosti podobné vratkosti, přičemž je tím bráněno institucionální proměně v lásku manželskou. Takové zábrany generují komunikační problémy, a to v podobě též i zřeknutí se komunikace, čímž je ovšem komunikace intenzifikována. Využívány jsou zároveň intenzivně komunikace nepřímé. Navíc tím bývá přijímáno stanovisko, kdy si vlastně není třeba nic říkat, vždyť by se mělo vědět, co je zamýšleno, neboť dvojitá kontingence osobních systémů udržuje vzájemná očekávání a generuje předjímání, což může být silným vztahovým faktorem. Ona očekávání a představy o nich vyvolávají stav, kdy komunikace může probíhat, aniž by byla realizována řečovou sdělovací formou. Láska dle Luhmanna proměňuje prožívání světa, jeho horizontu prožívání, „...je *internalizací subjektivně systematizovaného vztahu druhého člověka ke světu*“ (Luhmann, 2002, s. 30). Láska následně také plní funkci motivační k jednání z důvodu jeho symbolicko-expresivních účinků. Jestliže jsme takzvaně zajedno s milovanou osobou, sdílíme společná prolnutí. „*Láska umožňuje druhému něco dávat proto, že je takový, jaký je*“ (Luhmann, 2002, s. 31).

Jak jsme si již vyjádřili jinde v této práci, pokud jde o *pozorování* a pohyb, pak u tématu lásky je možné se všimnout *pozorování* seberefrenčního systému, dále pak spolehlivě ve spojitosti s *dvojitou kontingencí* a očekáváními ve smyslu, co mohu očekávat od druhé osoby, co dotyčná osoba může očekávat ode mě, neboli jde o možnou analogii *pozorování pozorovatele*, což se již jeví být blízké *pozorování druhého řádu*. Za *pozorování* lze spolehlivě považovat též i proces *interpenetrace*. Je ovšem více než pravděpodobné, že nám zde opět prolínají *pozorování* s *pohybem*. Totiž, při *seberefrenčních* procesech, v tomto případě

v kontextu s láskou, dochází ku *dvojité kontingenci* vytvářející očekávání. Ovšem taková očekávání vyvstávají komunikací, tedy procesem *pozorování*, a zároveň i pohybu, neboť osoba při *pozorování* podstupuje procesem *pohybu*, řekněme, svého měnícího se a poznávajícího vědomí. Dále v souvislosti s procesem *interpenetrace*, opět, jedna osoba pozoruje prostředí druhé osoby, poznává její komplexitu, a proměňuje opět své měnící se vědomí. V projeveném světě tedy platí více než spolehlivě, že *pozorování* a *pohyb* jsou spolu provázány do neodlučitelné symbiotické součinnosti, či existence.

S Luhmannem se dostáváme k *pozorování*, jež ve výsledku umožňují zasahovat do veřejného mínění. Přehnaná představa manipulativní síly *pozorování* je podstatnou součástí *pozorování druhého řádu*. *Pozorování druhého řádu* ovšem vykazuje jistá omezení. *Pozorování druhého řádu*, kterému autor vkládá vysoký stupeň důležitosti, tkví v *pozorování pozorovatele*. Způsob onoho omezení souvisí s *operativním uzavřením systému*. *Prostředí* nelze považovat za existující samo o sobě. Vnitřním *pozorováním* jsou vytvářeny informace s potenciálem, že mohou být dále zpracovávány samotným systémem. Pouze *pozorování druhého řádu* tak obstarává politickou povahu *pozorování* a testuje, jak interakční systém řídí *pozorování pozorování*, a to bez nutnosti přímého přístupu ke zkreslujícímu vědomí účastníků interakcí (Luhmann, 2000b, s. 288).

Jelikož není možné předpokládat, že by všichni *pozorovatelé* veřejného prostoru mohli *pozorovat* stejným způsobem to samé, tedy shodně *pozorovat* realitu, která je od nich různě vzdálena, stává se takový faktor nezajímavým a postradatelným. Tím se ve veřejném prostoru otevírají možnosti k *pozorování druhého řádu*, tedy k *pozorování pozorovatelů*.

Z časové hlediska je možné interpretovat něco trvajícího jako okamžik zcela jistě směřující do budoucnosti, a to za pomoci pevně stanovených měřítek času. Prožívaná přítomnost tedy představuje cosi plynoucího, chceme-li pohybuujícího se, v čase. Důležité je si v tuto chvíli umět představit tuto perspektivu, onen rozdíl mezi plynutím v čase, a naopak po čem čas plyne. Dochází pak k tomu, že přítomnost si s sebou v onom plynutí v čase nese určité potenciality, chceme-li prvky či atributy, které ovšem mohou být užitečnými až v budoucnosti, v budoucích podmínkách, a tak být schopny přizpůsobovat budoucí, v tom čase již přítomné významy. Diferenciace těchto potencialit, prvků či atributů nabízí v žité zkušenosti, respektive v jejich společné přítomnosti, možnosti, aby je bylo možné vnímat omezeně, pouze ve své kauzalitě. Přitom může docházet k jejich desubstancionalizaci, tedy proměně jejich určitosti v neurčitost, jejich určité formy a projevu, instrumentalizaci a též i funkcionalizaci. Jakmile je jakkoli vyčleníme jako prvky, s nimiž lze kauzálně nakládat a takto je i vnímat, lze tak lidské jednání racionalizovat. Když zde Luhmann zmiňuje racionalitu, odkazuje se na Maxe Webera, který vysvětloval zamýšlený smysl lidského jednání pomocí účelů a prostředků, aby tak umožnil založit sociologii na zaručeně intersubjektivně sdělitelných výpovědích o lidském jednání. Takovou hodnotovou racionalitu navrhuje Luhmann nahradit neodbytnou přítomností smysl tvořící zkušenosti. Ta totiž propojuje časové perspektivy, neboť se odehrává v přítomnosti, ovšem naplnění se bude udávat v budoucnosti při zajištění z minulosti. K tomu Luhmann doplňuje, že takové pojetí nabízí bezpečí, udržuje určitou míru strachu a má schopnost rozšiřovat důvěru. Cesta vstříc přítomné smysl tvořící zkušenosti ovšem nevede skrze kulturní artefakty považované za význam, ale skrze vztah této zkušenosti k evolučním a sociálně strukturním faktorům spolu s novými perspektivami vztahujícími se k chápání času. Smysl či význam tak může být vztahován jako cokoli objektivně daného k danému času. Tím subjektivní zkušenost proměňuje svou budoucnost v minulost, přičemž jde

o subjektivní rozlišování budoucnosti a minulosti. Objektivní jistotou je zde pouze atribut nezvratnosti času. Další přístup k chápání smysl tvořící přítomné zkušenosti lze chápat tehdy, když tuto smysl tvořící přítomnou zkušenost budeme považovat za pevnou a existující, ovšem smysluplně tvořené události budou nahodilými či variabilními. A tak čas samotný lze v tomto pojetí považovat dle Luhmanna pouze za tuto diferenci obou těchto protichůdných perspektiv, tím, co je umožňuje (Luhmann, 1990, s. 42-43).

Identitu lze v čase pojímat například jako pevné časové body či úseky. Identitu tedy v takovém pojetí lze spojovat s událostmi. Opět zde nacházíme rozlišení binárním kódem, a to v podobě označované Luhmannem jako *dávná | moderní*. Dávná identita související s časem je zakládána právě výše zmíněnými pevnými časovými body či časovými úseky a závisí na variabilitě situace či vědomí vzhledem k času, což znamená vzhledem k budoucnosti, minulosti nebo přítomnosti. Moderní pojetí identity počítá s trvalou povahou vědomí a jejími pevnými nerozlišitelnými časovými horizonty budoucnosti a minulosti, čímž lze objevit věčnou přítomnost vědomí. Využití tohoto časového kódování, myšleno *dávné | moderní*, pak záleží na požadavku redukce komplexity a také na stavu lidské existence. Tento paradox pojetí dimenzí času, respektive co čas znamená sám o sobě, lze označit jako identitu neidentického, a zůstává neodhalen a skryt. Fenomén významu tak představuje formu pro uspořádávání lidské zkušenosti, pro vědomé zpracovávání zkušenosti, pro příjem informací. Význam pak zprostředkovává realizaci vědomého uchopování a tím umožňuje realizaci procesu redukce komplexity (Luhmann, 1990, s. 43).

Poněkud jinými slovy tedy můžeme rekapitulovat, co jsme o *času* zjistili. Nejvyšší jistoty lze dosahovat pouze v přítomnosti, neboť zaznamatelné a neoddiskutovatelné je pouze to, co je bezprostřední, a tedy *přítomné*. Celistvé uchopování realizace *plynutí v přítomnosti* nabízí

širší neurčitost, ale také širší možnosti *diferenciace*, a tak nakonec i *mnohočetnost potencialit*, chceme-li realit.

Setkat se můžeme také se strategiemi, kterými se lze *paradoxii* pokoušet vyhýbat. Diskurz věnovaný *subjektu* tak představuje případ, který je vůči společnosti vnější. To jí umožňuje vytvářet iluzi, že není konstituována paradoxním, ale ani triviálním způsobem. Jürgen Habermas k tomu přistoupil provedením *externalizace sebereference*. Habermas tak představil *paradigma komunikační intersubjektivní* jako regulativní nástroj, který je zahrnut v samotné *komunikaci*. Již jako zkušení a vybavení logickými argumenty můžeme konstatovat, že neomezenou *sebereferenci* není možné provádět, a tak *intersubjektivní komunikace* navazuje na realizaci *sebereferenčního* tvoření. Na místě je ovšem otázka, zda je nutné, aby *sebereference* byla realizována právě takto. Společnost sebe popisuje s využitím sémantických pomůcek zakrývajících skutečnost, že sebepopis neodpovídá tomu, co by mělo být popisováno. Rozlišující kódy, kterými je zdánlivě obstarávána schopnost provádět rozlišení jsou orientovány jiným způsobem. Toho je dosahováno prováděním rozlišení vedoucích k sebepopisu formou stanovování ontických konstant. Dle Luhmanna jde o alibistický přístup s ideologizujícími tendencemi (Luhmann, 1990, s. 137).

Autora zde svádí pokušení o troufalou formulaci tkvící na skutečnosti popsané v předchozích větách, že popis reality ustanovovaný na ontických konstantách, je založen na statickém a jednosměrném způsobu uvažování směřovaném k vnějšímu popisu pozorované reality pojímané jako statická, na kterou lze sémanticky významově odkazovat jako na stabilní a statickou danost. V kontextu Luhmannových úvah tak lze pochybovat o schopnosti takovým způsobem popisovanou realitu vystihnout, resp. byť i jen zachytit, její komplexitu. Z tohoto důvodu lze odvozovat, že způsob vnějšího pozorování reality není schopen zachytit, natož pak dostatečně chápat, takto pozorovanou realitu.

Při znalosti historie vědeckých paradigmatických rozlišení si jsme jistě schopni si uvědomovat, že primární, řekněme tradiční, střet vědeckých světů je představován rozlišením mezi přírodní vědy a vědy humanitního zaměření. Proč jsou ovšem přírodní vědy považovány za skutečné vědy s výbornými výsledky a humanitní vědy se za podobně úspěšné nepovažují? Luhmann to vysvětluje pomocí odlišení jejich identit. Identity, na které je uplatňováno rozlišování pomocí binárních kódů typu dvou kultur či dvou národů, dvou příslušností k čemukoli, jsou natolik habituovány v lidském myšlení, a schopně tak tvoří statické popisy poměrně se nehýbajících stavů, věcí, předmětů, ale i struktur. Pro schopnost formulovat celistvé rozumění tak takovému přístupu chybí využívání jednoduchých kódů umožňujících provádět účinné a jednoduché rozlišování uvnitř dynamicky se měnícího prostředí, a tak úspěšně redukovat komplexitu systému. Luhmann zde ještě doplňuje popis nastíněné situace vědeckých světů a trefně konstatuje, že identity v Habermasově podání jsou přijímány a využívány konformním způsobem. Jestliže se v takovém prostředí nalézá síla, která chce provádět změny zdánlivě bohublé, neboť pak jde pouze o reakci na rozštěpení intelektuálního pole. A Luhmann k tomu doplňuje, že jde-li o reakci, kdy taková skupina obvykle představuje silně rozštěpené skupenství s nízkou mírou sjednocení. Jen totiž ty obory, které nereagovali dílčími způsoby, ale nastoupili komplexnější cestu identifikace podle způsobů řešení svých jinak neřešitelných nesnází, patří mezi nejvyspělejší (Luhmann, 1990, s. 80-81).

Luhmann zde staví do protikladu dvě skupiny vědeckých disciplín a na nich trefně poukazuje na to, že jedna skupina náležející mezi přírodní vědy naráží na komplexitu v její složitosti, jinak řečeno komplexitu komplexity. Zatímco druhá skupina, která patří mezi společenské či humanitní vědy, se zaměřují na nacházení smyslu významu. Opět se vracíme k tomu, abychom se polemicky doptávali, zda ona paradoxní

situace není na obou stranách vlastně podobného charakteru a podobného základu. Nejde tedy opět o paradoxy podobného charakteru? Oběma chybí komplexní řešení, a tedy schopnost se věnovat obojímu pojetí.

Podkopává to, co se bezprostřednímu pozorovateli může jevit jako přirozené a nezbytné, a přirozené a nezbytné pro bezprostředního pozorovatele a přenáší je do podoby umělého, také jiného možného. Může a musí se obejít bez pevného pohledu na svět a nahradit jej nároky, očekáváními s orientační hodnotou pro druhé, ve veřejném mínění (na rozdíl například od trhu ekonomiky) především morálními nároky, může také vše zůstat tak, jak je (Luhmann, 2000b, s. 293).

Při uvažování o konceptu smyslu považuje Luhmann pozornost věnovanou sociologií svým pojmovým fundamentům, za nedostačující, a tak některé teorie vědy podle něj přenechávají významnou volnost stanovování základních kategorizací. Toto Luhmanovo východisko tak vlastně považuje debaty o konceptech založených na pro něj vágních attributech za zcela naivní. Naivitu uvažování o reálném světě zdůrazňuje radikální kritikou konceptuálního realismu, a s poukazem na středověkou, též i ranně novověkou filozofii tvrdí, že je též nutné se zbavit realismu kosmologického. S pojmy, ani se světem, nelze podle něj nakládat jako s danostmi. Tím se ovšem může jevit, že tento předpoklad vede k absurditám (Luhmann, 1990, s. 21).

Sociologie by tak měla být ochotna čelit předpokladu kontinuálního světa, a dokázat se s ním vypořádat. Je tak dle Luhmanna třeba opustit dosavadní hlediska a kritéria. A tak popis a vytváření přesných reprodukcí daného a očekávaného nacházeného je nutné v oné danosti změnit a nacházet tak jiná kritéria. Cesta vede skrze odlišné uchopení a redukování kontingence možných světů. A tak Luhmann navrhuje formulaci pojmu *smyslu* jako základní kategorie pro popis toho, co se uskutečňuje ve vědomí a komunikaci (Luhmann, 1990, s. 22).

Pojem *smyslu* je pro tuto funkci připraven zkoumáním epistemologie subjektivně-transcendentální metafyziky. Přesná formulace ovšem vyžaduje teoretické předpoklady jako jsou objektivně určitelná *pravidla* či *formy*, *hodnoty*, *zájmy*, které tvoří fundament pro získávání poznatků, a mohou tak být pro sociologii obtížně přijatelné, při potřebě udržení jejich transcendentálního statusu. Ani obsah tohoto pojmu, jak je interpretován v rámci této tradice, neodpovídá požadavkům, které je třeba klást na jednu z fundamentálních kategorií sociologie.

Forma představuje vnímatelný a poučný náhled spolu s očekávaným objemem možných obsahů. Vhodným příkladem by zde mohla být gramaticky správná forma věty jako prostředek umožňující dát na vědomí smysluplné sdělení s omezenými možnostmi variací. Taková věta nám tak může naznačovat, že se vyplatí zabývat jejím sdělením, ovšem bez záruky, že takové sdělení bude vyhodnoceno správným a smysluplným způsobem. Taktéž není vyloučeno, že sdělení nese klamnou informaci, čímž tak s sebou přináší samozřejmá rizika. Racionalitu *formy* lze posuzovat či i měřit podle úspěšnosti plnění svých usměrňujících funkcí a míry absorpce doprovodných rizik. Z toho plynou výhody slovesných a gramatických forem umožňujících prostřednictvím formy uchopovat sdělení větší složitosti. Tím přinášejí vyšší míru racionality ve srovnání s hmotnými či věcnými *formami*. Luhmann též doplňuje, že jazykovědci tento aspekt označují jako „*transparentnost smyslu*“ verbálních sdělení. Ve vysoce komplexních informačních společnostech lze ovšem očekávat, že veškerým formálním zkušenostem by musely předcházet ještě jednodušší a méně obsažné podněty sloužící k upoutání pozornosti. Takovými podněty pak mohou být například pohyb, a výše kontrastní záležitosti umožňující rozlišení. Luhmann zde pro příklad uvádí *novost*, *absurditu*, *skandálnost*, *bolest* nebo jí podobné aspekty, kterých může být nepočítaně. *Forma* a obsah tak představují vodítka objevující se v samotném *smyslu* či *významu*, umožňují postupné nacházení *významu*.

Ovšem nacházíme zde problematické místo, kterým je uvědomění, že atribut *smyslu* či *významu* významně zatěžuje schopnost vědomého zpracování zkušenosti, tedy uvědomění si toho co poznáváme, s čím jsme konfrontováni. S jistou podobností se lze setkat také při rozlišování mezi *strukturou* a *procesem*. To implikuje potřebu upozadění některých významů v průběhu aktuálního prožívání. To se projevuje jako regulativní předpoklad při usměrňování naší zkušenosti. Jinak řečeno, tím Luhmann myslí prostředek k odlehčení vědomí (Luhmann, 1990, s. 49).

Je vhodné se všimnout skutečnosti, že *mysl* je konstituován při praktickém uplatňování *pravidel, forem*, či rozpoznávání situací, až při uskutečňování skutečného života vědomí. Rozlišení mezi *strukturou* a *procesem* je tak tvořeno způsobem, jakým je právě probíhající, aktuální zkušenost *významu*, s nutným osvobozením se od potřeby současně promýšlet všechnu svou možnou variabilitu, své možnosti, chceme-li *komplexitu*. Luhmann tak nabízí příležitost přehodnotit vztah mezi významem a jazykem. Utrzuje nás, že jazyk skutečně sehrává nezbytnou roli pro smysluplné utváření světa. Bez jazyka by nutně byly perspektivy zkušenosti, které bychom chtěli objektivizovat, extrémně jednoduché, s extrémně zjednodušeným odkazováním se k jiným možnostem. Luhmann ale zároveň upozorňuje na všeobecně rozšířené přeceňování role jazyka. Bez jazyka bychom ani nedokázali explicitně prožívat žitou zkušenost, přičemž by šlo o ztrátu fundamentálního aspektu konstituujícího *mysl* a *významy*. Podobně lze předpokládat, že bez jazyka by se uspořádání zkušenosti prostřednictvím vědomě fungujícího rozlišování struktury a procesu nemohlo vyvinout a rychle se jej učit. Nakonec si nelze bez jazyka představit ani kulturní tradici (Luhmann, 1990, s. 50).

Luhmann tak má i přesto výhrady ke snaze zakládat *sociologii* a její pojetí *významu* na *teorii jazyka*. První argument k tomu zní, že není zřetelné, jak by mohla *teorie jazyka* vnést do pojmu *významu* odpovídající vysvětlení, neboť tento pojem je předpokládán již ve všech svých

základních termínech. Druhý argument je zastoupen přesvědčením, že jazyk sám o sobě není schopen vyjasňovat pro život nezbytné *významy*. Jazyk napomáhá k udržování otevřených možností, což umožňuje přistupovat k nepředvídaným významovým kombinacím. Jazyk sice klade podmínky jazykově možných vět, ale v extrémně široce pojatém rámci umožňujícím příliš mnoho, čímž vyžaduje další rozlišovací mechanismy. Jazyk sám o sobě není schopen stanovit význam: k tomu je zapotřebí *systémů*, jejichž konkrétní struktury vymezují užší podmínky a možnosti, tedy vymezují další hranice v rámci jazykově možného. Další kritéria rozlišení tak pro oblast *smysluplných zkušeností a jednání* představují *psychické a sociální systémy*. Jsme-li u *systémů*, pak první, co autorovi tane na mysl jsou *hranice* takových *systémů*. Význam pojmu *hranice* není zřejmý a nebyl dostatečně objasněn. Představa, že jde o rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem nebo *systémem* a *prostředím*, nabízí pouze přeformulování problému. Pojem *hranice* pochází z oblasti fyzických a organických systémů, dle autora tedy z oblasti přírodních věd. Pro oblast se zkušeností uspořádanou *významem*, vyžaduje pojem *hranice*, a hranice sociálních systémů, obezřetné vysvětlení. Představa fyzické *hranice* je pro Luhmanna zavádějící. Jako příklad zmiňuje rozlišení ostrého typu, že tam kde jedno končí, začíná jiné. *Hranice* zde představují jediný určitý vztah vyjádřitelný vzdáleností k druhému. Jde o vztah zcela určitého typu. Ovšem významové *hranice* uspořádávají rozdíl ve složitosti. Je jimi oddělován *systém* od *prostředí*, přičemž jsou formulovány a myšleny jako oblasti s potenciálem možností nestejně složitosti. *Prostředí* tam operuje vždy s vyšší složitostí než sám *systém* a než je neurčitá složitost samotného světa (Luhmann, 1990, s. 51-52).

Významové hranice nám sdělují, že uvnitř *systému* zaznamenávají dobře specifikované a známé, respektive snadno rozpoznatelné, podmínky pro možnosti *jednání*. Při zaměření zkušenosti za *hranice systému* je nutné si ujasnit, o jaký *systém* se jedná. *Systém* blíže nespecifikuje, co se

nachází za jeho *hranicemi*. Ty lze deklarovat jako otevřené směrem ven, tedy proto musí být otevřeny a propouštět informace týkající se *prostředí*, které z hlediska *systému* stále zůstává nespecifikované či neurčité. Plní tak jistou varovnou funkci, přičemž vyžadují zvažování typu co bude následovat, a současné rozhlížení se po dalších prostředcích orientace. *Hranice systému* též využívají mechanismu konsenzu, který lze připodobnit či znázornit například při pozdravech, a dalších příkladech obřadů typu loučení se. Problém dosažení rychlé a spolehlivé shody o *hranicích systémů* se stává více obtížnější se zvyšující se *diferenciací systémů* (Luhmann, 1990, s. 52).

Každý seberefereční popis se potýká s logickými problémy, jež nejsou řešitelné metodami klasické dvouhodnotové logiky, tedy ani ontologické metafyziky. Je-li potřeba se zmiňovat o popisech, pak se nabízí využít rozlišujícího kódu v podobě *popisujícího subjektu | popisovaného objektu*. Zvratnost takto uchopovaného *sebeopisu* neumožňuje dosáhnout předpokládaného *rozlišení*. Logické problémy je třeba dle Luhmanna vyřešit například nalezením *strukturně pestřejších logik*, nebo *principy imaginace* (Luhmann, 2015, s. 302).

Již z principu funkcionální diferenciace tak dle autora vyplývá, že každý funkční systém je závislý na jiných systémech, které plní své funkce, případně takovému systému tvoří prostředí.

Za významně větší obtížnost než představuje konkrétnost hranic systému, lze považovat jejich operativní uzavřenost. Kde existuje vysoká míra libovůle v tom, co systém musí připouštět jako prostředí, lze stabilitu systémových struktur zajistit pouze pomocí symbolických neutralizací. Události v prostředí nesmí být pro systém automaticky relevantní, a to ani tehdy, když se týkají vědomí, které si při opětovném vstupu do systému zvenčí zachovává svou identitu. Takový návrat musí být možný navzdory neslučitelným vnějším zkušenostem: je známkou stabilizace systémových

hranic, jestliže manželství neutrpí, když manželka zjistí, že její manžel netrávil veškerý čas na konferenci myšlenkami na ni, nebo jestliže správná rada není narušena, když někteří její členové na sebe narazí u pornofilmu. Hranice systémů se mohou lišit v ostrosti svého vymezení a systémů, v míře své výlučnosti. Systémy, které vyžadují od svých členů určité "přesvědčení", zde mají větší potíže než ty, které vyžadují jen určité rozpoznatelné druhy chování. Přesto se žádný systém nemůže zcela obejít bez symbolické imunizace, což by totiž znamenalo obejít se bez hranic a splynout se světem. To vše je pouze přeformulování toho, co jsme již stanovili ohledně funkčního prvenství negace ve významotvorné zkušenosti. Stanovení a udržení hranic vyžaduje obě funkční složky negace, generalizaci ve smyslu obecného či plošného odvrácení se od aktuálně neutralizovaných jiných možností, a reflexivitu ve smyslu toho, že tyto negované možnosti zůstávají k dispozici a lze se k nim obrátit v negaci negace. V případě systémových hranic má tato kombinace složek zvláštní funkci odstínění domén významu, které mají nižší, již strukturně redukovanou komplexitu, od implikace světa v jeho celku, která je nakonec nesena ve všech významech. Dobře definované systémy jinými slovy umožňují žít tváří v tvář nesmírně složitému a kontingentnímu světu, a přitom si vždy vybírat jen z malého počtu vědomě kontrolovatelných možností chování. Sociologie je dnes obecně a téměř bezvýhradně chápána jako věda o společenském jednání a toto běžné chápání (Luhmann, 1990, s. 53)

Teorie systémů se ptá na operace, které vytvářejí a reprodukují rozdíl mezi systémem a prostředím. Systémy jsou tedy označovány jako formy, formy jako rozdíly a rozdíly podle způsobu fungování, které vede k vytváření a udržování rozdílu mezi systémem a prostředím. To je, jak lze ukázat na vztahu mezi operací a časem, zcela neklasický způsob popisu reality. Tradice od Aristotela po Hegela měla čas na to, s pomocí rozlišení mezi bytím a nebytím, to znamená ontologicky, a se značnými *nejasnostmi*

| *jednoznačnostími* ve formulaci, ji pojímal jako jednotu bytí a nebytí. K vyřešení tohoto paradoxu pak posloužil pojem pohybu a jiným způsobem také chronometrie. Ale pokud toto všechno již neplatí, co tedy platí (Luhmann, 2000b, s. 15)?

3.4.2 Námítky k vizi Niklase Luhmanna

Autor je přesvědčen, že významným Luhmannovým oponentem byl německý sociolog a sociální teoretik Jürgen Habermas, představitel kritické teorie čerpající z tradic Frankfurtské školy. Svou sociálněvědní teoretickou orientaci výstižně zachytil ve své knize *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* (Habermas, 2000). V této knize se velmi často odkazuje na svou společnou publikaci sepsanou spolu s Niklasem Luhmannem s názvem *Theorie Der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie: Was Leistet Die Systemforschung?*, která vyšla v roce 1971, tedy daleko před Luhmannovou publikací koncentrující se na teorii funkcionálních sociálních systémů.

Za výstižné a stručné, samozřejmě významně zjednodušující, shrnutí oponentní perspektivy Jürgena Habermase považuje autor Habermasovo vyjádření uvedené v první kapitole knihy *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* (Habermas, 2000, s. 11). V této části je popisován teoretický Habermasův přístup k sociální krizi, přičemž na adresu systémového přístupu uvádí: „*Zásadní námítky vůči systémově teoretickém pojmu sociální krize vznikají z toho důvodu, že v jazyce systémové teorie lze velmi obtížně jednoznačně určit hranice a trvání společenských systémů*“ (Habermas, 2000, s. 11). Tuto formulaci jsem vyzdvihl jako výstižnou z toho důvodu, že vystihuje odlišnou pozorovací perspektivu obou teoretických přístupů. Zatímco Luhmannova systémová teorie nemůže mít pevné hranice, neboť jde o procesuálně se trvale

proměňující hranice, které jsou tvořeny seberefrenčními principy spolu s probíhající diferenciací systému se svými subsystemy a s prostředím. Stabilita takové „živoucí hranice“ je dále ovlivňována také dalšími principy, které Luhmann využívá ve svém popisu funkcionálních sociálních systémů, tedy konstrukčními pojmy jako jsou interpenetrace a dvojitá kontingence. Luhmannem popisované sociální systémy jsou ze své podstaty autopoietickými, neustále se dynamicky re-uspořádajícími. Habermas pokračuje ve své kritice poukázáním na v podstatě přírodní ale normativní zákonitosti, a to zmínkou, že: „*Organismy mají jasné časové a prostorové hranice; charakteristikou jejich trvání jsou cílové hodnoty, které se mění pouze v rámci empiricky daných tolerancí*“ (Habermas, 2000, s. 11). Tato věta podle autora poukazuje na odlišné Habermasovo paradigmatické ukotvení, které značí, že si Habermas s Luhmannem principiálně nemohou rozumět, neboť každý z nich přebývá v odlišné realitě.

Hlavní výtky se nesou k tomu, že systémová teorie operuje na funkcionálním principu, Luhmann klade svoji teorii na roveň osvědčeným jiným, jako například kritické teorii. Habermas konstatuje, že na rozdíl od vědecky omezené sociologie nezahrnující společnost předkládá program sociální teorie postavené na sociální evoluci a diferenciaci, v níž je zahrnuta společnost. Sociálně vědní autority ale Luhmann ze své teorie vynechává, navíc technokratické uchopení teorie Habermas považuje za rizikové z důvodu ohrožení stávajícího stavu neformální veřejné debaty technickým řešením postaveným na funkcionální analýze (Habermas, 1971, s. 142-145).

Luhmannova systémová teorie společnosti je odlišnější než sociální kybernetika, která zabezpečuje účinnost svých řešení. Systémová teorie se dle Habermase poprvé objevila jako teorie strojů zpracovávajících informace a našla své empiricko-analytické uplatnění v biologii, kde lze chápat organismy jako samoregulační systémy, které jsou integrovány na základě „života“, kdežto sociální systémy na základě „smyslu“. Luhmann

tedy systémovou teorií společnosti nepřibližuje oblasti sociální kybernetiky, a tak ani oblasti ekonomie. Luhmann tedy spoléhá na systémovou teorii společnosti, která využívá analytické výhody kybernetiky, ponechává ale rámec teorie samoregulačních systémů vyvinutých pro stroje a organismy. V systémové teorii se jako nosný sociologický koncept nese „*smysl*“, což Habermase zneklidňuje a všímá si několika pro něho významných skutečností. Luhmann operuje s pojmy organismus | prostředí se systémy, které v čase nemění svá místa. Z důvodu měnícího se prostředí jsou zachovávány hranice pro směnné vztahy, a to jak pro systém, tak i pro prostředí. Zachování systému je udržováno vztahem systému ke svému okolí spolu s hrozbou odvracejícími systémovými službami. Komplexitu systému určuje má-li systém možnost nabývat minimálně dvou stavů. Jestliže zmiňujeme dva systémové prvky, systém a prostředí, pak prostředí systému je vždy složitější než sám systém. Zásadními hermeneutické nesnáze tvoří stanovení hranic významu, byť jde o jejich symbolické založení, čemuž napomáhá komunikace spolu s vhodnou jazykovou teorií (Habermas, 1971, s. 142-149).

3.4.3 Vize autora k žitým sociálním systémům

Při pozorování pozorování zkoumaných jevů, tedy v tomto případě pohybu a pozorování, vyšly najevo některé analogie, které připomínaly že mysl je skutečně významným tvůrcem reality, chceme-li sociální reality. Pokud pojmem subjekto-objektový způsob uvažování, pak v souvislosti s dilematickým stavem, který bývá definován jako struktura/jednání, u čehož se lze přít o prvenství, co je vlastně první či co je důležitější pro to, aby jednání mohlo proběhnout nebo probíhat. V tomto případě pak jsou-li zúčastnění ochotni se zamýšlet, ukáže se, že nic, resp. nic samostatného nemá prioritní váhu k tomu, aby mohlo předcházet druhému jevu. Jinak řečeno, obojí probíhá vlastně v cyklu, a v podstatě současně, přičemž nelze rozlišit, že by jeden z jevů či projevů, byl nebo mohl být prioritizován.

Jde tak o zajímavý dilematický sociální jev. Při realizaci pozorování pozorování či pohybu, dochází k obdobným jevům. Totiž, jak bylo již uvedeno v této práci dříve, vykazuje pozorování zajímavý průvodní efekt, a to že samo pozorování se pohybuje, pohybuje se totiž v čase. Pohyb je stále přítomen, byť nemusí být fyzicky zaznamenán. Pozorovatel v takovém okamžiku totiž cestuje časem. Ovšem pokud pozorujeme pohyb, pak nejen, že pozorovatel i pozorovaný předmět cestují nepřetržitě časem, ale pozoruje-li pozorovatel fyzicky se pohybující předmět, pohyb provádí pak i sám pozorovatel ve fyzické realitě. Čas je tedy s námi stále na cestě a díky němu se bez ustání pohybujeme. Pozorování a pohyb tedy probíhají v každém případě současně, i pokud bychom fenomén času z daného experimentu měli ambici vyloučit. A navíc platí, že pozorování spolu s pohybem významně symbioticky koexistují. Navíc lze k tomu ještě doplnit, že pokud tyto jevy chceme pozorovat optikou zprostředkovanou Niklasem Luhmannem, pak je daný jev odlišný, neboť, jde o symbiotickou součinnost mezi sociálními systémy, která právě zprostředkovává onen neutuchající pohyb mezi sociálními systémy či sociálním systémem a prostředím.

V žitém každodenním světě je uplatňování se či existence jako funkcionální sociální systém, zajímavou zkušeností, neboť Luhmannova teorie funkcionálních sociálních systémů je není internalizována, tedy zvnitřněna, aby osoba, která se považuje za sociální systém, jak jej popsal Niklas Luhmann soužila s ostatními osobami jako jediný sociální systém, který si je o sobě jako o sociálním systému vědom, neboť moc a síla subjekto-objektového strukturního ladění ostatních osob je značná a v podstatě agresivní. Přesto je jistě možné existovat a mít vědomí o sociálních systémech. Zacházíte totiž s věcmi či i jinými entitami jako s hmotou, která vykazuje pouze známky předmětu. Tento paradigmatický a tedy významný, rozdíl je podstatným faktorem odlišujícím svého příslušníka, respektive nositele. Při čtení literatury bylo možné zaznamenat

způsob přijetí Luhmanna Habermasem. V tomto textu není tak výrazně zdůrazněno, jako to mezi sebou pánové tehdy měli, neboť způsob vyjadřování se ze strany Habermase, působil nadřazeně. Bylo možné také zaznamenat, že Habermas měl svá neutuchající představy a přesvědčení, která si nechtěl nechat Luhmannem vzít. Podstatný rozdíl sociálních systémů, jak je popisuje Luhmann, tkví v oné acentrické procesualitě, neboť ta tvoří či uchovává dostatečnou, respektive významnou v kladném smyslu slova sensitivitu.

4 ZÁVĚR

Výzkumným záměrem bylo teoretickým experimentem, ale též i prakticky, pozorovat pozorování pohybu a pozorování pozorování sociálního systému, aby bylo zřejmé, jak v podstatě, volně řečeno, koreluje teorie funkcionálních sociálních systémů s fenomény pozorování a pohybu. Potvrdilo se, že sociální systémy jsou v symbiotické koexistenci a tedy neustále spolu v součinnosti

Na předchozích stránkách jsme se mohli seznámit s pojetím obecné funkcionální systémové teorie zpracované Niklasem Luhmannem, německým sociologem, který je mnohými považován, za nejvýraznějšího společensko-vědního myslitele dvacátého století. Konceptuální teoretické uchopení je z pohledu autora velmi vypracované a zprostředkovává možné rozumění realitě, ať už jde o jakoukoli organizaci, společenství, skupiny, jednotlivce či entity. Však Luhmann převzal teoretický koncept autopoiesis od biologů Maturany a Varely. Navázal tím na teorie, s nimiž se seznámil u Talcota Parsonse, představitele strukturálního funkcionalismu. S jeho pojetím obecné systémové teorie se ale rozešel, aby mohl formulovat svou vlastní teorii, která by umožňovala realizovat vhodnější výklad sociálních jevů.

S čím se lze setkat, i v odborné obci, je nepochopení, což se projevuje i u významných sociologů jako je například Jürgen Habermas. Totiž Luhmannova teorie nepředstavuje pouhý teoretický rámec, s nímž je třeba se seznámit, ale jde o potřebu internalizace takového způsobu myšlení. Neboť bez takového způsobu seznámení se s Luhmannem jde jen o dílčí poznání, která pro veřejnost nebudou působit věrohodně a dostatečně schopná zprostředkovávat porozumění realitě. Z pohledu autora tak jde o odlišný koncept způsobu Bytí, nové paradigmatické pojetí.

Z pohledu autora této práce, považuji za nutné přiznat a zdůraznit, že rozumění Luhmannovým sdělením není zcela snadno dosažitelné a je

velmi náročné danými texty procházet, jen se na ně dostatečně soustředit. Byli jsme totiž vychováni v prostředí, které je zbudováno na subjektobjektivním pojetí vnímání reality. Takovýto strukturující habitus má nad člověkem velmi významnou moc, a ta se nás velmi pevně a neústupně drží. Při přípravě této práce bylo nutné nepostupovat urychleně, neboť bylo třeba si osvojit a udržovat příslušnou pozorovatelskou perspektivu, která byla velmi příjemná a autorovi zprostředkovala významné poznání.

Všeobecná funkcionální teorie Niklase Luhmanna představuje i pro autora této práce významné a nepřehlédnutelné dílo, které autor považuje za dosud nedocenené a také neužívané. Dosah Luhmannovy teorie sociálních systémů je pro autora nedozírný, neboť nesouvisí, jak by se mnozí mohli podívat, pouze s člověkem a jeho organizacemi či společnostmi. Využití ale autor vnímá zejména u člověka, pro kterého by přijetí a pochopení této teorie mohlo znamenat jeho v podstatě osvobození od mnohých habitualizovaných procesů, které dosud ve svém životě považuje za zcela legitimní a běžné. Tím by mohlo dojít i k potenciální záchraně už tak dnešní civilizací poškozeného životního prostředí a celé planety. Totiž za významné je třeba považovat právě principiální odlišnosti v chápání reality. Princip acentrické procesuality je totiž zcela zásadní změna, na kterou člověk v dnešním „civilizovaném“ světě nemusí být dostatečně svobodným ve svém uvažování, a tak i v pojetí své konceptuální žité reality.

5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 2003. 579 s. ISBN 8086027198.

HABERMAS, Jürgen a Niklas LUHMANN. *Theorie Der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie: Was Leistet Die Systemforschung?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy k pozdnímu kapitalismu*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2000. 187 s. Morální a politická filosofie; Sv. 7. ISBN 80-7007-130-3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960. 521 s.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika*. Přeložil Jaromír LOUŽIL. Praha: Svoboda, 1992. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0153-3.

HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2015. 103 stran. Oikúmené; svazek 65. ISBN 978-80-7298-206-6.

LUHMANN, Niklas a Peter FUCHS. *Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. ISBN 978-3-518-28448-3.

LUHMANN, Niklas. *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press, 1990. ISBN 0-231-06368-7.

LUHMANN, Niklas. *Soziologie des Risikos*. New York: W. de Gruyter, 1991. ISBN 3110129396.

LUHMANN, Niklas. *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus, 1996. ISBN 3-85452-345-9.

LUHMANN, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. ISBN 9783518289600.

LUHMANN, Niklas. *Organisation und Entscheidung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2000a. ISBN 3-531-13451-5.

LUHMANN, Niklas. *Die Politik der Gesellschaft*, Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000b. ISBN 978-3-518-58290-9.

LUHMANN, Niklas. *Láska jako vášeň; Paradigm lost*. Praha: Prostor, 2002. 279 s. Obzor; sv. 38. ISBN 80-7260-068-0.

LUHMANN, Niklas. *Sociální systémy: nárys obecné teorie*. Brno: CDK Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006. 550 s. Klasikové společenských věd. ISBN 8073251000.

LUHMANN, Niklas. *Náboženství společnosti*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. Limes (Karolinum). ISBN 9788024628820.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 189 s. Oikúmené; sv. 11. ISBN 80-7298-064-5.

PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel, ed. a ŠVEC, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 7. ISBN 978-80-7298-420-6.

PLATÓN. *Ústava*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001, 359 s. ISBN 80-7298-024-6.

6 RESUMÉ

This thesis works with the general theory of systems in their functional concept and form as described by the German sociologist and philosopher Niklas Luhmann. It focuses on the phenomena of observation and motion as essential components on which autopoietic social systems are built. By observing the phenomena of observation and motion, the author concludes that these phenomena together confirm the possibilities of their practical use as the foundations of acentric processuality, which in its conception constitutes dynamic and evolutionary function-based social systems. The difficulty of perceiving, understanding and interpreting acentric processuality thus lies not only in its understanding but also in the need to internalize such a way of observing or cognition in order to view lived social reality through such a perspective.