

A LUHMANNI RENDSZERELMÉLET
EPISZTEMOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

Kísérlet a modernitás újraértelmezésére

„Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.”

Pilinszky János: *Infernó*

Prológus

Eva M. Knodt az alábbi kérdéssel zárja a *Szociális rendszerek* angol fordításának előszavát:

„Luhmann modernitásról felállított diagnózisa számos tekintetben feltűnő hasonlóságot mutat egy olyan jól ismert problémakörrel melyet jelenleg a »posztmodern« címke alatt szokás megvitatni. E hasonlóság mentén a következő kérdés tehető fel: Mit nyerünk azzal, ha olyan tényállásokat modernként értelmezünk, melyek úgy tűnik szinte megkülönböztethetetlenek egy olyan állapottól, amelyet ma igen gyakran posztmodernként írnak le? Milyen előnnyel jár, olyan jól ismert belátások átdolgozása, mint a reprezentáció krízise, a totalizáció lehetetlensége, vagy a legitimáció elvesztése egy általános igényű szociális rendszerelméletben? Vajon mit ajánlhat egy ilyen elmélet azon a javaslaton túl, hogy fogadjuk el az elkerülhetlent, és jobb híján adjuk át magunkat a jelenleg uralkodó filozófia; az »anything goes« ölelésének?”¹

Az alábbi dolgozat e megválaszolatlanul hagyott² kérdésre szolgál egy lehetséges magyarázattal: Véleményünk szerint Luhmann nézőpontjának előnye elsősorban az, hogy az *általános perspektíva megtartásával* a modern ismeretelméleti diskurzus egy alapvető hiányosságra mutat rá. Ez pedig, nem más, mint az ellentmondás és a paradoxon (mind logikai, mind retorikai) fogalmával szemben tanúsított, bármilyen érdemi vitát mellőző, elutasító viszony.

Itt arra a tudományos meggyőződésre (kulturális prekonceptióra?) utalunk, mely az ellentmondást általános jelleggel mint kerülendő, feloldandó problémát, vagy értelmetlen hibát ítéli meg.³ Azt állítjuk, hogy Luhmann rendszerelmélete pontosan e viszony vagy álláspont felülvizsgálatára, de legalábbis újragondolására ad kiváló mintát, illetőleg nyomós indokot.

A következő gondolatmenet tehát Luhmann elméletén keresztül amellet érvel, hogy avilág megismerése egy megkerülhetetlenül paradox művelet (Luhmann 1995b, 2003, 2009a, 2010). Vagy a kérdést megfordítva, annak szükségszerűsége mellett, hogy egy az általánosság igényével fellépő, s ezzel önmagát is leíró, tehát önreferens elmélet paradoxonokba, önellentmondásokba ütközik; ezen keresztül pedig, előbb vagy utóbb a – Knodt által is reflektált – posztmodern problémakörrel találja szembe magát.

¹ (Knodt 1995: XXVI) (Fórizs András fordítása. A későbbiekben a fordító személyére külön nem utalunk. Valamennyi eredeti nyelven is közölt szöveg a szakdolgozat szerzőjének fordítása.)

² Knodt konkrét válasz helyett a döntő különbséget abban az „elméleti szigorban” látja, mellyel Luhmann végiggondolja és a diskurzus *sajátosságaként* értelmezi a modernitás strukturális korlátait. Vö: Knodt 1995: uo.

³ Erre Arisztotelész *Metafizikájának* 3. könyve óta az egész Nyugati kultúra példaként hozható. (Ez alól kivételt képez Hegel filozófiája, és így az annak dialektikáját továbbgondoló, vagy alkalmazó elképzelések. E kísérletek azonban mindeddig híján voltak egy tudományos módszertől elvárható szigorúnak.) Tudományos példaként pedig a modern matematika és logika problémáit kibontó analitikus filozófia iskolája, ill. a pozitivisták mozgalom említhető meg (Frege, Russell, Quine, et al.).

Ezzel valójában arra az észrevételre reflektálunk, hogy az ismeretelméleti diskurzus felvilágosodás óta filozófiai érvényességgel fellépő tudományos programja (Descartes, Bacon, Kant, Hegel) – egyáltalán a tudományosan elérhető ismeret víziója – nagyjából a XX. sz. második felére vitán felül meginog (vö: Delanty, Strydom, 2003; Habermas 1993b). Az ismeret és a tudás „tisztá” fogalmai az elmúlt száz év során fokozatosan különféle nyelvi, szociológiai, kulturális vagy éppen kognitív faktorokkal itatódnak át (Habermas 1993b). E különféle területek által motivált fordulatok pedig, a diszciplína kezdeti egységét kikezdve, több egymással konkuráló perspektíva létrejöttében segédkeznek. Napjainkra már nem létezik olyan egységes értelmezési keret, amelyhez viszonyítva a különféle szaktudományok (így a kommunikációelméletek is) kutatási programjaikat kidolgozhatnák.

Sőt, az ilyen univerzális perspektíva kidolgozására irányuló számtalan félresikerült próbálkozás kudarca egy olyan radikálisabb értelmezést is életre hívott, amely egészen egyszerűen feladná az átfogó „metanarratívák”, és ezzel a hagyományos pozitív érvelési formák szükségességét és/vagy primátusát (kiemelten: Lyotard 1993). A *posztmodern* véglegesen szakítana a felvilágosodás, és a modernitás újkori törekvéseivel, az önmaga megismerésén keresztül a világot is megértő nagykorú ember, a „sapere aude” kanti eszményével. Ekkor valójában már az ésszerű, tudományos, logikus, megismeréssel szemben fogalmazunk meg újféle ismeret- és tudáskonceptiókat. Vagyis „a posztmodern kor felfogható úgy is mint végleges szakítás a felvilágosodás hagyományával” (Olay, Ulmann 2011: 447).

Némileg ironikus módon ezzel a posztmodernként fellépő, a modernt meghaladottnak feltételező, állapottal szemben a leggyakrabban megfogalmazott ellenvetések éppen az így megfogalmazott törekvések sajátos metaelméleti jellegét emelik ki. Egy univerzális elmélet lehetőségét *általános jelleggel* tagadni – racionális szemszögből – megfelel annak, amit első sorban cáfolni szeretnénk. Ezt a paradox és meglehetősen skizofrén állapotot csak tovább bonyolítja, hogy érvelésük során a posztmodern képviselői gondolataikat (jobb híján!) maguk is a józan ész szabályai mentén, racionális érvekkel fejtik ki (vö: Farkas 1994; Habermas 1993a, 1994; Rasch 2000; és mások).

Ugyanakkor a posztmodern álláspontból fakadó ambivalencia még koránt sem jelenti azt, hogy az általa felszínre hozott ismeretelméleti problémák ne volnának érvényesek vagy megalapozottak. Mi mégis úgy véljük, hogy – amint arra például J. Habermas⁴ is utal – a „hóbortos megszüntetési programok” helyett talán ésszerűbbnek tűnik a modernitás törek-

⁴ Habermas 1993a.

véseit „befejezetlen projektumként” definiálni, és a posztmodern diagnózis felállítását megelőzően nem ártana még egyszer átvizsgálni az időközben felállított kórképet.

Egy elsőre talán meglepőnek tűnő javaslattal, a továbbiakban amellet fogunk érvelni, hogy erre a feladatra tökéletes lehetőséget ad az általános rendszerelmélet, amelynek egymással sokszor ellentmondó megítéléseit⁵ a következőképpen magyarázzuk: Véleményünk szerint a luhmanni ismeret-koncepció végső soron nem tesz mást, mint megkérdőjelez egy a modern diskurzust alapjaiban meghatározó és átszövő elméleti döntést: az ellentmondásmentesség imperatívuszát. Az általános rendszerelmélet kettős paradigmaváltásával Luhmann mintegy *beemeli a paradoxon* fogalmát az ismeretelméleti diskurzusba. A rendszer/környezet differenciákkal dolgozó formaelméletével, illetve a megfigyelés általános, és önmagát is tartalmazó (ezért önreferens) koncepciójával Luhmann a paradoxon problematikáját egy általános elméleti törekvés *részévé teszi*⁶ Mely problematikához a modern ismeretelméleti diskurzus többnyire elutasítóan viszonyul. Ekkor persze annak a lehetősége is felmerülhet, hogy Luhmann a paradoxonok problémájával valójában a modernitás egy alapvető *hiányosságára* mutat rá. Így amikor a posztmodern „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlansággént határozzuk meg” (Lyotard 1993: 8) talán mégis hibát követünk el; s a napjainkra felfejtett problémák inkább csak a paradoxon-kérdés mélyebb vizsgálatának szükségességét vetítik előre. Például egy általános rendszerelméleti nézőpontból.

⁵ Habermas például Luhmannban a posztmodern legutóbb Lyotard mentén felszínre emelt diskurzusának egy végsőkéig feszített megvalósulását látja (Habermas 1998: 297–310). Míg Lyotard éppenséggel Luhmann Habermas programjával szembeállítva a rendszerelméletet a két domináns modern metanarratíva egyikeként azonosítja (Lyotard 1993: 31). De Luhmann sokszínű kritikai megítéléséhez lásd például: (Brunczel 2010: 244–254).

⁶ Vö: „Az itt felvázolt elméleti diszpozíció egy ismert problémával kerül szembe: az önreferencia korlátozásának problémájával. Az a rendszer, amely minden műveletét az önreferenciára alapozza, és minden önreferenciális műveletet megenged, a tautológiákat és a paradoxonokat is megengedi.” (Luhmann 2009a: 42.)

A dolgozat felépítése

A dolgozat első fejezete az általános rendszerelméletet ideológiai elköteleződésére mutat rá. Utal arra, ahogyan Luhmann perspektívája a filozófiai hagyaték, illetve a megismerés folyamatában időközben jelentkező szociális tényezők szintézisére törekszik. Eközben a kísérletet mindvégig egy tágabban is értelmezhető, az episztemológiai diskurzusban lezajló fejlődéstörténet részeként mutatja be.

A második fejezet ennek értelmében azt a sajátos terminológiát és fogalmi apparátust ismerteti, amellyel Luhmann a kitűzött célját megvalósíthatónak véli: Az azonosság helyett a differencia fogalmán nyugvó formaelmélettől indulva bevezeti a kontingens megfigyeléseken nyugvó sémát, amelyen keresztül a rendszerelmélet ismeretelméleti vonzatai megragadhatóvá válnak. Végül a terminológia ismeretében a kérdést konkrétan vizsgálva bemutatjuk, ahogyan a posztmodern problémákra Luhmann konstruktivista, illetve kognitív szemszögből reflektál. Ezzel lényegében a kanti magánvaló világ (*Ding an sich*) közvetlen megismerhetetlenségének problémájával lépve diskurzusba; az interpretálatlan valóság a kifejtés előfeltételeként létezik ugyan, ám annak közvetlen elérése ebben az esetben *kognitív* korlátokba ütközik.

I. A luhmanni program ismeretelméleti elköteleződése

Ahhoz, hogy nekifoghassunk Luhmann paradox ismeretfogalmának részletesebb kifejtéséhez elengedhetetlenek lesznek bizonyos előkészületek. A következő egységben elsőként azokat a Luhmann számára orientáló erővel bíró főbb elméleti impulzusokat vesszük sorra, amelyek mentén az általános rendszerelmélet elsősorban kifejtésre kerül. Erre azért lesz szükségünk, hogy később érthetővé váljon a bevezetett koncepció néhány egyedi jellemzője is.

Mindenek előtt arra mutatunk rá, hogy a luhmanni konstrukció kettős fényben tündököl. Egyrészt a T. Parsons által kitaposott ösvény mentén (ám azt jelentősen átdolgozva) egy általános szociológiai rendszerelmélet kifejtésére vállalkozik. Másrészt viszont e perspektívát Luhmann egy sokkal tágabb és régebbi filozófiai problémaegyüttes; az ismeretelmélet vizsgálatára is kiterjeszti, majd felhasználja. A „szociológiai felvilágosodás programjával” Luhmann a modern (szűkebben a szociológia- és kommunikáció-) elméletek ideológiai elköteleződéseit és az ezekből adódó lehetőségeket vizsgálja (Bognár 2009).

Azt állítjuk tehát, hogy az általános rendszerelmélet legalább annyira a különféle episztemológiai kérdésfeltevések körül napjainkra kialakult tisztázatlanságok orvoslása érdekében születik meg, mint amennyire (ezek segítségével) lehetővé kívánja tenni a modern társadalom adekvát leírását. Pontosabban Luhmann a két kérdést szorosan összekapcsolva, azokat egymás tükrében látja üdvösnek kifejtetni. Mindehhez az elméleti keretet egy a rendszerelméletben lezajlott kettős paradigmaváltás mentén képzei el kidolgozni. Tehát az általános rendszerelmélet episztemológiai megközelítésén keresztül lényegében a megismerés lehetőségeit, s ezzel magát a valóságot kutatja – szociológiai és kommunikációelméleti nézőpontból.

1.1. Válságban a szociológiaelmélet

Mindenek előtt „arról van szó,” mondja Luhmann, „hogy Parsons óta nem létezik – a szakma által egységesen elfogadott – kidolgozott elmélet” (Luhmann 2009c: 9). Azaz a szociológiaelmélet mondhatnánk „válságban van”, és máig „nem képes megalapozni sem tárgyterülete sajátosságát, sem pedig önmaga diszciplináris egységét.” Sőt bizonyos kirívó esetekben erre már egyáltalán nem is törekszik (Luhmann 2009c: 7).

Az alapvető probléma ezzel Luhmann szerint abban áll, hogy korunk társadalomelméletei – egy egységes perspektíva hiányában – rendre abba a hibába esnek, hogy elmulasztják az elmélet és gyakorlat egyébként elvárható szintézisét. Tehát vagy a vizsgált empirikus aspektusok, vagy az előzetes elméleti konzekvenciák tekintetében hagynak kívánnivalót maguk

után. Lehetséges kibúvóként pedig egyszerűen az egész kérdést figyelmen kívül hagyják, és kísérletet sem tesznek az olykor egymásnak teljesen ellentmondó (elméleti és/vagy gyakorlati) eredmények konzisztens formára hozására. A kialakult helyzetet tovább bonyolítja, hogy a felmerülő problémákra immár nem szolgálhat mentsvárként az úgynevezett klasszikusokhoz történő visszatérés sem; hiszen ez az egyébként berögzült visszalépés nem venne figyelembe egy sor időközben felszínre került (főként evolúcióelméleti és kognitív) nehézséget a diskurzuson belül (Luhmann 2009c: 8 skk).

Így mivel a társadalomtudományi diskurzust (melyben mozgunk) szemlélve azt látjuk, hogy a diszciplináris határok mostanra minimum elmosódottá, meghatározatlanná váltak, s így megnehezítik (vagy éppen egyenesen lehetetlenné teszik) a pontos tájékozódást; a legészszerűbb amit tehetünk, hogy kérdéseinket egészen a diskurzus gyökereiig vezetjük vissza. Pontosan erre a nagyívű feladatra tesz kísérletet a „szociológiai felvilágosodás” luhmanni programja.⁷ Vagyis tágítva a vizsgált horizontot, Luhmann elméleti törekvéseit úgy kívánja megvalósítani, hogy ezzel is azt szorgalmazza, „hogy a szaktudomány tegye határozottabban vizsgálat tárgyává saját ideológiai elköteleződéseit és ebből fakadó kutatási kérdéseit.” Más- képpen fogalmazva arra mutat rá, hogy a *megválasztott* szociológiai perspektívának „tisztáz- nia kell a felvilágosodáshoz fűződő ambivalens, legfőképpen pedig nem tisztázott viszonyát” (Bognár 2009: 8).

1.2. A szociológiai felvilágosodás programja és a filozófia

Luhmann törekvései így egyszerre egy sokkalta tágabb értelmezést is nyernek, amennyiben a modern társadalmi diskurzust érintő kérdéseket filozófiai vonatkozásaikban is megvizsgálják. De megfordítva a kérdést, azt is mondhatjuk, hogy a filozófiai (főként episztemológiai) perspektíva bevonására Luhmann számára azért van szükség, *mert* a társadalomtudományi dis- kurzus nem reflektált egy sor elméleti alapokat kétségbe vonó fejleményre, és *ezért* válságba kerül. Napjainkra a különféle társadalom (és szűkebben a kommunikáció-) elméletek egyfelől egy sor újfajta probléma megoldására jönnek létre, ugyanakkor javaslataikat olyan gondolati alakzatokra hivatkozva teszik, melyek érvényessége éppen az új problémák tükrében válik megkérdőjelezhetővé. Az ekkor joggal elvárható önvizsgálat, mondja Luhmann, már sajnála- tos módon elmarad. Az így tapasztalható zűrzavart ezért elsősorban éppen az imént klasszi- kusnak mondott toposzokra való naiv, kritikátlan hivatkozás váltja ki (Luhmann 1995b: XLI.).

⁷ A szociológiai felvilágosodás luhmanni programjához és annak a modern ideológiai elköteleződésekkel szembeni viszonyához bővebben ld: Bognár Bulcsu 2009: 7–15.

Ekkor a „nem tisztázott viszony”, melyre Luhmann felhívja a figyelmet, a megismerés folyamatában jelentkező szociális és pszichikai faktorok megoldatlan problémájává válik. Vagyis Luhmann számára úgy tűnik, hogy a tudományos megismerés és előrehaladás eszménye, amely a felvilágosodás eszmerendszeréig vezethető vissza (Kant, Hegel, Bacon, et al.), nem vet számot azzal a problémával, hogy a világról megszerzett tudás emberi, illetve társadalmi tényezőkkel is terhelt. A modernitás adós maradt a kontingencia kérdésének elfogulatlan értelmezésével:

„Luhmann úgy látja, hogy míg a felvilágosodás hagyománya a tudományt a kíváncsú viselkedéshez elvezető út eszközeként értelmezte, a szociológia a szociális kontextusok sokféleségének felfedezése után elvileg már számot vet a világ szociális kontingenciájával és az ebből adódó inkongruens perspektívákkal; azzal az ismeretelméleti következménnyel, hogy a nagy elméletek sem lehetnek egyebek, mint javaslatlattervek a probléma megoldására. ... Luhmann ... világosan jelzi, hogy ez a megváltozott perspektíva nem vezethet el megkérdőjelezhetetlen igazságokhoz. A felvilágosodás megvilágításának elmaradását jelzi azonban az, hogy a szociológiai hagyomány ma is meghatározó irányzatai szívesen tetszelegnek a problémákat helyesen látó, az értelmezést és a helyzetmeghatározást kizárólag maguknak vindikáló, „törvényhozói” [legislative] szerepben. (Bognár 2009: 8).

Így Luhmann törekvéseit óhatatlanul átjárja egyfajta kettősség. Helytelen volna tehát kizárólag azt állítani, hogy Luhmann elmélete egyszerűen egy filozófiai háttérelmélethez nyúlna vissza. Itt sokkal inkább arról van szó, hogy *annak* megismeréshez kapcsolódó problémáit a rendszerelmélet az imént megválasztott szociológiai nézőpontból szemléli; *miközben* a megismerés problematikájának tisztázását pontosan a megválasztott perspektíva kifejtésének *előfeltételeként* kezeli. Vagyis a két kérdéskör Luhmannnál egymást kölcsönösen feltételezve jelenik meg.

De ezt az egymásra utaló viszonyt bővebben elemzi például Brunczel Balázs Luhmann monográfiája is, ahol azt látjuk, hogy Luhmann „célja a szociológia és az ismeretelmélet közti új, egymást feltételező körkörös viszony kialakítása” lesz. Kicsivel később pedig arra találunk utalást, hogy Luhmann egy a „filozófiánál is átfogóbb” elméletet szorgalmaz, amely állítását a legegyszerűbben úgy értelmezhetjük, hogy az már a filozófia adottnak vett megállapításait (is) „kontingensként kezeli”. Átfogóbban Luhmann azt veti „a filozófiai tradíció szemére, hogy az a modern társadalom elméletének hiányában nem volt képes kellő mértékben reflektálni a megismerés és a társadalom jellemzőinek összefüggéseire” (Brunczel 2010: 32–33).

Az általános rendszerelmélet ezért (ahogyan a neve is mutatja) sokkal inkább az *egész világot* – a megismerés folyamatának egészét – átfogó keretként lép fel, amelyben a különféle részkérdések és problémák elhelyezhetővé válnak *mint* a nagyobb elmélet specifikusabb részei. Luhmann e szándékát a következőképpen fogalmazza meg: „Legelőször is egy közvetlen valóságkapcsolattal bíró rendszerelméletet kell kidolgozni. S ha ez a munka minden rendszer univerzális érvényességigényének tekintetbevételével történik, akkor elméletünk egyaránt átfogja az analízis- és a megismerés-viselkedés rendszereit” (Luhmann 2009c: 27).

Összegezve az eddigieket, azt mondhatjuk, az általános rendszerelmélet végső soron nem tesz mást, mint hogy a megismerés szociális kontingenciájával már számot vetve, egy cirkulárisan felépített ismeretelméleti próbálkozást javasol, melytől egy korunk színvonalának megfelelő általános elmélet (general theory) kifejtésének lehetőségét reméli. Ám ahhoz, hogy megérthessük, vajon mindezt Luhmann hogyan képzei el megvalósítani, a kifejtést meg kell előzzé az imént bírált „klasszikus” megközelítések vázlatos ismertetése. Számolnunk kell a filozófia és a tudomány egymáshoz köthető vonatkozásaival is.

1.3. Tudományos megismerés, logikai pozitivizmus

Eddig az általános rendszerelmélet episztemológiai elköteleződését mutattuk be. A most következő fejezet pedig mindezek fényében Luhmann egy általánosabb gondolati íven helyezi el. Az eddigiek történeti keretbe foglalására remek lehetőség nyílik, ha Luhmann egy később általunk is vizsgált ismeretelméleti értekezését az azt leközlő angol tanulmány-kötet részeként vizsgáljuk⁸ (Delanty, Strydom, 2003).

G. Delanty, illetve P. Strydom *Philosophies of Social Science* c. gyűjteménye nagy lélegzetvételű vállalkozás. „Olyan kulcsfontosságú, klasszikus és kortárs munkák kivonatait tartalmazza, melyek többek között az episztemológia, a módszertan, és a tudás kérdéseinek társadalomtudományokat érintő területein bukkantak fel a huszadik században.” (Delanty, Strydom 2003: XI) Ez a terület napjainkra, mondja Delanty és Strydom, egy sor radikális átalakuláson ment keresztül, melynek eredményeként számtalan egymással konkuráló elképzelés született: konkrét nyertes nélkül. Ez persze – nyilván nem véletlenül – megfelel annak a problémának, amelyet szociális felvilágosodás programja is azonosított.

⁸ A későbbiekben tehát ebből a tanulmányból majd a *Philosophies of Social Science* által után nyomott változatból idézünk (Delanty, Strydom 2003: 436–442). Az eredeti tanulmány megtalálható In Kluwer 1990: 64–85.

Egy pontosabb vizsgálattal az érintett episztemológiai törekvések a pozitivista alapon nyugvó társadalomelméletek (Comte, Mach) tündöklésétől egészen azok bukásáig húzódó gondolati mozgással (Durkheimtől Feyerabendig) képezhető le (Delanty, Strydom 2003: 13–26). A korábban egységes diskurzus felbomlását pedig (az utalás szintjén) a különféle hermeneutikai és interpretatív (Dilthey, Mannheim, Schütz, Geertz, Goffman, et al.), a kritikai (Horkheimer, Adorno, Habermas), illetőleg a strukturalista (például: L. Strauss, Bourdieu) próbálkozások jelentik. Mindezzel *szemben* Luhmann egy merőben újfajta megközelítés képviselőjeként jelenik meg. Törekvései egy a társadalomtudományokban a XX. század második felében felerősödő radikális elképzelés részeként lesznek értelmezhetőek.

Ez az általánosan megfigyelhető gondolati koncepcióváltás pedig nem más, mint a tudás és az ismeret szigorú – a tudatfilozófia megjelenéséig visszavezetett – tudományos, fogalmainak látványos elértéktelenedése által okozott szemléletbeli átalakulás (Delanty, Strydom 2003: 365–377). Persze ahhoz, hogy megértsük, mire utalunk az átalakulással, elsősorban azt kellene tisztáznunk, hogy honnan indultunk el. Az alábbiakban ezért – egy vázlatos kitérővel – a pozitivista tudomány megismerés-filozófiai origójának megjelölésére vállalkozunk.

Már csak azért is, mert a magukat modernnek valló társadalmak, nagyjából Kant tudatfilozófiája óta, a saját magukról és a világról szerzett ismereteiket ilyen vagy olyan formában a tudomány diskurzusához kapcsolódva fejtik ki.

1.3.1. Merj tudni!

„Sapere aude! Merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” Immanuel Kant ezzel a jól ismert gondolattal egy olyan intellektuális törekvés központi elemét ragadja meg, mely azóta az emberi megismerésről folytatott diskurzus sarokkövévé vált. A *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás* (Kant 1784) közismert programadó írásával Kant korának eszmerendszerét, a felvilágosodás mozgalmának törekvéseit összegzi. A felnőtt embereszmény „meg kíván szabadulni” ellenőrizhetetlen hagyományainak, illetve dogmatikus hitének addig jellemző szorításától: A felvilágosodott ember, saját magára és saját értelmére támaszkodik. Csak abban és kizárólag annak hisz, amit saját eszével megért vagy felfog.

Persze ahhoz, hogy a korszellem a saját lábára álló egyént éltethesse, ennek a tájékozódásnak értelemszerűen egy *módszerre* is szüksége lesz, amely mentén víziójának szabályait kialakíthatja. Tekintve, hogy Kant elméletalkotása egybeesik (és szorosan össze is függ) egy sor, főként tudományos felfedezéssel, illetve törekvéssel (kiemelten Newton, illetve még Kep-

ler, Galilei, Bacon, et al.), nem meglepő, hogy maga Kant is a tudományosságot jelöli meg a felnőtt ember támaszául.⁹ A filozófia és a tudomány így modern formájában a tudatfilozófia kopernikuszi fordulataival kapcsolódik össze.

1.3.2. Az analitikus filozófia és pozitivizmus

Némileg előrelépve az időben, a tudományos megismerés fejlődéstörténetének következő fordulópontját mi az úgynevezett logikai pozitivizmus irányzatának megjelenésével jelöljük. Vagyis azzal a diskurzussal, mely Kanttól indulva előbb az empirikusan is érzékelhető ismereteken túli kérdéseket (tehát a metafizikát), végül pedig már-már saját magát is tudományosan értelmetlenné nyilvánítja. Ez a fejlemény tágabban vizsgálva az ún. analitikus filozófiai iskola fejlődéstörténetéhez is köthető, melynek remek történeti összefoglalását adja Eszes Boldizsár és Tözsér János – *Mi az analitikus filozófia* c. tanulmánya (Eszes, Tözsér, 2005).

Ennek mentén a változást Gottlob Frege fogalomírás c. kötetétől¹⁰ eredeztetjük, melyben „Frege a modern szimbolikus logika megalkotójaként a filozófiai analízis új eszközét adta a filozófusok kezébe” (Eszes, Tözsér 2005: 45). Vagyis a tudomány és a matematikai logika összefonódásával a kanti törekvés új fordulatot vesz. A Fogalomírás alapjain többek között, Russell, Whitehead, és Wittgenstein az ismeretelméletet tisztán *aritmetikai, logikai* alapokra kívánják helyezni. „A logikai atomizmus egyszerre metafizika és jelentéselmélet, a jelentés és a valóság alapvető elemeiről, szerkezetéről szóló tanítás”. A Principia Mathematica (1912), illetőleg a Tractatus (1922) – kisebb nézetkülönbségtől eltekintve – egy általános *tudományos nyelv* megalkotására tesznek kísérletet, amely valóban eleget tenne a Kant által felvázolt *a priori* érvényesség eszményének. E nyelv aztán „azért képes reprezentálni a valóságot, mert a logikai elemzéssel megfelelő formára hozott mondatok szavai egyszerű, vagyis analízissel további részekre nem bontható logikai atomokat képviselnek” (Eszes, Tözsér 2005: 47).

A mai modern logika kezdeti próbálkozásai, tehát tudatfilozófiai kérdésekkel lépnek diskurzusba. Elképzeléseiket a tudomány és a filozófia egységes diskurzusában próbálják meg kifejezni. E törekvéseket összefoglalóan az analitikus filozófia első körszakának is tekinthetjük, melyet azonban nem sokkal később egy belső fordulat után a második részkorszak követ. Az ún. Bécsi Körhöz köthető alapvető újítás, nem más, mint a *verifikációs elv* bevezetése. (Eszes, Tözsér 2005: 48 sk). Ennek messze ható következménye pedig az, hogy a tudományos

⁹ Lásd például a Bevezetés III. fejezetét Kant *A tiszta ész kritikájában*, amely az „A filozófiának szüksége van valamilyen tudományra, mely minden *a priori* ismeret lehetőségét, elveit és körét meghatározza” címet viseli (Kant 2004).

¹⁰ Frege, Gottlob 1879: Fogalomírás. In Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások* Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

módszer sajátosságai miatt az első korszak metafizikai (empirikus ismereteken túli, azokat megelőző, vagyis *a priori* elvek iránt érdeklődő) kérdéseit lényegében igazolhatatlanná nyilvánítják (vö: Carnap 1999). Tehát ez a neopozitivizmusnak, vagy logikai-empirizmusnak is nevezett mozgalom a tudományos megismerést tisztán empirikus jelleggel ruházza fel; a megismerést ezzel a tudományos *módszerre* korlátozva.¹¹ A „tények magukért beszélnek”, a tudományos módszer pedig innentől kezdve képtelenné válik a metafizikai örökségére történő reflexióra, hiszen az túlmutatna az érzékelhető valóságon (vö.: Eszes, Tőzsér 2005: 59).

Nagyon nagy vonalakban ez volna tehát az a két mozzanat, amelyeken keresztül a tudományos módszer a megismerésről folyó diskurzusban megjelenik, majd empirikus korlátokba ütközik. A tisztán logikai, objektív tudomány segítségével megismerhető világ eszménye persze mára jelentősen átalakult. Ma már nem csak a filozófiai, de lényegében *bármilyen* tudományosan igazolni kívánt kérdésnek sajátos nehézségekkel kell megküzdnie. Ez az átalakulás furcsa módon épp az analitikus filozófia diskurzusán *belül* kezdődik el, és szintén (a kései) Wittgenstein nevéhez köthető az analitikus filozófia második korszakaként (vö.: Eszes, Tőzsér 2005: 50).

1.3.3. A formális tudomány és a paradoxonok

Amennyiben a fordulat indokai felől érdeklődünk, akkor általánosságban azt mondhatjuk, hogy a problémát az abszolút érvényű totalitások tisztán logikai értelmezésekor fellépő ellentmondások és paradoxonok fogják jelenteni (Priest 2002). A probléma abból adódik, hogy a tudományos nyelvnek, ha megfelel a támasztott kritériumoknak – érthető módon – előre definiálnia kell bizonyos szabályokat, vagy axiómákat, melyek így garantálnák a kifejtés helyességét. Vagyis az adekvát megismerést. Másképpen, választ kell adniuk arra a kérdésre, hogy a szabályok, amelyek mentén tájékozódni kíván mitől legitimek (Lyotard 1993: 92skk).

Erre egy kézenfekvő javaslat már Kant esetében is a szabályok általános jellegére való hivatkozás. Vagyis lényegében ama elképzelés, hogy a megfigyelhető (empirikus) jelenségek-ből olyan törvényekre következtethetünk, amelyekhez a tapasztalatok igazíthatóak, tehát amelyek túlmutatnak azokon (megfordítva, megelőzik azokat). Valójában e szabályok, vagy univerzálék garantálnák a valóság helyes leírását, az ismeretek keretbe foglalását.

¹¹ Ez az átalakulás az alapja egyébként annak a kritikának is, amelyet a pozitivizmus tisztán „szcientista programjával” szemben Jürgen Habermas a *Megismerés és Érték* második fejezetében Comte és Mach elméletei mentén megfogalmaz. (Habermas 2005: 63–82.) De ehhez a pozitivistá programhoz köthető Talcott Parsons funkcionalista rendszerelmélete is, amelyre Luhmann kutatásai – mint arra már utaltunk – alapulnak. Ehhez bővebben lásd pl. Delanty Strydom 2003: 21.

Mint láttuk, a tudomány számára egy ilyen szabályrendszert a XX. század elején a logika (és az aritmetika) nyelvén kíséreltek meg kidolgozni; de hozzá kell tennünk, hogy a kísérletek már kezdettől fogva problémákba ütköztek. Közismert példaként gondolhatunk itt Gödel nemteljességi tételeire (Gödel 1931), melyek az aritmetikában belülről eldönthetetlen kérdéseket utalnak. A probléma lényegében az analitikus filozófiával egyidős. A tudományos megismerés nyelveként felmutatott modern formális logika kezdettől fogva (Frege és Russell) *paradoxonokkal terhelt*. Ellentmondásai általánosan akkor merülnek fel, amikor egy állítás érvényessége annak önreferens jellegével függ össze. Nyelvi oldalról ilyen például az „Ez a mondat hazugság” érvényességének problematikája. Tisztán matematikai vonatkozásban az ún. önreferencia-paradoxonok (paradoxes of self-reference) említhetők meg, a Russell-paradoxonnal kezdve.¹² Az erre adható (és adott) reakciók és megoldások számtalan formát ölthetnek (vö: Priest 2002). A válaszadók egyike éppen Wittgenstein lesz, aki második alkotói korszakában már tagadólag viszonyul egy tisztán tudományos nyelv lehetőségéhez.

A problémák részletes ismertetésére itt természetesen nem adódik lehetőség, és ez nem is feladatunk. Említésükkel csupán arra utalunk, hogy a modern tudományos diskurzus már kezdettől fogva formális ellentmondásokkal terhelt. Sőt, napjainkra egyre inkább úgy tűnik, hogy egyszerűen képtelen egy önmaga által lefektetett, konzisztens axiómákon nyugvó általános nyelv megalkotására. Így persze megszorodnak azok a perspektívák is, melyek szerint a tudományos megismerésnek a metafizikai örökségén kívül valójában sokkal több mindenről is le kellene mondania; de legalábbis tisztázni illenék saját lehetőségét.

1.4 Új perspektívák a társadalom filozófiai diskurzusában

Delanty és Strydom e tudatfilozófiai gyökerű átalakuláshoz tizenkét általános, és egymással szorosan összefonódó jellemzőt említ tájékozódásként. Ezek, többek között, a „tudás történelmi beágyazottsága”, „az igazság relativizálása”, „az elméletalkotás konstitutív jellege”, „a tudományos pártatlanság feladása”, „a kontingencia problémája” vagy éppen „a különféle ismeretelméleti bizonytalanságok megjelenése” (Delanty, Strydom 2003: 365–70). Azt mondhatjuk tehát, hogy az imént referált lingvisztikai, nyelvi fordulatot a XX. században további koncepcióváltozások követik. Ezek az ismeretelméleti módszertan problémáira is rámutató átalakulások (nem szigorúan) időrendi sorrendben a következők: a történeti, a lingvisztikai és a kulturális, illetve tágabb értelemben a reflexív fordulat. (Bővebben lásd Delanty, Strydom

¹² Ezekről összefoglaló jelleggel lásd Ramsey 1931.

2003: 7sk, 367). E tendencia általános értelemben vett relevanciája pedig abban áll, hogy a korábban még egységes alapokon nyugvó ismeretfogalomban fokozatos hanyatlás jelentkezik. A tudás önmagát *formáló*, s *létrehozó* műveletté kezd átalakulni:

„Nyomuk sincs már a régi elképzeléseknek melyek a tudást, mint egység, általánosság, vagy végső tudományos bizonyosság tételezték fel. Az episztemológia többé képtelen megkerülni a körkörösséget és a paradoxonokat, miközben maga is vitatott és bizonytalan.”¹³

Itt azonban álljunk meg egy gondolat erejéig, és tisztázzunk egy fontos különbségtételt. Az eddigieket olvasva beláthatjuk, hogy mindez a kommunikációelméleti perspektíva számára korántsem hat túlságosan meglepően, vagy éppen újszerűen. Luhmannt megismételve, maga a társadalomelméleti diskurzus is *pontosan ezeken* a változásokon, vagy fordulatokon alapszik; fejlődése ezekre a változásokra támaszkodik, vagy velük kezdeményez diskurzust. Ahogyan az is elfogadott, hogy a humán és társadalomtudományok mára már mellőzni kényszerülnek egy általános kifejtési narratívát, vagy univerzális magyarázó erővel bíró elméletet. Napjainkra elmondható, hogy a tudás és a megismerés fogalmainak óhatatlanul számolniuk kell a szocio-kulturális evolúció problémájával. Ez a meglátás persze – tehetnénk hozzá – már a különféle tudásszociológiai próbálkozásoktól sem idegen (Berger–Luckmann, Schütz, G. H. Mead), de hasonló meglátásokon alapul *A tudományos forradalmak szerkezetváltozásában* kifejtett paradigmaelmélet is (Kuhn, 1962). Ugyanakkor fontos kitétel, hogy a tudás, bár különféle szociális kontextusokban vizsgálándó, alapvetően *létezik*, továbbá *elérhető*. A tudás, illetve az ismeret *interpretáció*, vagy mondjuk pragmatikus *konszenzus* eredménye.¹⁴ Előbbire kiváló és a kötetben is szereplő példa A. Schütz fenomenológiai tudásszociológiája, utóbbira C. S. Pierce pragmatizmusa. De Pierce elképzeléseinek megfelelően Habermas is kísérletet tesz egy saját pragmatista vonásokkal bíró elmélet megalkotására (Habermas 2005) – melyet később tegyük hozzá meghaladottnak tekint. Ám ezek az elképzelések még továbbra is csak módszertani vitákat gerjesztenek és „a tudomány alapvető pozitívista koncepciójával számolnak” (Delanty, Strydom 2003: 377).

Csakhogy a tendenciák mögött valójában egy ennél sokkal mélyebb kérdésfeltevés is meghúzódik. Az ismeretelmélet tudatfilozófiai gyökereiig visszafejtett okfejtés (esetünkben Luhmann rendszerelméletén keresztül) már az ilyen tudományos módon feltételezett ismeretszerzés általában vett *lehetőségeire* kérdez rá.

¹³ (Delanty, Strydom 2003: 367.)

¹⁴ Hogy csak két Delanty és Strydom által is ismertetett lehetőséget említsünk.

Delanty és Strydom szerint ugyanis nagyjából a 60-as években többek között Foucault, illetve Bourdieu munkásságán keresztül megfigyelhetővé válik a tendencia radikalizációja is. A „nyelv és a kultúra tágabb értelmezései” mentén a tudás és ismeret tudományos megfogalmazásai, illetőleg legitimációja már teljességgel felbomlani látszanak. Ebben az áramlatban a megközelítések így már,

„különbéle módokon nemcsak a pozitívizmus, de a társadalomtudományokban létre jöhető módszertani konszenzus lehetőségének elhalására is rámutattak. Egy még polemikusabb nézőpontból pedig a posztmodern általános címkéje ... alatt már magát a tudományos módszert mint olyat utasították el” (Delanty, Strydom 2003: 365).

Itt kézenfekvő példaként gondoljunk J. Francois Lyotard *A Posztmodern állapot* c. tanulmányának alapvető tézisére. Értekezése elején Lyotard egészen pontosan így fogalmaz: „A modern fogalmát használom majd annak a *tudománynak* a jelölésére, amely... nagy elbeszélésekhez folyamodik...” majd egy oldallal később hozzáteszi „...a posztmodernt a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg” (Lyotard 1993: 7–8 – kiemelés tőlem). Az ún. meta-kritikák, vagy meta-narratívák feladásával, az univerzálisan (a tudományos módszerrel) legitimált ismeretek, törvényszerűségek itt már pluralista, egymással relatív viszonyban lévő igazságokká, kulturális, társadalmi termékekké szublimáltak.¹⁵ Ennek a poszt-indusztriális módon átalakult tudáskonceptciónak pedig egy ennél is radikálisabb végső alakja – rendkívül durva leegyszerűsítéssel élve – az az állapot, amelyet a dolgozat bevezetőjében Feyerabend „anything goes” címszavával megjelöltünk.¹⁶

A megismeréssel kapcsolatos gondolati fejlődés végsőkéig feszített formája szerint a világ megismerésére irányuló racionalista, módszeres kísérletek mint a mögöttes káoszt elfedő, a felfoghatatlan komplexitású világot eufemisztikusan letakaráó próbálkozások lepleződnek le.¹⁷ A tudás- és ismeretszerzés posztmodern kórképe tehát igencsak akut állapotokat mutat, ami így rányomja bélyegét bármilyen társadalmi- vagy kommunikációelméleti kérdés vizsgálatára is. Így a kialakult helyzetet elnézve vérmérséklettől és elméleti elhatározódástól függően a modernitás megtorpanásáról, átalakulásáról, átmeneti kudarcáról vagy éppen teljes csődjéről is beszélhetünk; és ezekre az elképzelésekre példát is találunk szép számmal.

¹⁵ Nem mellesleg Lyotard a posztmodern állapotban módszerként a kései Wittgenstein nyelvjátékaira hivatkozik (Lyotard 1993: 24–28).

¹⁶ A mára elterjedt fogalom elsőként Paul Feyerabend *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* c. könyvében bukkan fel: „az anything goes úgy tartom, nem egy alapelv... hanem a történelmen közelebbről végigtekintő racionalistának a rémült kiáltása.” (Feyerabend 1975.)

¹⁷ Már amennyiben – engedve a kísértésnek – ezt a jellegzetesen frankfurti beütésű retorikai formát alkalmazzuk. Az érem másik oldalát is nézve ugyanis itt éppen a leleplezés aktusát fosztjuk meg a kritikai iskola által hozzárendelt funkciótól.

Luhmannhoz visszatérve a kínálkozó lehetőségek közül minket csupán az érdekel, ahol a posztmodern problematikát egy általános keretben vizsgálják. Eva M. Knodt, ismert angolszász Luhmann kutató szerint ugyanis:

„a legtöbb kortárs elméletalkotóval szemben Luhmann meg van róla győződve, hogy minderről mondhatunk valamit, és hogy csakugyan rendelkezésre állnak, már most is olyan elméleti fogalmak, amelyek segíthetnek megragadni a metanarratívák végét, mint valami újnak a kezdetét. Értelmezésében a lehetetlenség posztmodern szemantikája a saját részéről a modernitás megkésett reakciója a saját kontingenciája okozta sokkhatásra” (Knodt 1995: Uo.).

A továbbiakban az általános rendszerelméletet elsősorban ezen ismeretelméleti aspektusok mentén vizsgáljuk. Vagyis e rövid fejlődéstörténeti összefoglalást követően tehát azt a kérdést tesszük fel, hogy a rendszerelmélet vajon milyen módon engedi meg a külvilággal, a „valósággal”, a tudással való kapcsolatot, s eközben milyen nehézségekkel számol. Választ pedig Luhmann *konstruktivista* és *kognitív* törekvéseinek vizsgálatától remélünk.

Luhmann konstruktivista ismeretelméletének kognitív módon zárt jellegét az adja, hogy „a kognitív idegtudomány és biológia nyomására az agyat, mint műveletileg zárt autopoietikus egység szemléli” (Delanty, Strydom 2003: 367.), ami ezért képtelen saját perspektíváján kívülre helyezkedni. Luhmann szerint a megismerés bár működésének *előfeltételeként* képes a valósággal a közvetlen kapcsolatra, ám annak *értelmezéséről* már csupán „másodrendű” interpretációkat, konstrukciókat képezhet. A rendszerek számára a valósággal való kapcsolat kizárólag ilyen közvetett megfigyelések (konstrukciók) mentén lesz biztosítva.

¹⁸ Ezzel a kanti alapkérdést a rendszerelmélet egy differenciaelméleti perspektívából fogalmazza újra. Nézzük tehát, „hogyan lehetséges megismerés” Luhmann szerint.

¹⁸ Vö: *A megismerés konstrukció*. (Luhmann 2009b.)

II. Luhmann ismeretelmélete

A dolgozat következő része az általános rendszerelmélet episztemológiai koncepcióját vizsgálja. A kifejtés nagy vonalakban azon *kettős paradigmaváltás* köré épül, melyre Luhmann is utal a *Szociális rendszerek* bevezető fejezetében. (Luhmann 2009c: 15–27). E két szemléletbeli fordulat lényegre törő összefoglalását adja Eva M. Knodt a kötet angol fordításához írt előszavában:

„Az általános rendszerelmélet két egymásra következő paradigmaváltás eredménye, amely a rend problémáját a metafizikai spekuláció vadhajtásaitól a tudományos kutatások középpontjába helyezte. Ezek közül az első váltás ... a rész/egész metafizikai megkülönböztetését a rendszer és környezet distinkciójára cseréli. ... A másodikban a rendszer/környezet megkülönböztetést az önreferens rendszerek általános elmélete mentén definiálták újra (Knodt 1995: XXI).

Vagyis a megismerés alapegységei felől érdeklődő tradíciót egy az ismeret-és-minden-más megkülönböztetése mentén kidolgozott koncepcióra cseréljük. Ez hasonlóan a tudatfilozófia fordulatához önreferensen (de e fogalmat kitágítva) lesz kifejtve. A dolgozat második része így módon a rendszerelméletnek az „univerzális érvényességigény tekintetbevételével” kidolgozott szintjét mutatja be.¹⁹ Olyan kérdésfeltevéseket érintve így melyek a diskurzus ideológiai gyökereire kérdeznek rá az előző rész fejleményeinek tükrében.

Feladatunk gerincét egy kései Luhmann tanulmány mentén valósítjuk meg. Folytatva az előző rész megkezdett gondolatmenetét, Luhmann kognitív és konstruktivista elkötelező déseit vizsgáljuk. A fejezetben bevezetjük a korábbi elképzeléseket felváltó rendszer/környezet vezérdifferenciát, illetőleg annak fogalmán keresztül utalunk a megismerés rekurzív valamint paradox jellegére is. Ezzel valójában csak a kanti magánvaló közvetlen megismerhetetlenségének problémáját fogalmazzuk újra. Ennek következtében a tudás (megismerés) fogalma, mint redundancia, mint kombinatorikai nyereség jelenik meg a rendszerek számára.

2.1. Egy konstruktivista program és az ismeretlenül maradt valóság

A *Philosophies of Social Science* kötetében közölt tanulmány bevezetőjében Luhmann néhány sarkalatos problémán keresztül rögtön az episztemológiai horizont átalakulására hívja fel a figyelmet. Luhmann szerint a megismerés kérdésköre, amely korábban filozófiai privilégium-

¹⁹ Luhmann a rendszerképződés három szintjéről beszél, melynek most a legátfogóbb „általános” szintjét érintjük. Ebben helyezkednek el a szociális és pszichikai rendszerek, majd a társadalom és az egyének is. A felosztásról bővebben: Luhmann 2009c: 15–27, Brunczel 2010: 24–28.

nak számított, napjainkra számos reflexív és szociális faktorról itatódott át. „Az episztemológiai kérdések iránti érdeklődés ma már nem korlátozódik a filozófia területére” (Luhmann 2003: 436). Ám ez a probléma megfordítva is létezik: a különféle empirikus tudományok kutatási tárgyaik vizsgálata során, kényszerűen bár, de szintén egy sor, korábban még tisztán filozófiai jellegű problémába ütköznek.

Utóbbira a legismertebb példa a fény kettős természetének feltárulkozása. A későbbiekben általánosan érvényesnek mutakozó részecske/hullám dualitás Nils Bohrt a komplementaritási elv megalkotására készítette. Luhmann ugyanakkor a kérdések társadalomtudományos vonzataira koncentrál; azokra a fejleményekre, amelyek miatt a tudás konstruktív voltával kell számot vetnünk. Több példát is említ: egyrészt a nyelvről folytatott diskurzus maga is egy adott nyelven keresztül zajlik; míg másrészt magukat a kognitív eszközöket is éppen a vizsgálni kívánt, vagy a vizsgálatban résztvevő tudatok állítják elő. Ezzel különösen égető problémára világítanak rá a legfrissebb kognitív kutatások rámutatnak, amikor az agyat, és a tudatot az információ szerzés szempontjából önmaga számára zárt rendszerként írják le. Az agy „a saját műveletei szintjén a valósággal való közvetlen kapcsolatra képtelen” (Luhmann 2003: 436). Itt a probléma forrása, mondja Luhmann, hogy ettől még a tudás és az ismeret fogalmának szükségszerűen más tudatokkal is számolnia kell. E kérdés kiemelt fontossággal bír például az agykutatás esetében is, ahol *amit* és *amivel* kutatunk valójában megegyezik. Ezek mentén merül fel az az általában interszubjektivitásként aposztrofált probléma, hogy vajon milyen módon vagyunk képesek a saját észrevételeinket *más* tudatokra (agyakra) is kiterjeszteni. De hasonló problémára utal a tudás szociológiája is. Hiszen az a legmegengedőbb esetben is a szocializáció tudásra gyakorolt befolyását, vagy éppenséggel megkerülhetetlen formáló erejét demonstrálja (Luhmann 2003: 436). Vagyis egyetlen kutatás, és ezzel a rajta keresztül szerzhető tudás sem képzelhető el tisztán önmagában. Kibontakozása számos külső és belső hatás *eredménye*; jellege függ azoktól. Ilyen szempontból tudásunk és ismereteink eredendően *konstruáltak*. E példák után már rátérhetünk arra, hogy vajon mihez kezd a már reflektált nehézségekkel a Luhmanni elképzelés.

2.1.1. Realizmus, idealizmus, konstruktivizmus

Luhmann szerint a szokásos konklúzió, amelyet az ilyen és ehhez hasonló nehézségekből levonni szokás nem más, minthogy a tudás „konvenció” vagy éppen „kialkudott tárgyalás” eredménye. Ugyanakkor hozzáteszi azt is, hogy „ezek a kísérletek pusztán egy ősi problémát

– a tudás és a valóság egységének kérdését – hozzák egy új koncepció formájára.”²⁰ Az interszubjektív jelzőhöz hasonlóan nem az eredendő probléma megoldását, csupán *jellemzését* adják. Ezen pedig az sem változtat, ha a konstruktívnak mondott kísérleteket radikálisnak nevezzük²¹ hiszen „ekkor sem jutunk közelebb a konstrukciók valósághoz fűződő viszonyához”, csupán állítottunk róluk valamit. Azaz Luhmann szerint e törekvések pusztán megfogalmazásukban térnek el filozófiai előzményeiktől: „Mindez már Platónnál megtalálható, aki a mindennapok tapasztalását egyszerű véleménnyé fokozza le, majd afelől érdeklődik, hogy mi húzódik emögött” (Luhmann 2003: 437). Platón igazság és vélemény distinkciója óta a probléma *változtatlanul* adott „az idealizmus címkéje alatt”. Így a valódi kérdés továbbra is az ismeret és a mögötte húzódó valóság direkt kapcsolatának *lehetősége*.

Luhmann ezzel voltaképpen a realizmus és idealizmus közötti ősi filozófiai vitához kapcsolódik (vö: Brunczel 2010: 184–207). A realizmus itt a valósággal való közvetlen kapcsolatot, az idealizmus pedig – Platón barlang-hasonlata mentén – a megismerés közvetettségét lesz hivatott megjelölni. Így a mindennapi tapasztalás (vélemény) *mögött* húzódó valóság (ideák) közvetlen megismerhetetlenségét a filozófiai idealizmus címkéje alá soroljuk be. Luhmann meglátása szerint a modern tudományos diskurzus *ezt* az álláspontot fogja némileg a saját képére formálni, amikor a „háttérben húzódó” valóságot magával a „tudással” (knowledge) kezdi el azonosítani (Luhmann 2003: 437). Gondoljunk csak a felvilágosodás mozgalmára, szűkebben a kanti tudatfilozófia kopernikuszi fordulatára, majd pedig az analitikus filozófia kezdeteire.

E hozzáférhetetlenség Kantnál a tudat határait kijelölő „antinómiák” formájában él tovább, amelyek az ún. magánvalóra (Ding an sich) történő rákérdezés esetén jelentkeznek.²² Ennek eredményképpen Kant a magánvalót a megismerés számára elérhetetlen mélységekben helyezi. Innen pedig már nem nehéz eljutnunk az általunk Delanty és Strydom mentén referált tudományos krízishez. Hiszen, mint láttuk, Kant (és a felvilágosodás) a megismerés számára egy lehetséges módszerként a tudományt jelöli ki.

²⁰ (Luhmann 2003: 436.)

²¹ Itt Luhmann elsősorban Ernst von Glasersfeld radikális konstruktivizmusától határolódik el, amely azt állítja, hogy a konstrukciók maguk *hozzák létre* a valóságkapcsolatokat leíró szabályszerűségeket. Erre a bemutatott történeti áttekintés is utal (Delanty, Strydom 2003: 368), de saját ismeretelméleti vonatkozásában Luhmann is bővebben kifejti a kérdést például „*Az ismeret konstrukció*” c. tanulmányában. (Luhmann 2009b)

²² „Kant filozófiájában ... az ész, ha a lehetséges tapasztalat határain túllépni próbál, és az *an sich* világ mibenlétét törekszik megragadni, elkerülhetetlenül ellentmondásokba, antinómiákba bonyolódik.” (In: Lendvai, Nyíri 1995.)

Tehát Luhmann lényegében azt állítja, hogy amikor a tudomány (de tágabban az egész megismerésről folytatott diskurzus) problémákba ütközik, vagyis nem képes elérni a mögöttes valóságot – a *tudást, ismeretet* –, akkor egy egészen Platónig visszavezetett problémára reflektál.²³ A frontvonal jelen állását eszerint Luhmann a következőképpen vázolja fel:

„...csupán századunkban cserélik le az »idealizmus« kifejezést »konstruktivizmusra«... a konstruktivizmus semmi mást nem állít, mint a külső világ »magában való« megközelíthetlenségét, és a tudás zártságát – anélkül, hogy a külső világot kétségbe vonó szkeptikus, vagy szolipszista kétellyel élne – semmi újat nem lelhetünk fel benne” (Luhmann 2003: 437).

Platón árnyképei a barlang falán a rendszerelmélet számára tehát konstruktív formát öltenek.

Tanulmányában Luhmann ezt követően egy sor olyan problémát érint, melyek főként saját elméleti pozíciójának megerősítését és pontosabb meghatározását szolgálják. Ezek közül az egyik a már általunk is jelölt „radikális konstruktivizmussal” szembeni ellenvetések megfogalmazása, illetve annak a ténynek a kimutatása, hogy a konstruktivizmus bár „újként hathat” mégis csupán egy évezredes probléma újrafogalmazása. Luhmann a „matematikából átemelt” konstruktivizmus esetében „elhamarkodott”, megfontolatlan „győzelmi kinyilatkoztatásokról beszél”, s ezzel szemben a módszer valódi jelentőségét az „innovatív megfogalmazásmódban” véli felfedezni. E megközelítésmód szerint „csupán most jutott egy olyan formára, amelyben magát, mint tudás (knowledge) reprezentálhatja” (Luhmann 1995b: 437)

Ily módon a tudás fogalmán keresztül Luhmann voltaképpen a kanti ismeretelmélet alapkérdéseinek konstruktív újrafogalmazására vállalkozik. És ez lesz az a pont, ahol az eddigiek során kifejtett törekvések és orientációs irányok végül összeérnek.

2.1.2. Paradigmaváltás az ismeretelméletben

Az univerzális elmélet igénye, a szociális kontingencia és a szociokulturális evolúció problémái, az ideológiai elköteleződések felülvizsgálata, de általában a tudomány diskurzusában felbukkanó elméleti nehézségek is, ebben a konstruktivista módon újrafogalmazott ismeretelméleti koncepcióban csúcsosodnak ki Luhmann számára. Tekintve, hogy az általános rendszerelmélet szempontjából központi horderejű döntésről van szó, az elképzelést hosszabb terjedelemben idézzük:

²³ Ez pedig nagyjából megfelel az analitikus filozófia törekvéseinek. Vö.: „Az analitikus filozófusok legnagyobb része úgy gondolja ugyanis, hogy ő személy szerint egy Platónról induló nagy párbeszéd részese.” (Eszes, Tózsér 2005: 69.)

„Vizsgálódásainkat a következő, csak a későbbiekben tisztázható kérdéssel kezdjük: milyen megkülönböztetés mentén válik artikulálhatóvá a probléma? Avagy, nem a hogyan lehetséges ismeret (knowledge) kanti kérdésével kezdünk. A kérdésfeltevés e formáját elkerültük, abból kifolyólag, hogy elhamarkodott válaszhoz vezethetne: ezen a módon! Elsőre a különbség nem bír túlságosan jelentős következménnyel. A kérdés egyik formája átfordítható a másikba ... A »hogyan lehetséges ismeret« kérdését a következőképpen válaszolhatjuk meg, »egy megkülönböztetés bevezetésével«. Mivel ahhoz, hogy valamit ismeretként (knowing) ismerjünk fel, szükségszerűen meg kell különböztetnünk attól ami nem tekinthető ismeretnek (not knowing). Eredményként az ismeret (knowledge) alapjaira rákérdező kérdést egy a megkülönböztetések megkülönböztetésére irányuló kérdéssé alakítjuk, ez nyilvánvalóan egy önmagát tartalmazó (self implicative) kérdés. A valamely egységre utaló megalapozó jellegű – és ezzel aszimmetrikus – viszony keresésének ösvényét a műveletileg alkalmazható differencia utáni kutakodássá formáljuk át.” (Luhmann 2003: 437).

Ezzel eljutottunk az általános rendszerelmélet általunk is vizsgálni kívánt megoldásához, a differenciaelmélet segítségével tájékozódó ismeretelméletig. Luhmann az egység kutatását a differencia problémájára cseréli, az azonosság kérdése *elé* helyezve a megkülönböztetést. Így (újra) megnyitja az utat egy önreferens koncepció előtt.

Az itt bevezetett ismeretelméleti koncepcióváltás a szubjektivizmus és objektivizmus differenciával is szakít. „Akárhogy is, de képtelenek leszünk a konstruktivizmus megközelítésére, ha egy olyan vitától indulunk el, amely azt firtatja, hogy a megismerő rendszer vajon szubjektum, vagy objektum-e”. Megfordítva a kérdést e klasszikussá vált a megkülönböztetést a rendszer/környezet paradigmája „feleslegessé teszi” (Luhmann 2003: 437). A szubjektivizmus, mint a tudatra vonatkozó „introspekció”, melyen keresztül a külvilágra is érvényes állításokat remélünk, ugyanúgy értelmét veszti, mint az objektivizmus környezettől független tudáskonceptiója.²⁴ Luhmann a realista/idealista vitát azzal oldja fel, (s biztosít magának közvetlen valóságkapcsolatot) hogy az eddigi elképzelésekkel szemben a rendszer /környezet megkülönböztetés mentén történő tájékozódást javasolja a megismerés számára.

Ez persze azt is jelenteni fogja, hogy a transzcendens/empirikus differenciát szintén a rendszer/környezet megkülönböztetés mentén kell újraértelmeznünk. Sőt Luhmann kísérletet tesz arra is, hogy a bevezetett paradigmát átfogalmazza Kant nyelvezetére: A „környezetet”,

²⁴ Előbbivel Luhmannak az interszubjektivitással jelölt ambivalens kérdéskör a problémája, míg utóbbival az, hogy az „a tudás leírására egy olyan ötletet javasol, amely azt, mint egy kondíció, vagy folyamat ragadja meg egy konkrét tárgyban amelyet gyakran organizmusnak neveznek”, a környezethez való viszony figyelmen kívül hagyásával (Luhmann 2003: 437).

mondja, „a benne foglaltság és magával hordás állapotaként (state of being contained and carried)” képzelhetjük el. A „rendszer” ezzel szemben Kant terminológiája mentén úgy írható le, mint „egy alapelvnek megfelelő rend (order according to a principle)” (Luhmann 2003: 438)

Itt annyit szükséges jeleznünk, hogy Luhmann azon elképzeléséhez csatlakozik, melyben Kant az empirikus tények előfeltételéül bevezeti a transzcendens kategóriákat, melyek így keretbe foglalják a tapasztalati ismereteinket – *a priori* érvennyel megelőzve őket. Ha ezt a megkülönböztetést a rendszer/környezet differenciával váltjuk fel, akkor itt már a környezet foglalja keretbe a rendszert. Ha a rendszert vizsgáljuk, akkor nem a környezetről lesz szó, ám az mégis *elengedhetetlen* lesz a rendszer meghatározásához. A konstruktivista „trükk” abban áll, hogy a környezet definíciójával a transzcendens *kategóriákon kívül* „valójában minden rendszerelméleti vizsgálat és abban szerzett tudás potenciális relevanciával bír az ismeretelmélet számára – méghozzá automatikusan” (Luhmann 2003: 437).²⁵ A tudatfilozófiai elképzelés még rá volt utalva a transzcendens *szabályszerűségekre* érvényességére (Luhmann szerint ekkor mindig az imént elvetett megközelítésekből fakadó problémák valamelyikéhez jutunk). Míg a cserével megnyílik a lehetőség arra, hogy a tudást immár körkörösén, mintegy *ön-magából* vezessük le. Luhmann így tanulmánya kiindulópontjáig érkezik vissza. Az episztemológiai kérdések iránti érdeklődés többé valóban „nem korlátozódik a filozófia területére”. A keretbe foglaló környezet itt már a rendszeren kívüli „minden más”.

2.1.3. Differenciaelmélet, formafogalom

Valójában persze itt arról van szó, hogy Luhmann – akárcsak annak idején Kant – általános elmélete számára egy *első* lépést keres. Lehetőséget arra, hogy a semmiből (jobban mondva az egész világból, tehát a mindenből) kiemeljen „valamit” amit ezt követően majd egyáltalán vizsgálni lehet. Ezt az első lépést véli megtalálni Luhmann a differenciában. A mögöttes gondolatmenet egy egyszerű hétköznapi példával is szemléltethető.

Tegyük fel például, hogy olthatatlan vágyat érzünk az előttünk heverő háromlábú fa sámlis alapos vizsgálatára. Tegyük fel azt is, hogy egyáltalán értelme van a kérdést feltenni, tehát amit látunk, létezik, de legalábbis vizsgálható.²⁶ Ekkor, amit megkerülhetetlenül tenni

²⁵ „This makes – virtually automatically – all the investigations and knowledge gained in systems theory of potential relevance for the theory of knowledge.”

²⁶ De tekintve az elmélet általános jellegét a szék éppenséggel lehetne strandpapucs, város, ország, vagy akár egy deviáns szubkultúra szokásaitól, a teljes társadalom vizsgálatáig bármi. Pontosan ezt fogja jelenteni az univerzális érvényesség.

fogunk, mondja Luhmann az a sámlí elkülönítése lesz minden mástól. Ha specifikusabban járunk el, ez szűkíthető a „minden ami nem fa és sámlí”, vagy akár a „minden ami nem fa és sámlí, illetve több vagy kevesebb lába van, mint három” meghatározásokra is. Ugyanakkor az, hogy ekkor pontosan mit értünk „fa”, „láb”, vagy akár a „sámlí” kifejezésen egyelőre még teljességgel mindegy lesz. A hangsúly a sémára helyeződik amit ilyenkor követnünk kell.

Ezt a konkrét tartalomtól függetlenül alkalmazható sémát Luhmann, George Spencer Brownt parafrázálva a „jelöletlen állapot” (unmarked state) vagy „jelöletlen tér” (unmarked space)²⁷ kifejezések mentén vezeti be. Értelemszerűen az iménti hokedlit ekkor mintegy *megjelöljük*, kiemeljük azt a jelöletlen állapotból – s ezzel elkülönítjük minden mástól, ami így jelöletlen marad. Ebben az értelemben a megkülönböztetéssel, vagyis differenciával egy *határt húzunk*, azaz a világot kettészelve egy adott megkülönböztetés *egyik oldalára* mutatunk rá. Megjelölve elhatárolunk valamit a környezetétől (ez lesz a marked space). Ezt a tartalomtól független módszert Luhmann *formaelméletnek* is nevezi.²⁸

Szintén Spencer Brown terminológiájához kapcsolódva *forma* alatt ekkor a megkülönböztetés *egységét* kell értenünk, amellyel két oldalt fogunk össze: a megjelölt belsőt és a jelöletlenül maradt külsőt. A forma egysége ezzel a két oldal egymástól való kölcsönös függését is mutatni fogja. A vizsgált sámlí azért sámlí *mert* nem minden más. (Illetve pontosan ezért lesz mindegy a *konkrét* tartalom. A séma általánosan érvényes; az egész világra utal.)

Ekkor a formaelméletben megjelenik az előző rész elején reflektált cirkuláris elméleti felépítés. Egy megkülönböztetéssel ugyanis Luhmann szerint önmagában még nem sokra megyünk, amíg azt nem követi az egyik oldal megjelölése. És ugyanez elmondható a megjelölésre is; ha azt nem különböztetjük meg minden mástól, a megjelölés használhatatlan marad. (Nélküle nem jönne létre „marked space”.) Luhmann forma fogalma ezért lényegében két cirkulárisan, rekurzíve megjelenő (kölcsönösen előfeltételezett) művelet *egysége* lesz. Egy megkülönböztetés és egy megjelölés.²⁹ Itt tegyük hozzá, hogy bár a két mozzanat külön-külön nem képzelhető el, Luhmann számára a megkülönböztetésnek időben mégis meg kell előznie a megjelölést, hiszen csupán a differencia képzésével kapunk valamit, ami egyáltalán megjelöl(he)t(ő). A formafogalom paradox módon „előfeltételezi saját magát”.

²⁷ Spencer Brown 1994: 5.

²⁸ Ehhez lásd Brunczel 2010: 39 skk.

²⁹ Ehhez lásd még Luhmann 2009a: 36., illetve 2006: 72–73.

2.1.4. Kogníció, műveleti zártság, autopoieszisz

Egy ilyen formaelmélet önmagában persze még csupán egy formális eszköz, amely mögé, ha nem állítunk valós problémát, egyszerű teoretikus bűvészmutatványként funkcionál. Luhmann a szükséges igazolást az evolúcióelmélet és az agykutatás területén véli megtalálni, tehát a tudás és ismeretszerzés kérdését biológiai alapokra helyezi. Az újrafogalmazott ismeretelméleti probléma szemléltetéséhez – és egyben nézőpontjának empirikus megalapozásához³⁰ – H. Maturana megismerés (cognition) fogalma nyújt támasztékot: „Maturana a megismerés (conocimiento) fogalmát a környezettel való érintkezéskor fellépő műveletek kiterjesztéseként használja” (Luhmann 2003: 439). Ennek *biológiai* alapját azok az aggyal kapcsolatos kutatások adják, amelyek kimutatták: elménk semmilyen kvalitatív, és csak teljesen minimális kvantitatív impulzushoz jut a külvilágból. (Értsd, nem az agyunk lát, hall, vagy tapint; az érzékelés az idegpályákon elektronikus impulzusok formájában jut el az agykéreg megfelelő területére). Arról nem is beszélve, hogy a beérkező impulzusokat az agynak *memóriaként* tárolnia is kell, ellenkező esetben azok pár másodperc múlva törlődnének. De még ezek a kívülről érkező – tisztán kvantitatív jelleggel kódolt – stimulusok is elenyészőnek mondhatóak az egyébként tisztán belső (internal) működéshez mérten.

Tehát „úgy tűnik, agyunk működése szempontjából az bír alapvető jelentőséggel, hogy a szelektált információ zárt, nem pedig az, hogy át lett engedve” (Luhmann 2003: 439). Mintha az, ami keresztüljut már „eleve információ” volna és csak *ezért* stimulálná az agyat. Luhmann ebből azt a bevallottan ellentmondásos konklúziót vonja le, hogy kizárólag zárt rendszerek lesznek képesek a megismerésre. Az agy azért képes érzékelni, megismerni *mert* előzetesen megszűri; *szelektálja* a beérkező információt. Azért lát, mert *vak* (minden másra, amit a differencia nem szelektál.)³¹ S ezzel elérkeztünk egy további alapközhöz:

„Bárki, aki továbbra is azt tartja, hogy a tudás egy olyan a környezethez kapcsolódó konstrukció, amely úgy képezi le a dolgokat ahogyan azok vannak (as they are), annak ez szíve joga, ám innentől elméleti reflexióit egy paradoxonnal kell indítania: kizárólag a nem-tudó (not-knowing) rendszerek tudnak; másképpen azért látunk, mert vakok vagyunk” (Luhmann 2003: 439)

Vagyis a rendszerelméleti perspektívából *ilyen* értelemben leszünk képtelenek a valóság, az *an sich* közvetlen megragadására, de ugyanezért nem illetjük szkepszissel sem e valóságba vetett hitünket. Az agynak (a rendszernek) *szüksége van* a valóságra, ám *közvetlen*, kvalitatív

³⁰ Melyre egyébként Delanty és Strydom szerint Luhmann kongnitív konstruktivizmusa nagyrészt épül.

³¹ Ezt vedd össze az unmarked space definíciójával.

elérésére már képtelen. Pontosabban megfogalmazva Luhmann amellet érvel, hogy a fenti konklúzió ismeretében két dolgot tehetünk (melyek közül „egyik sem bizonyítható”): (i) Az agy zárt működéséből kiindulva, nyugodt szívvel *tagadhatjuk* a külvilág létezését. Ha e megoldás mellett döntenénk, úgy persze magunkra vennénk annak a problémának a terhét, hogy ekkor egyáltalán mi működik, mi ismer meg, és mit (magyarán mi értelme van egyáltalán a további kutatásnak). (ii) Ezzel ellentétben Luhmann szerint „sokkal hihetőbb” elképzelés lesz az, ha azt állítjuk, hogy a világ „egyszerűen csak úgy van ahogy van (is as it is)”. Ebben az esetben hangsúlyozottan nem a valóságot tagadjuk, hanem egyszerűen annyit állítunk, hogy az csupán nélkülöz bármilyen megkülönböztetést.³² Hogy a világ voltaképpen a megkülönböztetéseken túli. Ekkor pedig (mivel megkülönböztetések mentén tájékozódunk!) kizárólag a világgal való közvetlen, *ontológiai* minőségű kapcsolat lehetőségét tagadjuk.

A megkülönböztetések alkalmazásával felhasítjuk, megsebezzük, kettévágjuk a világot. Ezek nélkül a valóság a szó szoros értelmében érintetlen marad. A szerepkör, amelyet így a rendszerelméletre osztottunk, kizárólag a „valóság deontologizálása lesz” (Luhmann 2003: 439). A megoldás gyakorlati haszna pedig az lehet, hogy inentől értelmezhetővé válat az iménti (de voltaképpen számos további) paradoxon is. E kérdésre a következő részben részletebben is rátérünk.

Összegezve az eddigieket, az ismeret lehetősége felől érdeklődő tudatfilozófiai kérdést Luhmann a környezetétől egy megkülönböztetés segítségével elhatárolódó rendszer fogalmába örökíti át. Valami (a rendszer) azzal válhat egyáltalán ismeretté, tudássá, *mert* képes lesz elhatárolódni minden mástól. Egy megkülönböztetés lévén elzárkózni a külvilágtól.³³

Amennyiben az eddigieket komolyan vesszük, ez aztán azt is jelenti majd, hogy a rendszer mint *műveletileg zárt*, önmagára referáló, rekurzív egység jelenik meg. Vagyis eddig azt mondtuk, hogy a rendszer az általa végzett műveletek segítségével *határolódik el* minden mástól (ez lesz az alapelv, amely szerint a rendet feltételezzük Kant terminológiájának megfelelően). Most azt is hozzá kell majd tennünk ehhez, hogy a kérdést megfordítva a rendszer egyáltalán ezen elhatárolódáson keresztül „teremt” magának lehetőséget a műveleti jellegre. A rendszer a zárt műveletekkel különbözteti meg magát; míg a megkülönböztetés lehetővé teszi

³² Erről bővebben lásd pl. Luhmann 2009b.

³³ Vö: „A konstruktivizmus bizonyára az újdonság erejével próbál hatni, amikor azt a kérdést feszegeti, hogyan képes a megismerő elválni környezetétől (vagy más szavakkal: közömbössé válni, bezáródni stb.) A megismerés szubjektumelmélete sosem jutott el eddig a kérdésig: mindig annak paradox következményével kellett ugyanis viaskodnia, hogy introspekción (a szubjektum önmegfigyelésén) keresztül derítse ki, mások hogyan viszonyulnak a világhoz” (Luhmann 2009b: 18).

a műveletek végrehajtását. A rendszer önmaga állítja majd elő elemeit saját magából; vagyis a rendszer önteremtő. Maturana mentén, Luhmann ezt az „autopoieszisz” fogalmával jelöli:

„Hiszen hogyan záródhat be egy rendszer? Kizárólag úgy, hogy műveleteket produkál, és műveleteinek rekurzív hálózatában előre- és visszanyúlva műveleteket reprodukál. Ez a folyamat maga hozza létre rendszer és környezet különbségét; ez az, amit Maturana „autopoieszisz”-nek nevezett” (Luhmann 2009b: 19–20).

Vagyis az autopoieszisz definícióján keresztül Luhmann így arra utal, hogy egy megkülönböztetés során létrejött rendszer műveletei kizárólag *ugyanazon* rendszer „műveleti hálóján” *keresztül* lehetségesek, amelyre voltaképpen utalnak, és amelyen alapulnak. Másképpen egy külvilágtól elzárt (azzal szemben közömbös) tudat (agy) számára például, kizárólag a saját maga által létrehozott, és ezzel saját magára utaló műveletek használhatóak fel. „A rendszeren belül nincsen semmi más, mint a saját műveletei” (Luhmann 2006: 96).

Luhmann nemrégiben még a tudatfilozófia számára transzcendens érvényű szabályok szükségéről beszélt amennyiben „a tudást nem körkörösén, *önmagából*, vagy *önmagában*” kívánjuk levezetni”. Most azt látjuk, hogy ő már ehhez hasonlóra vállalkozik. Adott megkülönböztetés minden esetben *részévé* és *feltételévé* is válik az *általa* megjelölt rendszernek. Így még egyszer; nincsenek önmagukban „lebegő” műveletek, azok csupán a rendszer számára jelennek meg, mint a saját megkülönböztetése mentén kialakuló rekurzív hálózat részei.

Ez két dolgot fog jelenteni. Egyrészt az könnyen belátható, hogy a differenciákon keresztül csak a világ egy *része* kerül vizsgálatra „az egész sosem válhat aktívvá” (hiszen pont ez a módszer lényege). Mint ahogyan az is, hogy az egészre mégis utalnunk szükséges. Külső referencia nélkül nem létezik önreferencia és *vice versa*. Emlékezzünk az empirikus ismeretek (a rendszerek) transzcendens keretbefoglalására (környezet) mint az ismeretszerzés feltétele. Most azt mondhatjuk: „Minden művelet reprodukálni fogja a rendszer egységét és határait is. Minden művelet reprodukálja a zártságot, s a magában foglaltságot” (Luhmann (2003): 440).

2.1.5. Az ismeret mint paradox egység; megfigyelés

Ezzel lényegében csak azt az állítást ismételtük meg újra, hogy a rendszernek utalnia kell a „minden másra”, tehát környezetére, ahhoz hogy mint rendszer ismeretként jelenhessen meg. Amennyiben az ismeret valós (az egyszerűség kedvéért ez alatt most értjük: empirikusan megfigyelhető) valamilyen viszonyt kell kialakítson a világgal (nem írható le tisztán objektív módon), ám e viszonyt univerzálisan kell értenünk (tisztán szubjektíven sem értelmezhető). A

művelet, a forma, a differencia mindkét oldalára szükségünk lesz. Jelen esetben ez egy megkülönböztetés alkalmazásával biztosított. Következésképp egy differencia; leszűkítve pedig a rendszer/környezet, „egysége” *univerzálisan* tekintve, mint paradoxon fog megjelenni:

„Eredményképpen, egy megfigyelő számára a rendszer egy paradoxon, egy egység mely kizárólag mint sokféleség lesz egységgé, egy unitas multiplex. ... Ha a rendszer azt szeretné tudni, mi teszi lehetővé, a tudásra (to know), ebbe a paradoxonba ütközik. Minden tudásra irányuló elméletnek egy paradoxon eldöntésével kell kezdődnie” (Luhmann 2003: 440).

A paradoxonok bevezetésével persze felmerül a kérdés, hogy egy ilyen nézőpontból tudásnak, vagy ismeretnek nevezhetőek ezek a műveleti megkülönböztetések; magyarul valójában mit értünk majd paradox jelleg alatt. Ennek megválaszolására Luhmann egy újabb differenciát, a „művelet és a *megfigyelés*” differenciáját vezeti be. Itt ismételten utaljunk vissza a kanti koncepció átfogalmazásakor történetekre: Ha a korábbi rész/egész felosztást differenciákra cseréljük (az azonosság problémája elé helyezzük a megkülönböztetés kérdését), a továbbiakban értelemszerűen nem egységeket (kvázi szubsztanciákat, tárgyakat, hagyományos értelemben vett rendszereket, vagy bármilyen más unicitást) kell egymástól megkülönböztetnünk, hanem magukat a differenciákat.

Ezért mivel az összes differencia valójában az egész világra vonatkozik; azt is mondhatjuk; egy olyan *alapegységre* lesz szükségünk, amely a világot különbözőképpen kettészelő differenciákat lesz képes egymástól elkülöníteni. Ez azt is jelenti, hogy az eddigiek értelmében, a rendszerelmélet alapegysége egy paradoxon lesz, ami arra is utal, ami valójában nem önmaga (attól lesz az, ami). Luhmann rendszerelméletének egysége, a megkülönböztetések *alkalmazását* jelölő megfigyelés lesz. Tehát: „A megfigyelés nem más, mint a megkülönböztetés és a megjelölés egysége, tehát tulajdonképpen egy forma, egy megkülönböztetés alkalmazása.” (Erről és a differenciaelmületről bővebben: Brunczel 2010: 40sk.)

A megkülönböztetések alkalmazásaként bevezetett megfigyelés fogalom, egy további pontosítást is lehetővé tesz a rendszer fogalmának meghatározásában. Ha a differenciát, mint első, és általánosan alkalmazható lépés határoztuk meg a luhmanni programban, akkor a rendszert, mint (differencia) ennek egy konkrétabb alkalmazásaként kell értelmeznünk. Ez csupán annak kijelentése, hogy a rendszer lényegében örökölni fogja azokat a tulajdonságokat, amelyeket a differencia elmélet mentén az imént bemutattunk. Brunczel megfogalmazásában:

„Mindezek értelmében a rendszerelmélet nem más, mint a világ megfigyelése egy meghatározott megkülönböztetés, mégpedig a rendszer/környezet differencia segítségével. Luhmann értelmezése szerint a rendszer egy forma két oldallal, melynek belső oldalán a rendszer, a külső oldalán pedig a környezet helyezkedik el másképpen fogalmazva a rendszer a rendszer/környezet megkülönböztetés egysége.” (Brunczel 2010: 41)

2.1.6. Ismeret mint redundancia

Végül térjünk vissza a tudás kérdéséhez, vagyis a külvilággal való kapcsolat lehetőségeihez. Az autopoieszisz definíciójánál azt láttuk, hogy a rendszer számára kizárólag az önmagukban még időbeli tartammal nem rendelkező differenciák léteznek – műveletként. Ez egyelőre nem garantál semmilyen időben történő tartósságot, vagy struktúrát az éppen vizsgált differencia számára.³⁴ És mivel a formaelmélet számára az azonosság csupán másodlagosan bevezetett fogalom, így ilyen keretek között egyelőre nehéz, pontosabban mondva lehetetlen bármilyen rendről vagy rendszerességről, struktúráról beszélnünk a hagyományos értelemben. Egy olyan rendszerképződési megoldást is ki kell dolgoznunk, amely képes a problémát kezelni.

Luhmann – az idő kérdésének beemelése mentén – a rendszerek képződéséhez szükséges megfigyeléseket ezért határozza meg úgy, mint „műveletileg alkalmazható differencia”. Avagy a rendszerek leírása (a rendszerek képződése) rendszer/környezet megkülönböztetések segítségével csak akkor lesz megvalósítható, „ha egy alapvető műveleti vagy operacionális szempontot követünk, vagyis azt az elgondolást találjuk ki, hogy tulajdonképpen egyfajta művelet hozza létre a rendszert, ama feltételezés mellett, hogy idő áll rendelkezésre” (Luhmann 2006: 75).

A megfigyelésnek, mint művelet, ezzel a már bemutatott zártság mellett egy újabb tulajdonsága válik vizsgálhatóvá; a *kapcsolódóképesség*. A zártság alatt így Luhmann azt a lehetőséget is érti, hogy az adott megfigyeléshez további megfigyelések kapcsolódhatnak, s amennyiben ez a folyamat sikeresnek bizonyul „akkor létrejön a rendszer”. A kapcsolódóképesség pedig arra utal, hogy ez a folyamat érthető módon „szelektív módon megy végbe”, vagyis a „jelöletlen tér vagy a környezet odakint marad”; mint a műveletileg *zárt* agy (tudat) esetében. A rendszert pontosan és *kizárólag* az egyazon differencia mentén történő megfigyelések fogják felépíteni. Ha a megkülönböztetés sikeres (például találunk még hasonló sámlikat a lakásban), úgy további műveletek kapcsolódhatnak az eredeti vezérdifferenciához. Ha nincs kapcsolódás, a rendszer felbomlik.

³⁴ Bővebben például Brunczel 2010: 42 sk.

Ezt a tudás (ismeret) kérdésnek újrafogalmazásakor másképpen úgy is mondhatjuk: „A megfigyelés *megismerés*, amennyiben redundanciákat képez és használ fel –, ahol redundancia alatt itt a rendszer számára belső megfigyelésbeli korlátozásokat jelent” (Luhmann 2003: 440). A hangsúly ekkor azon a kitételen nyugszik, hogy a redundanciák csak a rendszerben lesznek érvényesek, mint *konstrukciók* (megkülönböztetések, egy megkülönböztetés felett álló világról). Másképpen, mivel az alapegység, a fundamentum klasszikus problémáját az imént érvénytelennek nyilvánítottuk; érthető módon a tudást is csak a műveleti *megkülönböztetés alapján* definiálhatjuk újra. Ennek megfelelően a megfigyelés bevezetésével Luhmann úgy érvel, hogy a tudás (mert a differencia megelőzi az azonosságot) *kizárólag* „újrahasznosítható eredményekként” értelmezhető a rendszerben, a rendszer számára. Ez annyit jelent, hogy egyes megfigyelések többé vagy kevésbé lesznek valószínűbbek, mint mások. A differenciák redundanciát fognak gerjeszteni, vagy gátolni fogják azt. Az ismeret tehát „kombinatorikai nyereség” egy éppen megkülönböztetett rendszer számára.

2.1.7. A kognitíven megismerhetetlen külvilág

Amennyiben most visszatekintünk a konstruktivizmus realizmus alapkérdéséhez, azt látjuk, hogy továbbra sem a külvilág létezését vontuk kétségbe, kizárólag a rendszer és a környezet közötti közvetlen tranzakció *lehetőségét*, vagyis azt, hogy egy kommunikáció során például a külvilágról megfogalmazott, igazolhatóan adekvát megállapítások „cserélnek” gazdát (ezt vö. például Shannon és Weiner lövedék elméletének alapvetéseivel). Sőt a környezet és rendszer közötti kapcsolatokat sem tagadjuk le, csupán annyit állítottunk, hogy amennyiben ezeket differenciák mentén kívánjuk leírni, úgy a környezetben *semmi* nem fog megjelenni, vagy korrelálni a rendszerből. Erre a definícióra pedig azért lesz szükség, mert úgy tűnik az alapegységek felől érdeklődő klasszikus kutatások nem lesznek képesek még ennyire *sem*.

Egy korábban hivatkozott tendencia mentén ugyanis, egyre inkább valószínűnek tűnik, hogy világról, mint egészről tett állításaink szükségszerűen önreferens jellegűek lesznek; tehát részesei annak, amit vizsgálnak. Luhmann elméleti kifejtésében, ennek megfelelően „központi szerepet tölt be az önreflexivitás”. Ami alatt azt kell értenünk, hogy ha univerzális elméletről beszélünk, úgy az annak való megfelelést, „Luhmann abban látja, hogy elmélete önmagára is vonatkozik”. A kérdést megfordítva; a társadalom úgy tűnik, magát csak és kizárólag *belülről*, képes definiálni, vagyis „a társadalomelmélet, nem külső megfigyelője a társadalomnak”. Ellenkezőleg: *része* önmagának, és ezzel önmaga leírásának is; „egy önmagát leíró tárgy”

(Karácsony 2009: 518). Mármost korábban már utaltunk arra, hogy amennyiben egy a tudás lehetőségeire rákérdező elméletet szándékozunk kidolgozni, számolnunk kell a „tudás és a valóság” egységének kérdésével. Vagyis, amit ismeretnek nevezünk, annak valamilyen módon utalnia kell a valóságra, a világra mint *egészre*. Az ismeretnek jelölnie kell önmagát és helyét a világban. Luhmann szerint erre sem az objektív sem a szubjektív tradíció nem képes.

Alternatívként ezért a korábbi egységekre rákérdező, a fundamentumokat kutató megközelítésekkel szemben a világ differenciák mentén történő megismerését javasolja. Ezen az elv mentén a világot számtalan megkülönböztetés szerint vághatjuk ketté, ám csak a megismerés *érdekében*. A differenciák megkülönböztetésére Luhmann bevezeti a megfigyelés fogalmát, mint adott megkülönböztetés alkalmazását. A megfigyelés, mint a differenciált rendszer/környezet egysége, így paradoxonként jelenik meg; a rendszer arra is utal, ami nem rendszer. A környezet keretbe foglalja a rendszert és egy határ kijelölésével elkülöníti minden mástól. Ezen felül a rendszer/környezet differenciájának az is sajátja lesz, hogy a megkülönböztetések csupán a rendszer (a megismerő tudat jelen esetben) számára jelennek meg, rekurzíven.

A differenciával a rendszer elkülönül, elzárkózik a minden mástól (így kívültre referál), majd kizárólag saját magának generál további belső műveleteket (így önmagára, belültre referál). A magánvaló világ ezzel mellőzni fog bármilyen megkülönböztetést. A megismerésnek *alávetett* világ pedig egy megkülönböztetett (megjelölt) rendszer és a hozzá tartozó (de nem megjelölt) környezet egységét jelenti majd. Ez még egyszer utoljára: nem jelenti azt, hogy a valóság ne létezne (sőt az a megismerés számára előfeltételként jelenik meg), kizárólag annyit, hogy a világgal való közvetlen kapcsolat értelmezésének lehetősége tudati problémákba ütközik:

„Konklúzióként azt mondhatjuk a megismerő rendszerek valóság (empirikusak – tehát megfigyelhetőek) egy valós világban. Egy világ nélkül sem létezésre, sem tudásra nem volnának képesek. A világ kizárólag kognitív jelleggel lesz megközelíthetetlen számukra” (Luhmann 2003: 441).

Irodalomjegyzék

- Bognár, Bulcsu 2009. Miképpen lehetséges szociális rend? A modernitás rendszerelméleti integrációja. *REPLIKA* 66: 65–91.;
- Bognár Bulcsu 2009. A szociológiai felvilágosodás programja. *REPLIKA* 66: 7–15;
- Brunczel, Balázs 2010. *Modernitás illúziók nélkül*. Budapest: L'Harmattan Könyvkiadó;
- Carnap, Rudolf 1999. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. in: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.), *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron Kiadó;
- Delanty, Gerard és Strydom Piet (szerk.) 2003. *Philosophies of Social Science: The classic and contemporary readings*. Maidenhead: Open University Press;
- Eszes Boldizsár, Tózsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék* 27–28: 45–70;
- Feyerabend, Paul 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB;
- Frege, Gottlob 2000. *Fogalomírás*. in: Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris Kiadó;
- Habermas, Jürgen 1993a. Egy befejezetlen projektum – modern kor. in: *A poszt-modern állapot*. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai, Századvég. 151–179;
- Habermas, Jürgen 1993b. A metafizika utáni gondolkodás motívumai, in: *A poszt-modern állapot*. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Budapest: Századvég: 179–213;
- Habermas, Jürgen 1998. *Filozófiai diskurzus a modernségről: Tizenkét előadás*. Budapest: Helikon;
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Budapest: Jelenkor;
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat;
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz könyvkiadó;
- Karácsony András 2009. Utószó, in: Luhmann, Niklas: *Szociális Rendszerek*. Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András. Budapest: Gondolat, 515–529;

Kuhn, Thomas S. 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete. (The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, 1962). Budapest: Gondolat;

Lendvai L. Ferenc, Nyíri Kristóf 1995. *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig.* Budapest: Áron kiadó - Kossuth Könyvkiadó; 4. kiad., új utószóval. Budapest: Áron Kiadó - Kossuth Könyvkiadó, 1995

Luhmann, Niklas 1995. Instead of a Preface to the English Edition: On the Concepts Subject and Action. in: Luhmann, Niklas: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press;

Luhmann, Niklas 1995a. The paradox of observing systems in: *Cultural Critique No. 31, The Politics of Systems and Environments*, Part II: 37–55, Autumn;

Luhmann, Niklas 1995b. *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press;

Luhmann, Niklas 2009a. Interszubjektivitás és kommunikáció: a szociológiai elméletalkotás eltérő kiindulópontjai. Fordította: Brunczel Balázs. *REPLIKA* 66: 65–91;

Luhmann, Niklas 2009b. A megismerés: konstrukció. Fordította: Éber Márk Áron. *REPLIKA* 66: 65–91;

Luhmann, Niklas 2009c. *Szociális Rendszerek.* Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András. Budapest: Gondolat;

Lyotard, Jean-Francois 1993. A posztmodern állapot. in: *A posztmodern állapot*, Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Budapest: Századvég. 7–146;

M. Knodt, Eva 1995. The Postmodern Predicament, in: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press. IX–XXXVII;

Rasch, William 2000. *Niklas Luhmann's Modernity The Paradoxes of Differentiation.* Stanford, CA: Stanford Press;

Ramsey, F. P. 1931. *The Foundation of Mathematics, and Other Essays.* Stanford, CA: Stanford Press;

Spencer Brown, George 1994. *Laws of Form.* New York: Cognizer Co;

Wittgenstein, Ludwig 2001. *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell Publishing;

Wittgenstein, Ludwig 2004. *Logikai-filozófiai értekezés, Tractatus.* Budapest: Atlantisz.