

Miképpen lehetséges szociális rend?

A modernitás rendszerelméleti integrációja

Kevés olyan kérdés van, amelyben a különböző irányzatokhoz sorolható szociológusok megegyeznek. Közmegegyezés van azonban a szaktudomány képviselői között a tekintetben, hogy a modern társadalom integrációjának kérdése a szociológia illetékességi területéhez tartozik. Különösképpen a Durkheimmel, Parsonsszal fémjelezhető klasszikus hagyomány számára jelenti a problémakör a kutatás fő irányát, de vitathatatlan súllyal jelen van Habermas társadalomelméletében, vagy akár napjaink posztmodern elméleteiben is. Az integráció kérdésének jelentőségét kiemelve a szaktudomány számára, Luhmann azonban arra is rámutat (Luhmann 1993b), hogy a kérdés nem egyszerűen egyik központi kérdése a szociológiai elméletalkotásnak, hanem olyan problémakör, amely egyenesen a szociológiát mint tudományos diszciplínát konstituálja. Luhmann értelmezésében a szociológia tudománya éppen azzal tesz szert univerzális jellegre, hogy nem a reális világ tárgyainak vizsgálatára, hanem egy kérdéskörre („miképpen lehetséges szociális rend?”) összpontosít. Úgy gondolja, ebből a kiindulópontból következik, hogy a szociológia sajátos nézőpontját a reális világ minden tárgyával kapcsolatban érvényesítheti.

Nem Luhmannról lenne szó, ha a másodlagos megfigyelés műveletével¹ nem bontaná ki a szaktudomány ezen sajátos megkülönböztetésében rejlő paradoxonokat. Az első a tudománynak a társadalomban elfoglalt helyzetéből adódik. Miként Luhmann – többek között a kritikai társadalomtudomány képviselőivel folytatott vitájában – nem győzi hangsúlyozni (Luhmann 1987, 1990, 1998), és az integráció vonatkozásában is kiemeli (Luhmann 1993b: 198–199): nem létezik olyan társadalmon kívüli pozíció, amely a tudományos igazság számára össztársadalmi érvényességet adna. A társadalom integrációjára vonatkozó kérdés megfogalmazása ugyanis nem a társadalmon kívüli, valamilyen megfellebbezhetetlen érvényességgel rendelkező helyzetben fogalmazódik meg, hanem a társadalom tudományának egyik részrendszerében. A szociológia tehát ebből a társadalmon – szűkebben, annak egyik részrendszerén, konkrétan a tudományon – belüli pozícióiból igyekszik a társadalom egészéről valamit mondani; abban minden megfigyelői, értelmezői pozícióhoz (és ennek kiemelése különösen fontos Luhmann számára) hasonlóan, hogy óhatatlanul saját nézőpontjának vakfoltjaival terhelve.

1 Erről lásd részletesebben leginkább Luhmann két nagy összefoglaló munkáját (Luhmann 1987, 1998).

Luhmann szerint a szociológus társadalomértelmezésének másik sajátossága, hogy az integráció kérdéskörének fő kérdése (miképpen lehetséges szociális rend?) csak akkor fogalmazható meg, ha feltesszük, hogy az integráció lehetséges. Tehát lényegében a szaktudományt konstituáló kérdésnek adottnak kell vennie olyan helyzetet, amelyet meg sem kísérel megalapozni. A szociológiát létrehozó kérdés tehát azt a bizonyosságot fejezi ki, hogy a társadalmi rend lehetséges. Azaz a kérdés egy már megoldott problémának a tárgyalását fogalmazza meg alapvető feladatként. Másrészt pedig az integrációra irányuló kérdés egy megoldhatatlan problémát is magában rejt, amennyiben a kérdés megoldása arra kényszerítené a szociológiát, hogy felhagyjon a tevékenységével. Mindezek alapján Luhmann arra mutat rá, hogy a szaktudomány alapvető kérdésének megválaszolása lényegében nem a kutatás célja, hanem az erre való reflexió csupán annak a lehetőségét növeli, hogy egy önmagában megoldhatatlan kérdésre (miképpen lehetséges a szociális rend) elméletileg jobb válaszokat adhassunk (Luhmann 1993b: 195–207).

Ezek a műveleti konstruktivizmusból (Luhmann 2009a) adódó értelmezések azonban Luhmann számára sem vitatják el az integráció vizsgálatának fontosságát. Sőt; a fentiekben megfogalmazott álláspont alapján Luhmann az erre való válaszadás fontosságát húzza alá. Ha azonban áttekintjük a szerző felettébb terjedelmes életművét, kétségkívül kevés olyan szövegrésszel találkozunk, amely hangsúlyosan az integráció kérdésével foglalkozna. Ezzel a látszólagos aránytalansággal is összefügg, hogy a luhmanni társadalomelmélet több értelmezője és kritikusja is annak a véleményének adott hangot, hogy Luhmann számára sokadlagos kérdés az integráció kérdése,² vagy éppen az elmélet alapvető hiányosságát látták.³ Ezek a bírálatok azonban szem elől tévesztik azt, hogy a magát szociológusként definiáló Luhmann számára is az integrációra való válaszadás jelenti a par excellence szociológusi kérdést. Lényegében tehát az egész életműt azt vizsgálja, hogy a szociális rend valószínűtlensége ellenére miképpen is lehetséges ennek megvalósulása: miképpen lehetséges rend probléma, diszfunkcionalitás és irracionális ellenére, illetve miképpen lehet a problémamegoldásokat összehangolni. Vagyis a szociológus feladata az, hogy az integráció megértése során a hétköznapi tudás bizonyossága mögé nézzen, és megkísérelje megérteni azt, hogy a valószínűtlen miképpen lesz normalitássá (Luhmann 1981). Noha Luhmann gyakran és szívesen demonstrálja a szociológiai hagyománnyal való szakítását,⁴ e tekintetben tehát nincs lényeges eltérés felfogása és a szociológiai tradíció megközelítése között.

A különbség sokkal inkább az integráció alapjának kérdésében mutatkozik meg, és ebben a vonatkozásban – minden kétségtelen folytonosság ellenére (vö. Kneer 2003) – már felettébb erőteljes a szakítás a fő áramlatot jelentő szociológiai elméletekkel. Luhmann szociológiája esetében olyan sajátos értelmezési keretről és ebből adódó eltérésről van szó, amely – a közhiedelemmel szemben – nem egyszerűen a fő áramlatot megjelenítő kritikai szociológi-

2 Lényegében ez a Luhmann társadalomelméletét az integráció vonatkozásában továbbgondolni akaró Uwe Schimank álláspontja (Schimank [1996] 2007; 2003) is. Schimank azon a véleményen van, hogy az autopoiétikusan zárt társadalmi részrendszerek elméletéből következően Luhmann számára az integráció kérdése az egyes részrendszereknek és azok belső dinamikájának leírása által megválaszolt. Ezzel magyarázza, hogy Luhmann számára az integráció kérdése csak „kötelező gyakorlatként” (Schimank 2003: 16), és nem központi kérdésként jelenik meg. (Jelen tanulmány igyekszik rámutatni arra, hogy Schimank felfogása miért nem tartható.)

3 Ezekről a bírálatokról részletesebben szól jelen tanulmányunk „Az autopoiétikus fordulat a bírálatok tükrében” című alfejezete.

4 Luhmann-nak a szociológiai hagyománnyal szemben álló, de azt sok tekintetben beteljesítő alapállásáról lásd Georg Kneer tanulmányát (Kneer 2003).

ai hagyomány és az ezzel szemben alternatívát megfogalmazó rendszerelméleti megközelítés között feszül. Luhmann külön utas felfogása ugyanis legalább olyan erőteljes kritikára ösztönözte az utóbbi irányzat képviselőit is, mint a hagyományosan a rendszerelmélettel szemben állást foglaló kritikaikat.⁵ Ezzel magyarázható, hogy talán nincs is még egy olyan kérdés Luhmann társadalomelmélete kapcsán, amely ilyen erős polémiát, sokszor indulatoktól sem mentes ellenállási⁶ váltott ki, mint társadalomelméletének szorosabban az integrációt érintő vonatkozásai. Ez a tanulmány ennek a sok vitát kavarázó luhmanni megközelítésnek a megvilágítására és a Luhmann-t ért bírálatokra adható lehetséges válaszok körbejárására vállalkozik. Ennek tárgyalása során igyekszem bemutatni társadalomelméletének az integráció kérdésével kapcsolatos három évtizedes vizsgálódásaiban tetten érhető változások jelentőségét az egész luhmanni felfogásra nézve. Másrészt pedig a kései nagy szintézisnek, *A társadalom társadalmának* (Luhmann 1998) a szerepét próbálom értékelni.

Mivel Luhmann álláspontja szerint is az integráció a szociológiai vizsgálatok központi kérdése, az erre adandó választ leginkább a társadalomelmélet egésze tartalmazza. Ennek a luhmanni megközelítésnek a főbb csomópontjait pedig alapvetően nem valami normatív várakozás (például miként Habermasnál az európai társadalomfejlődésben benne rejlő emancipatorikus tartalmak felszínre hozása (Habermas [1981] 1995), hanem Luhmann azon sajátos ismeretelméleti alapállása jelöli ki, amely – a lehetőségekhez mérten – tudatosan tartózkodni kíván minden ideológiai pozíciótól. Ez a megközelítés magától értetődően ilyennek tekinti a kutató normatív elköteleződését, különösképpen pedig az elméleti építkezés premisszáiként szereplő normatív elköteleződést. Ez a Habermas által „módszertani antihumanizmusnak” (Habermas [1985] 1998: 304) nevezett elméleti alapállás szemben áll az európai felvilágosodás humanista hagyományából következő értékvonatkoztatással, miként elutasítja annak szubjektumfilozófiai és (ebből adódóan) cselekvéseméleti kiindulását. Luhmann ezzel a hagyománnyal tudatosan szakítva eltekint a szociális integráció értelmezése során az emberből való elméleti építkezéstől,⁷ és a számára a lehető legsemlegesebb kiindulást nyújtó, értékvonatkoztatásokkal kevésbé terhelt kommunikációt teszi meg vizsgálódásai alapjául.

Ez az ismeretelméleti premissza határozza meg a szociális integrációra vonatkozó kérdés tárgyalását, és többek között ez eredményezi a szociológiai hagyománnyal való szakítását is. Luhmann ugyanis amellel érvel, hogy a szociológiát konstituáló kérdésre adandó válasz a szaktudomány hagyományában összekapcsolódik a szubjektumfilozófiai tradícióval. Ennek lesz a következménye, hogy az integrációra vonatkozó eredeti kérdés a szociológia számára a „miképpen lehetséges társadalmi cselekvés” kérdésévé alakul át. A szaktudomány hagyomá-

5 Ebben a kérdésben Habermas felfogása tér el a többségi kritikai állásponttól, amennyiben a luhmanni társadalomelmélet erőteljes bírálatával mellett (Habermas és Luhmann [1971] 1990; illetve Habermas 1998) *A kommunikatív cselekvés elméletében* (Habermas [1981] 1995) beépíti a rendszerelmélet fogalmiságát, több vonatkozásában eredményeit is.

6 Mindenképpen ide sorolható Richard Münchnek a *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*-ban megfogalmazott (Münch 1991: 172–176) Luhmann-bírálatát.

7 Fontos kiemelni, hogy ez nem jár együtt azzal, hogy Luhmann az ember, más összefüggésben az individuum problémájával nem foglalkozna kimerítően; még ha ezeknek a kérdéseknek a taglalása (Luhmann [1989] 1993c; 1995) – éppen Luhmann ismeretelméleti alapállásából adódóan – kevésbé hangsúlyos is társadalomelméletében, mint az „európai” hagyomány talaján álló szerzők esetében. (Luhmann magától értetődően az utóbbihoz sorolandónak gondolja a Comte-tól Habermasig tartó szociológiai hagyomány egészét is, nem csupán az újkortól induló társadalomfilozófiai tradíciót.) (Az individualitás történelmi alakváltozásairól lásd részletesebben Karácsony András kiváló elemzését [Karácsony 1995: 177–184].)

nya – különösképpen a Max Weber, Parsons és Habermas által kijelölt fő csapásirány mentén – a cselekvő(k) cselekvéseit és cselekvéskoordinációit vizsgálja. Másképpen fogalmazva, arra a kérdésre keresi a választ, hogy „miképpen lehetségesek relációk a cselekvések analitikus komponensei között” (Luhmann 1993b: 260)? Ennek lehetősége azonban ebben a hagyományban mindig összekapcsolódott a cselekvések mögötti, azt alapvetően meghatározó értékvonatkoztatások tételezésével. Másrészt pedig gyakran egy olyan valóságértelmezés következik belőle, amely a társadalom alapvető normáinak, értékeinek meghatározásakor feltelez egy világon kívüli, „objektív” pozíciót, amely aztán a társadalomtudós, tágabban pedig az értelmiségi számára Zygmunt Bauman szóhasználatával (Bauman 1987) egy törvényhozói („legislative”) szerepet jelöl ki.⁸

Luhmann ezzel a szociológiai hagyomány számára magától értetődő kiindulással határozottan szakítva a szociális integráció kérdését a normativitás előzetes tételezése nélkül a kommunikációra vonatkozó kérdés köré szervezi.⁹ A szociális integráció kérdése ennek megfelelően az értelemre, a szociális rendszerek képződésére és a szociokulturális evolúcióra vonatkozó kérdésekre bomlik. Tekintettel arra, hogy Luhmann kommunikációból építkező társadalomelmélete az embert a szociális rendszereken kívül helyezi el, a szociális integráció sikerességét a fentiek mellett a szociális és pszichés rendszerek, mint eltérő kiindulású, de egymás környezeteként tevékenykedő rendszerek közötti kapcsolatok (interpenetrációk és koevolúciók) is meghatározzák (Luhmann 1993b: 284). A különböző vizsgálati területekre utalás ellenére azonban Luhmann számára a szociális integráció szociológiát konstituáló alapkérdése marad az egyetlen és nyilvánvalóan a legfontosabb kérdés.

A kettős kontingencia feloldása, mint a szociális integráció alapja

Mint utaltunk rá, Luhmann számára a szociológia alapkérdése nem dolgokkal, vagyis nem a reális világ szegmenseivel foglalkozik, hanem univerzális igényét az értelmezésre egy probléma, az integráció lehetségesége köré szervezi. A „miképpen lehetséges szociális rend?” kérdés megfogalmazásának további sajátossága Luhmann szerint, hogy az a kérdésfeltevésben adódó alternatívák által megosztja az adott valóságot, amennyiben az adottat, bizonyosat olyan kontingensnek tekintik, amelyben az adott világ meglévő kontingenciája újabb viszonyok lehetőségét is magában rejti. (Ez jelenti Luhmann számára a szociológiát konstituáló kérdés kettős kontingenciáját [Luhmann 1993b: 202–203].) A valóság leírásához tehát a kérdésben benne rejlő bizonytalanság feloldásán keresztül vezet az út.

⁸ A probléma magától értetődően nem csupán a parsonsi vagy a kritikai társadalomtudomány pozíciójában jelenik meg, hanem a szociológia alapítványainál is. Miként erre Luhmann elemzései rámutatnak (Luhmann 2008a, 2008b), Durkheim esetében a társadalom normájára vonatkozó kérdés eltolódik a szociológus moráljára vonatkozó kérdésre, amely nagyban megkönnyíti annak az elméleti lehetőségét, hogy Durkheim a társadalom normáinak meghatározását elvégezze. Weber az, aki a normativitás kérdésében és a szociológus értelemadó szerepében több széksziszt mutatva, óvatosabban nyilatkozik a társadalom értékvonatkozásaival kapcsolatban. Weber ismeretelméleti megfontolásokból építkező tartózkodását a társadalom normájának meghatározásától jól mutatja, hogy a szociológus életművét jórészt a társadalom fogalmának negligálásával (vö. Tyrell 1994) alkotja meg. Ezzel Weber elegánsan eltolja magától az integrációra vonatkozó kérdést. (Ha csak *A protestáns etikában* [Weber 1997] ábrázolt kapitalista szellemet nem tekintjük a modernitást integráló elvnek.)

⁹ A kommunikációnak a luhmanni társadalomelméletben betöltött helyére vonatkozóan lásd Karácsony András elemzését (Balogh és Karácsony 2000: 309–314).

Luhmann paradoxonokból is építkező társadalomelmélete számára a szociális rend egy olyan központi fogalom bevezetésével vizsgálható, amely nem a szükségszerűt, nem a lehetetlent, hanem a lehetőséget, a kontingenciát fejezi ki (Luhmann 1987: 152). Ezt a társadalomelméletet megalapozó szerepet Luhmann-nál a kettős kontingencia fogalma jelenti, amelyből kiindulva alkotja meg a szociális rendszerek elméletét. Ebből az alapállásból építkezve fogalmazza meg aztán a szocialitást a cselekvés helyett a kommunikáción (Luhmann 2009b) keresztül megragadni akaró megközelítése számára, hogy a szociális rend alapja nem a közös értékek, közös normák lesznek, hanem a kettős kontingencia feloldásának módozatai.

A durkheimi, parsonsi, habermasi hagyománnyal való szakításképpen tehát egyszerűen két egymást megérteni igyekvő, de egymás szándékait nem ismerő, egymást egyaránt feketé dobozként értelmező kommunikáló fél problémamegoldását tekinti az integráció létrejötté alapjának.¹⁰ Ez az elmélet, amelynek első teljes kifejtésére az első nagy összefoglaló munkában, a *Szociális rendszerek* című írásában (Luhmann 1987) kerül sor, azt állítja, hogy bármiféle szociális rend számára azon időbeli struktúra szerepel premisszaként, amely a fentiekben jelzett kettős kontingenciát azzal képes feloldani, hogy a kommunikáció során igen-nem, elfogadó vagy elutasító válaszra készíti a másikat. Az integráció kérdése tehát a társadalmi kommunikáció kérdéseként jelenik meg, amelynek menetét az elfogadás és elutasítás kontingenciája határozza meg. Luhmann-nak ez a sok tekintetben a fenomenológiai szociológiára is emlékeztető¹¹ kiindulása nem kíván előzetesen olyan szerkezeti jegyeket meghatározni, amely minden történeti körülmény esetén azonos struktúrákat rajzol ki. (A szegmentális, a hierarchikus és a funkcionálisan tagolt modern társadalom megkülönböztetése az integráció eltérő módjai alapján is megragadható.) Az általa mindig is erőteljesen hangoztatott történeti perspektíva (Luhmann 1991b) érvényesítésével csak azt igyekszik leírni, hogy milyen jellemző társadalmi struktúrák képesek a kommunikáló felek helyzetértelmezéséből kialakulni. A történeti eltérések ellenére azonban úgy véli, hogy vannak korszakoktól független sajátosságok. Ezt elsősorban a kettős kontingenciában, mint a társadalmi kommunikáció alapjában találja meg.

Fontos kiemelni, hogy Luhmann Talcott Parsonstól lényegesen eltérően értelmezi a kettős kontingencia feloldásának lehetőségeit. Miközben Parsons fogalmából indul ki, tőle (és ezzel magától értetődően a durkheimi hagyománytól is) erőteljesen eltér, amikor velük szemben nem értékkonszenzust és hosszú távú struktúrákat feltételez az integráció alapjaként. Luhmann úgy látja, hogy a parsonsi megközelítés kizárólag a kettős kontingencia feloldásának szociális dimenziójára helyezi a hangsúlyt (Luhmann 1987: 149–150). Vagyis Parsons azt emeli ki, hogy a kettős kontingencia esetében a kommunikáló felek közötti megértés azért jön létre, mert létezik valami meglévő (szociális) konszenzus, amely orientálja a feleket a másik kommunikációjának (cselekvésének) megértésében (Parsons 1962).¹² Nem vet szá-

10 A szocialitás kialakulására vonatkozóan Luhmann felfogása eltér Berger–Luckmannék (Berger és Luckmann 1998) megközelítésétől. Ők leginkább Gehlen antropológiai elméletéből indulnak ki, de elemzésük nem mentes a történelmi naivitástól sem. Luhmann kettőskontingencia-modellje semmiképpen sem történelmi modellként van elgondolva, hanem egyszerűen a szociális rend lehetőségeinek a feltételeit igyekszik rekonstruálni (Luhmann 2006b: 305).

11 Luhmann többször hangsúlyozza a husserli fenomenológia – nem csupán a pályakezdésére tett (ez utóbbiról lásd Luhmann visszaemlékezését [2005a: 29–30, 36]) – jelentős hatását. A kettős kontingencia kérdésének tárgyalása során a *Szociális rendszerekben* utal a fenomenológiai hatásra is (Luhmann 1987: 162), egyúttal itt is megfogalmazza fenntartásait Husserl végső bizonyosságokat megcélzó eljárásával, a „transzcendentális pozitívizmussal” szemben.

12 Ismert, hogy Parsons a kettős kontingencia problémájának megoldását tekinti a társadalmi cselekvés felté-

mot azonban a kettős kontingencia időbeli és tárgyi vonatkozásaival. Másképpen fogalmazva, Parsons egyszerűen nem tudja elképzelni, hogy a kontingencia egy előzetes (szociális) konszenzus nélkül egymás gesztusainak értelmezése során is feloldódhat.¹³

Luhmann-nak a kommunikációból kiinduló társadalomértelmezése ezzel szemben arra irányítja a figyelmet, hogy nem szükséges értékconszenzus a cselekvéshez. Ehhez mindössze alter és ego véletleneket is magában hordozó kommunikációja szükségeltetik, amelynek során a két „fekete doboz” képes önmaga megoldani a helyzetet. A megértéshez Luhmann szerint mindössze az szükségeltetik, hogy alter és ego képes legyen a másik cselekvési valószínűségének eredményes kalkulációjára (Luhmann 1987: 156–157). Ezt természetesen Parsons sem gondolja másképpen, de nála a kommunikáló felek a nyelvre, kultúrára, értékekre és normákra visszautalva értik meg egymást. Luhmann viszont úgy gondolja, hogy az értékconszenzus alapján való orientálódás túlságosan bizonytalan. Ellenben az esetek többségében a probléma időbeli perspektívában magától megoldódik, amennyiben a kommunikáló felek képesek egymás elutasítást és elfogadást tartalmazó közléseit értelmezni. Luhmann a kettős kontingencia feloldására vonatkozó híres mondata szerint: „Azt teszem, amit te akarsz, ha te azt csinálsz, amit én akarok” (Luhmann 1987: 166). Ez jelenti az idegen cselekvési valószínűség eredményes kalkulációját, és Luhmann megközelítése szerint ezzel kezdődik a szocialitás mint rendszer története (Luhmann [1975] 1991a: 170). Ezáltal jön létre a nyitottságukat megőrző azon komplex rendszerek kialakulásának a lehetősége, amelyek egyúttal mégis képesek szinkronizálni az egyéni viselkedéseket (Luhmann [1975] 1991a: 174; 1987: 184).

Érdemes sorra venni, hogy mi következik és mi nem a fentiekből. Míg Parsons megközelítése, amely a cselekvések alapjának egy közös normát, közös értékrendet feltételez, a szocializáció és a hagyomány hangsúlyozását, és egy elméleti konzervativizmust von maga után, addig Luhmann társadalomelméleti építkezése hangsúlyozottan nem tartalmaz efféle elemeket.¹⁴ Másrészt a kettős kontingencia feloldása szociális dimenziót nélkülöző lehetőségének luhmanni kiemeléséből nem következik az, hogy Luhmann tagadná egy ilyen értékconszenzus kialakulásának szükségességét ahhoz, hogy a társadalmi kommunikáció sikeres lehessen. Úgy gondolja, hogy a szocialitás bármely típusú (szegmentált, hierarchikus, vagy funkcionálisan tagolt) szerveződésében is van olyan minimális értékconszenzus, amely a nyelvben, a morálban jelen van.¹⁵ Az elmélet építkezésének további lépése tehát az lesz, hogy választ adjon arra, hogy a kettős kontingencia időbeli feloldása során milyen struk-

telének. Méghozzá úgy, hogy a konszenzuselvárásokkal megfogalmazott normatív orientálódást tekintni a cselekvés kikerülhetetlen jellemzőjének, miáltal Habermas kommunikatív cselekvéseméletére is nagy hatást gyakorol.

13 Luhmann a *Szociális rendszerekben* azért is bírálja Parsons megközelítését, mert úgy látja, hogy Parsons nem beszélhetne a kettős kontingencia kapcsán ego és alter cselekvéséről, amikor az, ami rajtuk organizmusnak (Parsons későbbi értelmezésében viselkedési rendszernek) és személyiségnek nevezhető, csak a cselekvési rendszerben differenciálódik ki, vagyis a rendszernek nem áll rendelkezésére (Luhmann 1987: 151).

14 Ennek hangsúlyozása Luhmann magyarországi recepciója miatt különösen fontos. Nálunk társadalomtudományos berkekben Luhmann társadalomelmélete még mindig leginkább a hetvenes évek elejének Habermas-szal folytatott vitája kapcsán (Habermas és Luhmann [1971] 1990) ismert. Erről, a Luhmann számára nem különösebben termékeny vitáról nálunk (a német kritikai hagyomány közvetítésével) meglehetősen egyoldalú kép alakult ki. Eszerint, míg Habermas a társadalomkutatás számára irányítúként szolgáló új irányzat vezéralakjaként jelent meg, addig Luhmann – társadalomelméletének érdemi reflexiója nélkül – indokolatlanul a társadalmi technokrata és konzervatív címkével lett felruházva.

15 Luhmann álláspontja szerint ezt a minimális értékconszenzust jeleníti meg a funkcionálisan tagolt társadalmak esetében a jog is. (A jog szerepéről a luhmanni társadalomelméletben lásd Karácsony András elemzését [Balogh és Karácsony 2000: 144–156].)

túrák alakulnak ki. Az elméletnek azt kell bemutatnia, hogy a kommunikáló felek miképpen próbálják meg sikeresebbé tenni a másik cselekvési valószínűségének eredményes kalkulációját. A szándékoltan „struktúraszegény” kettős kontingenciából építkezve¹⁶ Luhmann társadalomelméletének olyan relacionizmusok kialakulását kell leírnia, amelyekben a kontingens már nem tetszőlegesen kombinálódhat. Ezekben a stabilitást kereső törekvésekben Luhmann a komplexitás azon redukcióját látja, amely adott kommunikációs helyzetben csökkenti a lehetséges kapcsolódásokat, de másrészt a komplexitás növekedését hordja magában (Luhmann [1975] 1991a: 170, 174).

Luhmann ezért tekinti fontosnak, hogy vizsgálja a nyelvnek a társadalmi kommunikációban betöltött szerepét. Luhmann a nyelvet ugyan kikerülhetetlennek tekinti a szociális rendszerek kiválasztódásának szempontjából, de mint kommunikációs médiumnak messze nem tulajdonít olyan jelentőséget, mint Habermas társadalomelmélete, amely azt a kommunikatív racionalitást megalapozó jelenségként szemléli. Miközben ugyanis Habermas a nyelvben benne rejlő konszenzus lehetőségét emeli ki, addig Luhmann arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelvi kommunikációból következő konszenzus lehetősége a kettős kontingencia feloldásának csak egyik oldalát jelöli meg. Luhmann ugyanis abból indul ki, hogy minden (nyelvi) kommunikáció, amit megértünk, létrehoz valamiféle kettéágazást az igen és a nem között. Az az eset, amikor a kommunikáló felek között a bizonytalanság feloldódása az elfogadás, a másik kommunikációs tartalmának igenlése alapján történik meg, ennek a megkülönböztetésnek csak egyik oldalát jelöli. Luhmann ezzel együtt nem vitatja a nyelvben, mint konszenzust teremtő kommunikációs médiumban rejlő lehetőséget, de legalább ilyen jelentőséget tulajdonít a megkülönböztetés másik oldalának: amikor a nyelv éppen az elutasítás alapján gördíti előre a kommunikáló felek helyzetértelmezését. (Luhmann úgy gondolja, hogy a megkülönböztetés konszenzust teremtő oldalára való összpontosításban ugyanolyan elméleti rövidlátás, és mellesleg egy konszenzuselméleti megközelítés gyökerei mutatkoznak meg, mint a megkülönböztetés másik oldala, az elutasítás kiemelésében, amelyet egy szintén rövidre zártnak tekintett konfliktuselméleti megkülönböztetés alapjaként szemlél.)¹⁷ Vagyis Luhmann szerint a nyelv nem csupán a konszenzust, hanem – az elutasítás lehetőségével – a negációt is legitimálja. Másképpen fogalmazva: a vélemények egyaránt konvergálhatnak és divergálhatnak, amely nem feltétlenül vezet konszenzushoz.¹⁸

16 Luhmann társadalomelméleti építkezését ezért bírálja Michael Welker. Ő annak ad hangot, hogy Luhmann erőfeszítése, hogy túllépjen Parsons megközelítésén, éppen a kettős kontingencia azon én-te modellje miatt lenne sikertelen, amely túl egyszerűen az akció-reakció, konszenzus-diszenzus sémájához van kötve (Welker 1992). Luhmann válaszában (Luhmann 1992: 378–379) akképpen érvel, hogy a kettős kontingencia szándékoltan „struktúraszegény”, hiszen ez a séma csak azt a célt szolgálja, hogy a kommunikáció műveleti egységének (az információ-közlés-megértés hármának) teljesüljön a feltétele. Luhmann úgy látja, hogy ebből nem következik, hogy ne lennének olyan további kommunikációs műveletek és visszautalások során olyan más kontextusok olyan más műveleti lehetőségekkel, amelyek a kettős kontingencia kiindulásánál komplexebb struktúrákat képesek kialakítani.

17 Luhmann ezen álláspontja is jól mutatja, hogy társadalomelmélete kívül helyezkedik a konfliktus- és konszenzuselméleti dichotómián, amennyiben mindkét megközelítésben azt az egyoldalúságot érzékeli, amely előírja, hogy a társadalmat elsődlegesen a konfliktus vagy a konszenzus felől írjuk le.

18 Luhmann tehát elutasítja azt a habermasi felfogást, hogy a nyelv a társadalmi konszenzust megalapozó médiumnak tekintse. Ez azzal is összefügg, hogy számára a kommunikáció, és nem a szubjektum az elmélet alapfogalma, és a nyelv mégiscsak erőteljesen a szubjektumhoz kapcsolódik. Másrészt úgy gondolja, hogy a nem nyelvi kommunikációnak is fontos szerepe van, így az értelem e tekintetben sem feltétlenül kötődik csak a nyelvhez (Habermas és Luhmann [1971] 1990).

Nem véletlen, hogy Luhmann nem sokkal a Habermasszal jegyzett közös munka után a nyelven túli azon kommunikációs médiumok felé fordul, amelyek a kettős kontingencia feloldásának alapját jelenthetik. Ezt a szándékot mutatja egy viszonylag korai – „A bevezető észrevételek a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok elméletéhez” (Luhmann [1975] 1991a) című – írása. A kettős kontingencia elméletéhez hasonlóan itt is Parsons jelenti a kiindulást. Parsons egy viszonylag kései írása (Parsons 1967) alapján a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok jelentőségét emeli ki a kettős kontingenciával elinduló rendszer további építkezése szempontjából. Ezen kommunikációs médiumok elméletével igyekszik a rendszerek kialakulásának tárgyi és időbeli dimenziója mellett, annak szociális dimenziójú megalapozását adni. A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok meghatározásakor, Parsons kiindulását elfogadva, Luhmann is olyan értelmi tartalmakra vonatkozóan tekinti ezeket a médiumokat, amelyek képesek két különböző cselekvőt koordinálni.¹⁹

Parsonshoz hasonlóan Luhmann is rámutat arra, hogy a társadalmakban a cselekvéskoordináció problémái nem oldódnak meg maguktól. Vagyis a kettős kontingencia feloldását egyetlen társadalom sem bízhatja a véletlenre. A társadalom létének és a komplexitás növekedésének²⁰ a feltétele tehát az, hogy a társadalom rendelkezék szimbolikusan általánosított médiumokkal. Általánosak abban az értelemben, hogy különböző helyzetekben képesek ezek a szimbolikus figurációk a hozzáilleszkedést, a cselekvés koordinációját elvégezni. Bináris kódjukkal képesek előzetes struktúrát adni a kettős kontingencia feloldásának. Ennyiben nincs újdonság Parsons felfogásához képest. Luhmann azonban több tekintetben is túllép a parsonsi kiinduláson. Egyrészt nem csupán az AGIL-séma által meghatározott négyes osztásban beszél szimbolikusan általánosított médiumokról,²¹ hanem ezek körét nagyban kiterjeszti a négyes sémába besorolhatatlan szimbolikus médiumokkal. Másrészt tartózkodik attól, hogy az „európai” hagyománynak megfelelően a társadalom integrációját biztosító, rendszerek fölötti médiumokat (nyelvet, értékeket) jelöljön ki. Harmadrészt pedig azzal is kiterjeszti Parsons fogalmát, hogy nem csupán a csere (pl. pénz) és a kölcsönös szükségletkielégítés esetében, hanem a kommunikáció bármely vonatkozásában lehetségesnek látja szimbolikus médiumok kialakulását, ha azok a kommunikáció kettős kontingenciájának feloldását szolgálják.²²

19 Luhmann kommunikációból építkező társadalomelmélete – több ezzel kapcsolatos félreértés ellenére – egyáltalán nem veti el a cselekvés fogalmát, és nem tartja haszontalannak a másodlagos megfigyelés során a cselekvő perspektívájának a vizsgálatát. Másrészt pedig kitérítetett szerepet tulajdonít a cselekvés fogalmának a személyes és a szociális rendszer interpenetrációjának vonatkozásában is (Luhmann 1993b: 273–279), illetve arra is rámutat, hogy az átélés-cselekvés fogalom-pár fontos szerepet játszik a rendszer-környezet viszony értelmezésében.

20 A komplexitás növekedéséhez Luhmann társadalomelméletében nem kapcsolódik valamilyen teleologikus tartalom (Luhmann 1993a). A komplexitásnövekedésnek a rendszer stabilitása szempontjából van jelentősége: minél komplexebb egy rendszer, annál nagyobb az esély, hogy az a környezetet több, relatív valószínűtlen eseményeit képes lesz feldolgozni (Luhmann 2008c: 79).

21 Parsons a szociális rendszerek vonatkozásában a pénzt, a hatalmat, a befolyást és az értékeket tekinti szimbolikusan általánosított médiumoknak.

22 Mindezzel együtt nem lehet elvitatni Parsons jelentőségét a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok elméletének kialakításában. A luhmanni elméletnek a kérdéskör kapcsán való formálódását is jól jelzi, hogy Künzler nyolcvanas évek végi monográfiájában (Künzler 1989) (a szembenállás ekkor is megfigyelhető túlhangsúlyozásával), még többé-kevésbé joggal értekezhet a parsonsi és a luhmanni megközelítés lényeges eltéréseiről. Azonban különösen a kései Parsonsnak (Parsons 1967) és Luhmann-nak *A társadalom társadalmában* kifejtett felfogása között inkább a párhuzamok az erőteljesebbek. (Tegyük hozzá, hogy a párhuzamok kevésbé markán-

A szocialitás integrációja szempontjából fontos, hogy Luhmann értelmezése szerint a kommunikációs médiumok funkciója abban áll, hogy a szelekciók magas kontingenciájának megőrzése mellett biztosítják a szelekciók közötti relációk nem-tetszőlegességét (Luhmann [1975] 1991a: 174). A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok (például az igazság, a pénz, a hatalom, a vagyon, a jogosság, a szerelem) tehát olyan preferenciakódokat alkotnak, amelyek a kijelölt érték (igaz-hamis, jogos-jogtalan stb.) mentén általánosan koordinálják a kommunikáció tartalmát. Luhmann figyelme ebben a munkájában elsősorban arra irányul, hogy ezekből az általános kommunikációs médiumokból miképpen jönnek létre sajátos preferenciával, funkcióspecifikus racionalitással rendelkező társadalmi alrendszer-ek. Luhmann ekkor formálódó társadalmi rendszerelmélete tehát itt még elsősorban arra összpontosít, hogy miként vezethetnek ezek a kommunikációs médiumok az egyre inkább funkcionálisan tagolódó társadalmi részrendszerek kialakulásához. Ezen részrendszerek létrejöttét tekinti az evolúciós eredmények legfontosabb stabilizátorának (Luhmann [1975] 1991a: 180), és ezekben látja megvalósulni azt a komplexitásnövekedést, amely a szocialitás integrációját azzal biztosítja, hogy megteremtí a modern társadalom funkcionális tagolódásának az alapját.

Noha az általános kommunikációs médiumok nem mindegyike (például az értékek) esetében következik be, hogy sajátos preferenciakódja egy társadalmi alrendszer sajátos megkülönböztetésének, racionalitásának alapjává váljon, az ekkori fejtegetések jórészt az ekkor kibontakozó alrendszer-koncepció köré szerveződnek. Luhmann számára az integráció kérdése is az alrendszerek közötti és az egyes (organikus, pszichés és szociális) rendszerek közötti kompatibilitás kérdéseként jelenik meg. Ekkor még megelégszik azzal, hogy rámutasson az ezen rendszerek közötti interdependenciára, és nem érzi szükségesnek azt, hogy a modernitás integrációját megerősítendő, a részrendszerek bináris kódját, sajátos preferenciáját meghaladó kommunikációs médiumok jelentőségére is rámutasson. Azt azonban ezen elemzésekben is kifejti, hogy a parsonsi megközelítéssel szemben ezekből a kommunikációs médiumokból nem alkotható meg egy társadalom fölötti, végső instanciaként megjelenő morális tájékozódás lehetősége (Luhmann [1975] 1991a: 184–185).

A morál szociológiája és a részrendszerek racionalitása

Ez a gondolatkör vezet el Luhmann-nak a morál szociológiájával kapcsolatos elemzéseihez, amelyek egyúttal ismét rámutatnak a szociológiai hagyománnyal való erőteljes szakítására. A durkheimi hagyománynak a jelenig ható felfogásától eltérve Luhmann ugyanis már vizsgálódásainak kezdetén leszögezi, hogy a morál kérdésének tárgyalása csak úgy lehetséges tudományos szempontból, ha a morált nem morális normáknak alávetve szemléljük, hanem minden más területhez hasonlóan, a morálra egy morálmentes megismerési folyamatban tekintünk (Luhmann [1978] 2008c: 56, 58). Ez lehet a garanciája annak, hogy ne történjen meg a relevanciák és eredmények morális előszelekciója,²³ és csak így következhet be, hogy a társadalom megismerése során a kutató lemondhasson az elmélet morális implikáci-

sak Parsons hetvenes évekbeli újraértelmezése [Parsons 1977a, 1977b] és Luhmann megközelítése között, amikor Parsons immár más szimbolikus médiumok jelentőségét emeli ki, lévén, hogy itt elsősorban már az általános cselekvési szint közvetítő mechanizmusainak elméletét fejti ki [Parsons 1977a].

23 Luhmann morális implikációkkal terheltnek gondolja Habermas diskurzusetikáját is (Luhmann 2008c: 71–72).

óiról.²⁴ Luhmann tehát hangsúlyozottan a kritikai és a rendszerelméleti hagyomány többségét (Parsons, Münch, Pokol stb.) is meghatározó humanisztikus tradícióval szemben az elméletalkotáskor nem az ember nevében megfogalmazott morális igények képviselőjére vállalkozik (Luhmann [1978] 2008c: 79). Ez következik azon kommunikációelméleti kiindulásból, amely szerint az ember mint testi és pszichés egység a társadalom környezetéhez tartozik, míg minden moralitás a társadalmon belül konstruálódik.²⁵

A szociológus mint moralista alapállás²⁶ helyett Luhmann a morált a szociális rendszerek egy olyan struktúrájaként értelmezi, amely képes lehet arra, hogy a kommunikáló felek számára a kettős kontingencia feloldását sikeresebbé tegye. Nem azzal foglalkozik tehát, hogy a morál miképpen képes a társadalmi rendszerek feltételét biztosítani (Parsons [1937] 1949), hanem hogy a morál milyen funkcióval rendelkezik a szocialitás integrációja tekintetében. Luhmann a morál jelentőségét abban látja, hogy a kívánatos megfogalmazásával, elfogadásával csökkentheti a kommunikáció folytatódásának bizonytalanságát. A morális kommunikációval ugyanis olyan elvárások fogalmazódnak meg, amelyek a kommunikáció kapcsolódásának ezen komplexitásredukciójával képesek növelni a kapcsolatok összetettségét. Egy olyan kommunikáció jön létre, amely alter és ego elvárásait a reflexitás harmadik szintjén (az elvárások elvárása elvárásainak kialakulásával) objektív és anonim parancsokká alakítja (Luhmann [1969] 2008b). A morál esetében ez pedig az elismerés és a megvetés azon bináris kódján alapszik, amely nagyban képes hozzájárulni ahhoz, hogy – a másik elismerésével – a kommunikáció esetlegessége javítható legyen. Ez pedig jelentős mértékben tudja előmozdítani a szocialitás integrációját, mivel a kommunikációs folyamatban egyszerűsíti a túlságosan komplex, sokféle kapcsolódást megengedő helyzeteket (Luhmann [1978] 2008c: 102).

A morál kommunikációt redukáló teljesítményének részeként a morál szelekciós elvérről, az elismerésről-megvetésről ego és alter vonatkozásában azonban csak egységesen lehet dönteni. Ennek eredményeként a morális kommunikációban az ember egésként van megítélve (Luhmann [1989] 1993d: 361–365), másrészt a társadalom morálját a kölcsönös elismerés és megvetés tényszerűen gyakorolt feltételeinek összessége jelenti (Luhmann [1978] 2008c: 102, 107). A morális kommunikáció további sajátossága, hogy magával vonja a normaképződést, aminek eredményeképpen a normális mint jó és szokásos jelenik meg. A morális kommunikációnak nem a kommunikáció egyszerű kapcsolódását, hanem a személyt középpontba állító megközelítést és a normaképződést kiemelő jegyei ezeken a pontokon már azt a hatást keltik, mintha Luhmann a morál megítélésének vonatkozásában közeledne a szociológiai hagyományhoz, amennyiben a humanisztikus tradícióhoz hasonlóan a személy kiemelésekor megjelenik az ember nézőpontja is, illetve a tradícióval megegyezően nagy fontosságot tulajdonít a morál integráló szerepének.

24 Luhmann többször aláhúzza, hogy a morálról való gondolkodás nem a morális kódoknak, hanem az igazságkódoknak van alárendelve (Luhmann [1989] 1993d: 358–360, illetve 2008h: 265).

25 Ez jelenti a humanisztikus hagyomány antropológiai gondolkodásmódjával való szakítást (Luhmann 2008c: 96–99). Miként erre Luhmann rámutat, a morális szempont érvényesítésének elutasítása természetesen nem akadályozza meg a humanistákat abban, hogy moralistaként a rendszerelméletet morálisan ítéljék meg (Luhmann 2008c: 80).

26 Ennek a perspektívának talán legnyilvánvalóbb megjelenése *A társadalmi munkamegosztásról* szóló könyv záró gondolatmenetében található, ahol Durkheim a következőképpen fogalmaz: „Ma az az első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak. De erkölcsöt nem lehet kitalálni a dolgozósobák csendjében, az csak magától emelkedhet ki, lassacskán, azoknak a belső okoknak a hatására, amelyek szükségessé teszik. *A gondolkodásnak az a dolga, hogy megjelölje az elérendő célt*” (Durkheim 2001: 404) (kiemelés tőlem – B. B.).

Luhmann további fejtegetései azonban világossá teszik, hogy ugyan nem vitatja el a morális kommunikáció szerepét a szocialitás integrációjában, de arra semmiképpen sem mint a társadalom integrációjának alapelvére tekint. Luhmann ugyanis több vonatkozásban is rámutat a morális kommunikáció jelentős korlátaira. Egyrészt a morális tájékozódás bináris sémája (elismerés-megvetés) csak korlátozott számú helyzetben használható, míg az esetek többségében a másik személy morális megítélése semleges marad a kommunikáció folyamatában (Luhmann [1978] 2008c: 115–116). Másrészt pedig már a luhmanni morálfogalom is utal a morállal elérhető konszenzus mértékének a problémájára. Abból ugyanis egyértelműen következik, hogy a morális tájékozódás megkülönböztetésével, a másik elismerésével a kommunikáció folyamatában nem a konszenzust honorálják, hiszen a kommunikációban részt vevők perspektívája és szelekciós mechanizmusai bizonyosan nem identikusak. Ilyen módon a morális kommunikáció elismerésben kifejeződő konszenzusa nem jelent egyebet, mint hogy az ego képes volt sikeresen beépíteni altert a *saját* művelti identitásába (Luhmann [1978] 2008c: 111).

A morál integráló szerepének korlátaira mutat rá az is, hogy az nem csupán egy a további kommunikációt segítő konszenzust fejezhet ki, hanem annak ellenkezőjét is. Ez következik be, amikor a morál tartalmának megítélésben viták alakulnak ki. (A luhmanni megközelítéshez híven ugyanis ugyanazon művelet másik oldalát is figyelembe kell venni a kommunikáció értelmezése során; azt az esetet, amikor nincs konszenzus alter és ego között az elismerés megítélésében.) Ezen a ponton pedig a morál kérdése reflexívvé válik, vagyis egy morál kialakulásával együtt annak tagadása, vagy az abban való kételkedés is megjelenik (Luhmann [1978] 2008c: 151–154). Luhmann úgy látja, hogy a morál e vonatkozásban éppen nem az integráció, hanem a társadalmon belüli konfliktus lehetőségét növeli meg. Különösen a modern társadalom esetében, ahol a kommunikáció sok, egymással versengő jó és rossz megkülönböztetése egyaránt morális megalapozásra törekszik, ezzel pedig óhatatlanul a társadalmon belüli feszültségeket erősíti (Luhmann 1998: 1036–1045).²⁷ A morális kommunikáció ugyanis a többi részrendszer racionalitásával szemben egy specifikáció nélküli univerzalizmust képvisel (Luhmann [1997] 2008e: 192), amellyel konfliktust okoz a társadalom működésében, amikor univerzalisztikus igényét érvényesíteni akarja.

A legfontosabb ellenvetés a morál alapvető integráló szerepével szemben azonban a modernitás luhmanni értelmezéséből következik. A hierarchikus társadalmak alá-főlé rendeltségi, centrum és periféria viszonyai megkülönböztetésével operáló kommunikációjában ugyan még elképzelhető, hogy meggyőzően képviselhetők a morális elvek, azonban a modernitás funkcionális tagozódásában erre nincs lehetőség. Ebben a társadalomban ugyanis az elvárások és a teljesítmények végképp kiszakadnak a morális ítékezés elismerés-megvetés sémája alól, amennyiben a kommunikációt nagyban az egyes részrendszerek sajátos racionalitása határozza meg (Luhmann [1978] 2008c: 154–156). A modernitás beköszöntével fokozatosan a társadalom egyre bonyolultabb szövetét egyes részterületek sajátos racionalitása határozza meg. Ennek következményeként különböző racionalitásigény-

27 Ez az oka annak, hogy a jó és rossz morális megalapozásának szándékát szemlélve (ugyanazon megkülönböztetés másik oldalára is reflektálva, és ezúttal Gilles Deleuze-re is utalva) Luhmann mellett érvel, hogy különösen amorális, ha valaki a kommunikációban morális értékekre hivatkozik, hiszen ebben az esetben meg kellene tudnia mondani, milyen alapok azok, amelyek jobb érveket biztosítanak számára a vitapartnerével szemben (Luhmann 1998: 1040). Ez pedig a modernitás funkcionálisan tagoló társadalmában felettébb problematikus. (A modernításban a jó és rossz megkülönböztetésének alapjaira vonatkozó kérdésre lásd részletesebben: Bognár 2008.)

nyel kezd el működni a jog, a gazdaság, a nevelés, a tudomány, az ekkor kialakuló, majd a későbbiekben egyre nagyobb szereppel rendelkező tömegmédia is. Mindezen területek ugyanis a saját autonómiájukat tükröző megkülönböztetésekkel (például a jog területén a jogszerű-jogszerűtlen, a tudományban az igaz-hamis, a gazdaságban a rentábilis-nem rentábilis, a tömegkommunikációban az informatív-nem informatív stb.) az egésztől, az egységéstől eltérő szerveződések, önreferenciális rendszereket hoznak létre. Ezeknek a részrendszereknek az eltérő megkülönböztetései egységesek a tekintetben, hogy mindannyian a morális tájékozódástól független bináris kóddal szabályozzák saját műveleteiket (Luhmann [1990] 2008h: 259–260). Másrészt a modernitásban teljesebbé válik ki az a folyamat is, amely egyre nagyobb teret enged a morál funkcionális ekvivalensei, a jog, a szerelem és a racionalitás számára is (Luhmann [1978] 2008c: 123–133). Vagyis a modernitás szakít a morálkód dominanciájával (Luhmann [1989] 1993d: 432), és ez szükségszerűen együtt jár a morál szocialitást integráló szerepének a háttérbe szorulásával.

A részrendszerek moráltól való autonómiája tehát a modernitás funkcionális tagolódásában „amorális” megkülönböztetéssel szervezi a kommunikációját, amellyel magától értetődően lemond a társadalom morális integrációjáról (Luhmann [1990] 2008h: 259–260). Sok túlzó értelmezéssel szemben azonban Luhmann ezzel együtt sem vitatja el a morálnak a modernitás körülményei között a kettős kontingencia feloldásában játszott fontos szerepét. A morál műveletileg zárt megkülönböztetésében olyan struktúrát lát, amelynek nem csupán egy részrendszer racionalitásának vonatkozásában van jelentősége. A morál ugyanis túl központi szerepet játszott és túl mélyen összekapcsolódott a szociális rendszerek kialakulásának folyamatával, hogy a modernitás egy jól elkülönülő részrendszerévé váljon. Sajátos helyzetének megfelelően a morál hozzákapcsolódik a társadalmi rendszerhez, és a társadalom növekvő differenciálódásával a morális elképzelések korrespondáló általánosodása játszódik le (Luhmann [1978] 2008c: 154; 1998: 1036–1045). A morál a modernitásban a társadalomban cirkuláló kommunikációs kódként van jelen (Luhmann [1989] 1993d: 434). Ennek kettős következménye van. Egyrészt a morál a korábbi korszakkal szemben már nem képes a kommunikációt megakadályozni, hanem azt csak személyre vonatkoztatva kódolni képes. A morális kommunikáció ekképpen sohasem lehet képes arra, hogy a társadalom egysége, integrációja fölött őrkdjön, legfeljebb specifikus morálok kialakulásának folyamata erősödhet fel. Másrészt azonban ki sem kerülhet a társadalomból, hiszen a modernitás kommunikációja sem lehet sikeres anélkül, hogy a morális kommunikáció az elismerés-megvetés megkülönböztetésével (a részrendszerek sajátos racionalitásától függetlenül)²⁸ nem csökkentené a kommunikáció bizonytalanságát.

Az autopoietikus fordulat a bírálatok tükrében

A morállal mint a társadalom integrációjának alapelveivel való leszámolás, illetve a részrendszerek sajátos racionalitásának hangsúlyozása új módon veti fel Luhmann társadalomelmélete számára az integráció kérdését. Ezek az elemzések ugyanis egyértelművé teszik, hogy a szociológiai hagyományhoz képest új összefüggésben értelmezi a modernitást összetartó té-

²⁸ A morális kommunikáció ugyan nem válik sohasem a modern társadalom részrendszerévé, de a norma föltötti őrkdésre létrejön a jog részrendszere (Luhmann [1997] 2008e: 185).

nyezők vizsgálatát. Nem meglepő módon Luhmann elméletének eddig tárgyalt összefüggései éles vitát váltottak ki a modernitás elemzői között. A morál szerepének átértelmezése és a funkcionálisan tagolódoó részrendszerek elmélete azonban csak részben ad választ azokra a kritikákra, amelyek különösen a *Szociális rendszerek* nagy szintézise után szaporodtak meg. Mégis, Luhmann társadalomelméletének bírálói leginkább ezen két kérdéskör kapcsán fejezték ki fenntartásaikat a luhmanni elemzéssel szemben; több vonatkozásban új impulzusokat adva az elmélet továbbgondolására, más esetben pedig megmutatva, hogy a vitában hozzászólók a luhmanni elmélet alaposabb ismeretének hiányáról téve tanúbizonyságot mondják fel a tudományos pozíciójukból előre várható elutasítás jó-rossz érveit.²⁹ Ahhoz, hogy Luhmann kései főművének, *A társadalom társadalmának* hangsúlyeltolódásai és különösképpen integrációfelfogásának alakváltozásai érthetőek legyenek, némileg el kell időznünk ezen – a kritikai társadalomtudomány és a rendszerelmélet híveinek táborából egyaránt érkező – bírálatoknál.³⁰

Ezek egy része Luhmann-nak az egész életművön keresztül következetesen képviselt, a morálhoz vagy bármely más, a társadalom egésze számára végső instanciaként tekintett értékekhez kapcsolódó álláspontját veszi célba. Ez az a pont, ahol, ha egyetértés nem is, de értelmezésbeli azonosságok mutathatók ki a kritikaiak és a rendszerelmélet képviselői között Luhmann felfogásának elutasításában. Előbbinek Habermas³¹ és Ulrich Beck voltak a szószólói, míg az utóbbiak Parsons megközelítésének lehetséges továbbgondolói közül kerültek ki. A felvilágosodás örökének tekintett társadalmi értékek fölött őrködni kívánó és ezen értékeknek a társadalmi integrációt megalapozó jelentőségét hangsúlyozó kritikaiak nyilvánvalóan alapvetően elutasították Luhmann-nak a szubjektum helyett a kommunikációt középpontba helyező megközelítését. Hiszen ez az elméleti kiindulás magával vonta az embert háttérbe szorító értelmezést is, ráadásul – miként erre az előző alfejezet rámutatott – Luhmann a szubjektumhoz kapcsolt végső instanciák (értékek, normák) tételezését is elvetette. Ezen normáknak, értékeknek az egyes részrendszereket összekötő, a társadalom integrációját megalapozó szerepe kimutatását hiányolta Richard Münch (Münch 1991: 172–176), Luhmann rendszerelméleti bírálója is.³²

Nem véletlen az egybeesés. Miként azt Habermas kiemeli, Luhmann megközelítése a „nyugati tradíció léthez, gondolkodáshoz és igazsághoz rögzült fogalmiságának messze kiható revízióját” (Habermas [1985] 1998: 300) jelenti, amely legalább ennyire elfogadhatatlan

29 Ulrich Beck tudományos teljesítménye alapján ugyan nem meglepő, de – nálunk különösen túlhangsúlyozott – széles körű elismertségéhez mérten megdöbbentő, hogy a luhmanni társadalomelmélet alaptételeinek (kommunikáció versus szubjektum, társadalom versus ember) felszínes, legfeljebb a *Spiegel* átlagolvasóit kielégítő ismerete alapján értekezik (különösen Beck 1988: 166–168) Luhmann felettebb komplex felfogásáról.

30 Noha a két társadalomelméleti iskola Luhmann felfogásának bírálatában hasonló módon érvel, ez az egybeesés nem fedheti el a két megközelítés lényegesen eltérő ismeretelméleti alapállását. A kritikai szociológia pozíciójának értelmezéséhez lásd Bognár (2007).

31 Hosszabb kifejtést igényelne Habermas és Luhmann akárcsak a közös kötet utáni vitáinak taglalása, így ezen a helyen csak a problémaérzékenység különbségeit jelzem.

32 Nálunk Pokol Béla sorolható ezen irányzathoz, aki részint a parsonsi megközelítéshez kapcsolódóan a modernitás luhmanni rendszerintegrációjának lehetetlensége mellett érvel amiatt, hogy a luhmanni társadalomelmélet a moráltól és a nemzettől elvitatja azt, hogy az képes lenne a modernitás funkcionális tagolódásának korszakában a részrendszerek fölötti instanciát létrehozni. Pokol a végső elvek alapjait véli megtalálni a nemzetfogalomban (ebben bírálva, kiegészítve Luhmann világtársadalom-konceptióját [Pokol 2005]), illetve némileg Habermas dichotóm elméletéhez közeledve az életvilág szintjén a morál univerzalisztikus jelentőségének tételezésével (Pokol 2004).

volt a rendszerelmélet képviselőinek zöme számára is. Miközben Luhmann ezekben a véleményekben az óeurópai szemantika megnyilvánulásait érzékeli (Luhmann [1992] 2006a); legyen szó a kritikai társadalomtudománynak a felvilágosodás értékeire (Beck 1988), vagy a Parsonsból építkező rendszerelméletnek (Richard Münch 1991; 1995) normákra hivatkozó álláspontjáról.³³ E vonatkozásban tehát a bírálatok Luhmann egész társadalomelméleti építkezésének olyan sarokkövére, a modernitás funkcionális tagoltságának végső instanciákat lehetetlenné tevő alaptételére vonatkoznak, amely kizárja az álláspontok közeledését, a bírálatoknak a luhmanni elméletre tett hatását.

A kritikák más tartalmai azonban már némileg közelebb vihetnek bennünket a kései Luhmann felfogásának alakváltozásaihoz. A bírálatok ugyanis megegyeznek abban a tekintetben is, hogy Luhmann autopoietikus fordulatát is a társadalmi integrációt lehetetlenné tevő elméleti megoldásnak tekintik. Habermas (Habermas [1985] 1998) és az ő nyomán Beck is (Beck 1988) úgy látja, hogy az egyes részrendszerek sajátos racionalitása nem csupán a társadalmi cselekvések lehetséges koordinációját veszélyezteti, hanem a modern társadalmat arra is képtelenné teszi, hogy képes legyen egy olyan válságot érzékelni, amely nem illeszthető bele egy részrendszer perspektívájába.³⁴ A luhmanni megközelítés integrációfelfogásának bírálatát fogalmazódik meg a rendszerelmélet képviselői részéről is, amikor Luhmann a nyugati modernitás parsonsi normatív megalapozásának elutasítása miatt kritizálják. A támadások keresztüztében mindkét irányzat részéről Luhmann *Szociális rendszerekben* kifejtett struktúrafelfogásának a rendszer(ek) autopoieszisére vonatkozó megállapításai álltak.

A normativitás részrendszerek fölötti integrálól szerepének elvetése miatt bírálja a luhmanni értelmezést Richard Münch is. Münch úgy érzékeli, hogy az autopoieszisz fogalom a (rész) rendszerek interpenetrációja ellen hat. Ez az értelmezés a rendszerek autopoieszisének azon részére támaszkodik, amely kimondja, hogy ezen önteremtő, önreferenciális rendszerek a kapcsolódásaik során kizárólag a maguk teremtette elemek közül, és kizárólag belülről, külső referenciától függetlenül hoznak létre kapcsolódásokat. Az autopoieszisz ezen jegyében Münch is annak a lehetőségnek a megszűnését látja, hogy az egyes, a modernitás funkcionális tagolódása során elkülönülő részrendszerek között érdemi kapcsolatok jöhessenek létre. Az egymást kioltó részrendszer-racionalitások ezáltal pedig lehetetlenné teszik a rendszer egészének, a szocialitásnak az integrációját (Münch 1991: 172–176). Münch Luhmannnal szemben úgy igyekszik érvelni, hogy a modernitás integrációja csak a politika, a gazdaság, a morál és egyéb részrendszerek szoros, kölcsönös egymásra hatása, interpenetrációja esetén valósulhat meg. Úgy látja, hogy a Luhmann autopoietikus fordulata után megfogalmazott önreferencialitás kizárja az integráció lehetőségét. (Mindezek miatt Münch – Ulrich Beck értékelésével egyetértve – Luhmann társadalomelméletét a „megszervezett felelőtlenség”, míg saját felfogását a „nem szervezett, mindenre kiterjedő felelősség” [unorganisierte Allverantwortlichkeiten] elméletének tekinti.)

33 Habermas és Münch esetében a közös, normákra, értékekre vonatkozó álláspontnak többek között Parsons jelenti a társadalomelméleti megalapozását.

34 Ezt a Habermastól induló bírálatot (Habermas [1985] 1998: 301–304) fejti ki Ulrich Beck Luhmann-nak az ökológiai veszélyről írt könyve (Luhmann 1986) kapcsán megfogalmazott bírálatában (Beck 1988). Itt tekinti Luhmann felfogását a „megszervezett felelőtlenség” [organisierte Unverantwortlichkeiten] ideológiájának, amellel érvelve, hogy az egyes autopoietikus részrendszerek képtelenek az egész társadalmat veszélyeztető kihívásokra reagálni.

A felvetett kritikák részletesebb kitekintést kívánnak, s annak a kérdésnek a megvizsgálását, hogy valóban olyan jelentős lenne Luhmann felfogásának eltérése a *Szociális rendszerek*-ben megjelenő autopoieszisz fogalomtól kezdve, vagy inkább a társadalomelmélet kontinuitása emelhető-e ki.³⁵ Tényleg kizárja-e az autopoieszisz fogalmának bevezetése az integráció lehetőségét, vagy ez a kritikai elmélet és a rendszerelmélet táborából egyaránt érkező félelem némileg az autopoieszisz fogalmának helyel-közel való félreértésén alapszik? Álláspontom szerint inkább az utóbbiról van szó. Luhmann ugyanis nem állít egyebet, minthogy az egyes autopoietikus részrendszerek elsődleges megkülönböztetése érvényesíti a rendszer önmaga teremtette logikáját, racionalitását. Ez a saját bináris kóddal megkülönböztető racionalitása (a tudomány igaz-hamis, a gazdaság rentábilis-nem rentábilis, a jog jogszerű-jogszerűtlen, a tömegkommunikáció informatív-nem informatív stb. megkülönböztetése) alapján szervezi a részrendszeren belüli kommunikációt. Nem vitatható, hogy maga Luhmann is a rendszer-szerveződés ezen sajátos jegyét, az egyes részrendszereknek a médiumspecifikus megkülönböztetésük alapján való elkülönülését, autonóm építkezését emeli ki.

Ez azonban nem zárja el az önreferenciálisan szerveződő rendszerek számára a környezettel való kapcsolat lehetőségét. Az interpenetráció és a kései Luhmann által ennek ekvivalenseként használt strukturális kapcsolódás fogalma éppen arra utal, hogy a környezeti impulzusok is részei a rendszer működésének. Nem abban az értelemben, hogy a rendszer a külső hatások függvényeként működne, miként azt az externalizációs elmélet megfogalmazza, hiszen a részrendszer kétségtelenül saját racionalitása mentén kommunikál. Azonban az autopoietikus rendszer szerveződése sem mentes a külső hatásoktól, még ha Luhmann nem győzi is hangsúlyozni, hogy a környezeti hatás mindig a rendszer önteremtő, belső szerveződésének racionalitásán keresztül jelenik meg a rendszerben. De megjelenik, és szerepe elvitathatatlan a részrendszer működése szempontjából: hiszen éppen ez a hatás definiálja az egyes rendszerek részrendszer jellegét; arra irányítva a figyelmet, hogy ezek az autopoietikus egységek minden önállóságuk *mellett* egy nagyobb rendszer szerveződéséhez, a társadalomhoz is kapcsolódnak. Ez a strukturális kapcsolódás pedig megkívánja – és ez Luhmann számára is magától értetődő –, hogy a környezeti hatások megjelenjenek a részrendszerek kommunikációjában is (Luhmann 2005b: 268–272).³⁶

Luhmann többek által bírált álláspontjának megvilágításához érdemes felidézni azt is, hogy az egyes médiumspecifikus alrendszerek működése kapcsán korábban (Luhmann [1975] 1991a) is kiemelte, hogy a sajátos megkülönböztetést érvényesítő rendszerek preferenciakódja alatt léteznek olyan „mellékkódok”, amelyek ugyan nem írják felül az adott rész-

35 A rendszerelmélet egyik legjelentősebb hazai képviselője, Pokol Béla is gyakorlatilag a *Szociális rendszerek* „fordulata” előtti Luhmann-nal tud azonosulni, míg a második korszak elemzéseivel szemben inkább a fenntartásait hangsúlyozza (Pokol 2004; 2005).

36 Talán éppen Műnch bírálataira is reflektálva, Luhmann 1992–1993-as előadásaiban (Luhmann 2005b) újra megerősíti, hogy az egyes (rész)rendszerek csak más (rész)rendszerekhez mint környezetükhöz történő kapcsolódás által képesek működni (Luhmann 2005b: 268). Vagyis e tekintetben Műnch bírálata inkább félreértésen, mint koncepcionális különbségen alapszik. Másrészt a két szerző közötti véleménykülönbség eltérő integrációfelfogásukból is adódik. Műnch a parsonsi, tágabban pedig a klasszikus szociológiai hagyomány Habermas által is megerősített nézőpontját képviselve az integráció alatt mindig valami pozitívumot, a társadalom egészét bevonó társadalmi folyamatot ért. Luhmann azonban akár a nyelv kapcsán is képviselt gondolatmenetéhez híven, másrészt pedig ismeretelméleti alapállásához igazodva, az integráció vonatkozásában is figyelmet fordít a megkülönböztetés mindkét oldalára. Tehát egyaránt fontosnak gondolja a pozitív és negatív integráció hangsúlyozását. Utóbbi alatt a modernitás funkcionális tagolódásában felerősödő azon folyamatot érti, amely egész lakosságcsoportoknak a funkcionális részrendszerekből való kizáródása (exklúziója) révén jön létre (Luhmann 2005b: 275–278).

rendszer elsődleges megkülönböztetését, de teret adnak azt kiegészítő racionalitások megjelenésének. (Luhmann ilyen mellékkódnak tekinti például a tudomány rendszerén belül az igaz-hamis bináris kódja mellett a reputáció alapján történő megkülönböztetést.) Ezen mellékkódok jelentőségét pedig abban látja, hogy az ezekre való visszanyúlás segítségével az adott részrendszer még funkcióhiány esetén is képes sajátos megkülönböztetését megővni, anélkül, hogy más részrendszerek megkülönböztetését venné igénybe (Luhmann [1975] 1991a: 183). Teszi ezt úgy, hogy a részrendszer racionalitása saját, elsődleges bináris kódja mellett reflektál más megkülönböztetések logikájára is.

Az autopoietikus (rész)rendszerek ezen működése egy konkrét, gazdaságra vonatkozó példával talán jobban szemléltethető. Mint ismert, a gazdasági rendszer önreferencialitása a kommunikáció koordinálását elsősorban azon rentábilis-nem rentábilis megkülönböztetés alapján végzi el, amely a rendszer belső racionalitását alapvetően meghatározza. Ha például ezen részrendszer racionalitását érvényesítve egy piaci terméket választunk, elsősorban azt mérleljük, hogy ezen termék beszerzése nyereséggel kecsegtet-e vagy sem. Ez a mérlelés azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a termék választásánál valaki (mondjuk egy német polgár) ne mérlelhetne másodlagosan, harmadlagosan olyan megkülönböztetéseket, amelyek vagy a gazdasági rendszer preferenciakódja melletti, vagy a részrendszer környezetéhez tartozó megkülönböztetéseket érvényesítenek. Példánkban tehát polgárunk döntését befolyásolhatja, hogy az adott terméket Németországban készítették-e vagy sem. Fontos hangsúlyozni, hogy ezen másod- vagy harmadlagos megkülönböztetések (hogy például a német polgár a piacon választandó árucikk kiválasztásánál számot vet-e a kínált termék valószínűsíthető legalitásával, vagy mondjuk az eladó hölgy ígéző tekintetével) nem írják felül a gazdasági rendszer rentabilitást középpontba helyező önreferencialitását. Annál inkább sem, mert a termék beszerzésére vonatkozó igen-nem döntést elsősorban a rentábilis-nem rentábilis megkülönböztetés orientálja.

Egészen addig érvényesül a részrendszer önreferencialitása, amíg a beszerzendő termék megítélése jelenti a megkülönböztetés elsődleges elvét. Más a helyzet, ha már az eladó hölgy szerelmének megnyerése koordinálja a társadalmi kommunikációt. Ekkor a potenciális vevő kommunikációját már nem a termékben manifesztálódó nyereség szervezi, hanem immár a gazdasági (rész)rendszeren kívüli szempontok. (Ebben az esetben már a gazdasági rendszer autopoietikus szerveződésén kívülre kerül a kettős kontingencia feloldásának a problémája, és immár a szerelem szimbolikusan általánosított kommunikációs médiuma határozza meg a további kommunikációt.) De ameddig megőrződik a rentábilis-nem rentábilis megkülönböztetés alapján történő elsődleges tájékozódás, addig érvényesül a (rész)rendszer autopoieszisa. Még akkor is, ha az megenged másod-, harmadlagos preferenciákat is, hiszen az elsődleges preferencia mellett ezeknek is az a funkciója, hogy biztosítsák a (rész)rendszer autonómiáját, abban az esetben is, ha az elsődleges preferenciakód által felkínált megkülönböztetés nem elégséges a döntés meghozatalához. A másodlagos és harmadlagos preferenciák (mellékkódok) ilyen módon nem a (rész)rendszer önreferencialitását veszélyeztetik, hanem éppen ellenkezőleg, a kommunikáció művelti zártsága fölött őrkdnek.

Miként Luhmann erre gyakran rávilágít (pl. Luhmann 1987: 242–285), a (rész)rendszerek önreferencialis működése másrészt óhatatlanul reflektál a külső környezetre is. Míg az autopoietikus rendszer másod-, harmadlagos megkülönböztetései a részrendszer autonómiáját szavatolják, addig az utóbbi jelenléte a társadalom strukturális kapcsolódásának, interpenetrációjának a következménye. Ez utóbbi jeleníti meg azt, hogy a (rész)rendszer

rendelkezik környezeti kapcsolódásokkal is, amennyiben egy társadalom részeként hoz létre megkülönböztetéseket. Luhmann számára a rendszer integrációja ebben a vonatkozásban nem jelent egyebet, mint a mozgástér szűkítését, vagy másképpen, a rendszerek szabadságfokának kölcsönös korlátozását abban az értelemben, hogy az egyes (rész)rendszereknek alkalmazkodniuk kell a többi (rész)rendszer racionalitásához (Luhmann 1998: 314; 2005: 268). Vagyis a strukturális kapcsolódás nem engedi meg a műveletileg zárt részrendszerek tetszőleges működését, hanem sikerességének feltétele a többi, rendszeren kívüli műveletek logikájához való illeszkedés.³⁷

A külső környezeti hatásoknak a részrendszer működését befolyásoló másik eseténél is érdemes elidőznünk. Annál a kommunikációs folyamatnál, amikor nem egy egyéb részrendszer sajátos racionalitásához alkalmazkodik az autopoietikus rendszer működése, hanem egy részrendszeren kívüli struktúrához, például a morál elismerés-megvetés megkülönböztetéséhez. Ez játszódik le például a sport, a tudomány vagy a politika részrendszerre esetében, amikor az egyes részrendszerek sajátos megkülönböztetése mellett a dopping, a plágium, vagy a korrupció megítélésekor az egyes funkciórendszerek ráutaltak a morálra (Luhmann [1993] 2008d: 172). Vagyis Luhmann itt amellett érvel, hogy a morál jelenti a külső biztosítást az autopoietikus rendszer megfelelő működése számára. A doppinghasználat, a plágium és a korrupció kapcsán kipattant botrány funkciója az, hogy biztosítsa a részrendszer saját racionalitását. A rendszerek önreferencialitásának érvényesülését pedig az mutatja, hogy mindig a részrendszer szabályozza, saját műveleti zártsága dönti el, hogy mely vonatkozásban és milyen formában lesz számára releváns működésének külső biztosítása (Luhmann [1993] 2008d: 172).³⁸ Vagyis a rendszer önreferencialitása határozza meg, hogy egy rendszeren kívüli racionalitás, mondjuk a morál megkülönböztetése mennyiben koordinálhatja a kommunikációt, és nem a morál határozza meg a politikai alrendszer működését.³⁹

Ezek az illeszkedések pedig bizonyosan nem veszélyeztetik a rendszerek önreferencialitását, hiszen a strukturális kapcsolódás nem oldja fel a (rész)rendszer sajátos megkülönböztetését. Ekképpen pedig érvényesülhet a rendszer autopoieszisz, hiszen Luhmann szerint egy értelmi rendszer autopoieszisz nem jelent egyebet, mint a rendszer sajátos megkülönböztetésének, racionalitásának reprodukcióját (Luhmann 1998: 315). Mindenesetre ezek alapján le-

37 Ez a komplexitáscsökkenés lesz aztán az alapja a modernitás komplexitásnövekedésének.

38 Luhmann e vonatkozásban is rámutat arra, hogy a morálnak, mint a részrendszerek külső biztosítójának a részrendszerek működésében való megjelenése nem jelenti azt, hogy a morál valami társadalomföldti pozícióval rendelkezne. A „morál folyékony médiuma” ugyanis csak ott tud megjelenni, ahol erre a részrendszerek funkciót biztosítanak (Luhmann [1989] 1993d: 432–433).

39 Jól demonstrálja a politikai rendszer autopoiesziszét az öszödi beszéd kapcsán kibontakozott vita. A hazai politikai rendszer egymással szemben álló bal- és jobboldali szekértáborai (a luhmanni terminológiában úgy is, mint a hatalom és a hatalomnélküliség [kormányzat, ellenzék] kódjaival operáló csoportok) a hatalom birtoklásáért és megszerzéséért folytatott kommunikációjukban használták, vagy tartózkodtak a morális megkülönböztetés racionalitásától. (Vagy ha mindketten előálltak morális értékeléssel, akkor lényegileg különböző érvekkel igyekeztek igazolni az elismerés vagy megvetés megalapozottságát.) Akármiképpen is használta kormányzat és ellenzék a morális kommunikációt, annak beemelése a diskurzusba azonban nyilvánvalóan nem írta felül a hatalom elsődleges médiumát azon politikai rendszerben, amely mindenki számára kötelező érvényű döntések meghozatalára szerveződött, és nem kívánta a politikai rendszer *hatalommédiumát* a morális megkülönböztetés kódjával helyettesíteni. Jól látható ez abból is, hogy a morális kommunikáció az öszödi beszéd megítélésében is csak részint, más kérdésekben pedig a legkevésbé sem koordinálta a politikai rendszer racionalitását. (Például sem kormány, sem ellenzék nem kívánt morális érvekkel operálni a pártfinanszírozás kérdésében.)

szögezhető, hogy Luhmann autopoietikus fordulata nem zárja ki a strukturális kapcsolódás lehetőségét a részrendszereken kívüli racionalitásokkal, és nem veszélyezteti a modernitás funkcionálisan tagoló társadalmában az integráció lehetőségét. Igaz, nem is garantálja, éppen Luhmann Talcott Parsons konzervatív társadalomelméleti koncepcióját elutasító felfogása miatt.

Talán kisebb hangsúllyal, de a nyolcvanas évek második felében kibontakozó vitának az autopoieszis kérdésével is összefüggő, azon harmadik vonatkozását kell még megemlíteni, amely szintén alapvetően kapcsolódik a rendszerintegráció kérdéséhez. Ez pedig a strukturák pillanatnyi jellegére vonatkozó luhmanni megállapításokkal foglalkozik. Ami mindhárom (szegmentális, hierarchikus, funkcionális) történeti korszak strukturális jellemzőinek leírásában egyre inkább jellemző lesz Luhmann második korszakára, hogy a korábbi felfogás stabil strukturákkal operáló megközelítése helyett egyre határozottabban arra helyezi a hangsúlyt, hogy vizsgálódásában a megvalósuló kommunikáció realitásait szemlélje. Ennek elemzése során Luhmann egyre inkább cseppfolyós strukturákról beszél, kiemelve, hogy „nincsenek strukturák és folyamatok, hanem a rendszerek ama műveleteik típusán keresztül képződnek, amelyekkel saját magukat realizálják” (Luhmann 2006b: 311). Mint erre gyakran rámutattak, ez a kétségtelen koncepcionális változás (Luhmann 1987: 15–29) az autopoieszis Maturanától, Varelától átvett fogalmával függ össze. Ezen értelmezés szerint a biológiai rendszerek analógiáján alapuló luhmanni megközelítés erőteljesebben összpontosítana a kommunikáció önteremtő módon (a kettős kontingenciával) történő kapcsolódására, mint a kapcsolódást meghatározó tényezőkre, strukturákra.

Többen úgy értelmezik ezt a koncepcionális változást, hogy emiatt Luhmann jórészt kénytelen feladni a strukturák megragadhatóságát. Némileg a kérdést talán rövidre zárva, Luhmann álláspontjának védelmezői éppen ezért úgy kísérlik meg a struktúra és a pillanatnyi kapcsolódás ellentétét feloldani, hogy a másodlagos megfigyelői pozíciót hangsúlyozzák, mint olyan nézőpontot, amely képes strukturák megragadására. Vagyis ebben a kérdésben azzal érvelnek, hogy a kommunikáció pillanatnyi jellegének hangsúlyozása mellett Luhmann beszél azon megfigyelői pozícióról, amelyben a megfigyelő számára (a pillanatnyi kommunikáció értelmezése során) mégiscsak megragadhatóvá válnak a strukturák. A luhmanni megközelítés tehát a megfigyelő számára ekképpen jelölne ki stabilitást. A szocialitás integrációjának alapjául szolgáló strukturák stabilitása álláspontom szerint azonban nem csupán a másodlagos megfigyelő pozíciójából ragadható meg. Luhmann ugyanis a strukturák elemzésekor azok cseppfolyóosságának bemutatása mellett azokat a tényezőket is sorra veszi második nagy alkotói korszakában is, amik tartósságot is kölcsönöznek nekik.

A luhmanni álláspont megértéséhez a rekurzivitás fogalmán keresztül vezet az út. Luhmann úgy látja, hogy akkor beszélhetünk kialakult strukturákról, ha a kettős kontingencia feloldása során olyan stabil képletek jönnek létre, amelyek biztosítják a műveletek számára a visszanyúlás lehetőségét az elmúlthoz, és az előrenyúlás lehetőségét a jövőbelihez. A strukturák tehát nem jelentenek egyebet, mint a „rekurzív orientációk állandó aktiválásának szabványos leképezéseit a mindenkori rendszerben” (Luhmann 2006b: 312). Ami a megközelítés talán kissé egyoldalú értelmezéséhez vezethetett, az az, hogy Luhmann kétségtelenül mindjárt azt is hozzáteszi a strukturák fenti meghatározásához, hogy meglátása szerint a strukturák tehát „pillanatról pillanatra újból cseppfolyós valamik, melyek csak arra szolgálnak, hogy információval és irányadással lássák el a rendszer továbbhaladását, feldolgozását és további működését” (Luhmann 2006b: 312).

Luhmann struktúrára vonatkozó gondolatmenete azonban nem zárul le a cseppfolyóságra vonatkozó megállapításnál. A továbbiakban azt is világossá teszi, hogy a struktúrák pillanatnyi jellege a kettős kontingencia feloldását szabályozó tényezőknek (az ismeretelméleti konstruktivizmusból adódó megkülönböztetésnek) csak egyik oldala. Ezen álláspontját akkor teszi egyértelművé, amikor a rekurzivitás létrejöttének okaira mutat rá. Arra világít rá, hogy a rekurzivitás értelme éppen abban áll, hogy a múltra való visszautalással és a jövőre való előretételekkel *mindig* megjelöl egy olyan előzetes szelekciós folyamatot, amely a világ kaotikus rendjében való tájékozódás során meglévő struktúrákra tud visszautalni.⁴⁰ Ennek megértéséhez vezeti be Luhmann – az általa gyakran idézett – George Spencer Brown kondenzáció és konfirmáció fogalmát. Kondenzáció alatt azt a folyamatot érti, amikor az értelemkontextusok az újrafelvetés révén kijelölhető, megjelölhető formát öltenek, „szinte mindannak az elengedése közepette, ami a feltalálásuk vagy a korábbi felhasználásuk számára szituatív plauzibilis volt” (Luhmann 2006b: 314). Világos módon Luhmann számára a struktúrák kialakulásának ezen vonatkozása lenne annak cseppfolyós tartalma. Mindjárt hozzá is teszi azonban, hogy ehhez kapcsolódik egy másik művelet, a konfirmáció, a megerősítés művelete is. Ez alatt ugyanannak a műveletnek egy másik helyzetben való azon alkalmazását érti, amely immár az új, esetről esetre eltérő helyzetben is megőrzi annak tartalmát. Vagyis olyan stabilitással rendelkezik, amely túlmutat a struktúrákat eredményező szelekciós folyamatok cseppfolyós, pillanatnyi jellegén.

Luhmann struktúrákra vonatkozó álláspontja tehát a megkülönböztetés két oldalának együttes figyelembevételén alapszik. Ezért jut arra a következtetésre, hogy a szocialitás jelenségeinek a megragadása csak a „kondenzáció és a konfirmáció közötti komplex feszültségi viszony” (Luhmann 2006 b: 314) leírásával lehetséges. Ennek a gondolatmenetnek logikus folytatásaképpen vezeti be aztán az általánosítás és specifikáció fogalom páriját, újra utalva ugyanazon megkülönböztetés két oldalára. Előbbi utal a lehetséges kapcsolódások kontextustól független tartalmára, amely a pillanatnyiságon túlmutató stabilitás lehetőségét adja. A specifikáció fogalmával pedig a kapcsolódások azon kontextusfüggőségét emeli ki, amely a struktúrák cseppfolyós jegyére utal. Ez a luhmanni álláspont nem csupán explicite van jelen a második korszak fejtegetéseiben, hanem teljesen nyilvánvalóvá is válik a következő szövegrészen: „a struktúrák mindig az általánosítás és a specifikáció, vagyis egyfelől a kontextustól való függetlenség, az identitásból való kivétel, másrészt pedig a kontextushoz illőség, a kontextusfüggőség, és az újbóli alkalmazásban való kontextuális igazolódás keveréke követelményeiből vannak összerakva” (Luhmann 2006b: 315).

Talán nem lényegtelen kiemelni azt sem, hogy Luhmann csak a struktúrákról szóló fejtegetéseinek a végén tér ki a megfigyelés kontextusára; ezzel már önmagában is jelezve, hogy a struktúrák megragadhatóságát nem csak a megfigyelői pozícióból tartja lehetségesnek.⁴¹ Ezzel együtt világossá teszi, hogy a megfigyelést műveletként értelmezve olyan megkülönböztetések, sajátos szelekciók rendjeként értelmezi, amely maga is képes struktúrát konstituálni.

40 Ellenkező esetben, ha ez a struktúrákhoz vezető szelekció nem következne, akkor – miként Luhmann fogalmaz – az „értelem koncepciójával végtelen utalásokba és nehézségekbe sodródhatnánk” (Luhmann 2006b: 314).

41 Tegyük hozzá, hogy Luhmann e megfigyelői kontextus tárgyalását egy meglehetősen félrevezető mondattal („semmi sem kényszerít minket arra, hogy azt mondjuk: van valami a mindennapok folyékony realitása, a cselekvések vagy műveletek mögött, ami állandó, és amit meg kellene ismernünk ahhoz, hogy képesek legyünk a megértéshez” [Luhmann 2006b: 316]) vezeti be, amely újfent a struktúrák kizárólagos cseppfolyóságának az érzetét keltheti. Miként ezt a főszövegben bemutatom, Luhmann további kifejtése azonban vitán felül feloldja ezt a látszólagos egyoldalúságot.

A luhmanni ismeretelméleti kiindulás alapelveihez híven azonban azt is hozzáteszi, hogy a megfigyelő megfigyelése a rendszert olyan struktúrák (magának a megfigyelőnek mint rendszernek a struktúrája) alapján figyeli meg, amely a rendszer struktúrája számára egyáltalán nem megfigyelhető, illetve, amely számára egyáltalán nem releváns. Ennek a megfigyelőnek a megfigyelése tehát független a rendszer megfigyelésétől, amely a megfigyelőhöz hasonlóan maga is megfigyel. Ez alapján jut Luhmann arra a következtetésre, hogy „egy olyan rendszer megfigyelője, ami saját struktúrákat fejleszt ki, saját struktúrákat képez, nem érti a rendszert, ha nem tudja, hogy a rendszer maga miképp figyel meg” (Luhmann 2006b: 316).

Mindezek alapján a végkövetkeztetés az lehet, hogy a rendszeren kívüli külső megfigyelői pozíció lényeges, de nem irányt mutató a rendszerek megértése szempontjából. Utóbbi felfejtése a rendszer strukturális kapcsolódásainak mentén lehetséges leginkább. Másképpen fogalmazva, Luhmann e tekintetben valami olyan következtetésre jut, mint Pierre Bourdieu hasonló kérdéssel kapcsolatos fejtegetései (Bourdieu 2005) során.⁴² Vagyis egyfajta elsőbbséget élvez a rendszer a struktúrára vonatkozó megfigyelések során a külső szemlélő megfigyeléseihez képest. A megfigyelés (akár a tudós esetében) akkor kecsegtet sikerrel, ha a megfigyelő megfigyelése igyekszik megérteni azt, ahogyan a rendszer figyeli meg azon struktúrát, amely újfent meg van figyelve (Luhmann 2006b: 316). Másképpen, a struktúrára vonatkozó kérdés legfőbb kérdése a rendszer önmegfigyelésének megfigyelése. Ez azonban általában kétségtelenül rövid idejű kommunikációs műveletekből áll, ami a struktúrák cseppfolyóságára utalhat. Másrésztől azonban nem előzetes szelekciók, megragadható strukturális kapcsolódások nélkül szerveződik a kommunikáció; ez pedig a rendszer pillanatnyiságon túlmutató stabilitását mutatja. Ebből következően a kettő együttes működésének megfigyelése lehet csak a garanciája annak, hogy a rendszer műveletei sikeresen megfigyelhetők legyenek. Tehát Luhmann álláspontja – a bírálókkal szemben – nem horgonyzódik le a struktúrák cseppfolyóságánál vagy stabilitásánál. Másrészt a fenti gondolatmenet azt is világossá teszi, hogy azon kritika, amely a struktúrákra vonatkozó megkülönböztetés csak egyik oldalára összpontosít (Müncsh, Pokol), bizonyosan célt téveszt a társadalom leírásában.

A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok szerepe a rendszerintegrációban

A nyolcvanas évek végén Luhmannt ért bírálatok tehát két nagy csoportra oszthatók. Egyrészt a társadalomelméleti koncepcióval szembeni kifogások a struktúrák cseppfolyós jellegére vonatkoztak, másrészt a társadalom egészének integritását megeremtő instancia hiányára hívták fel a figyelmet. Miként az eddigi fejtegetések is igyekeztek bemutatni, mindkét alapvető kérdésre meggyőző válaszokat adott a luhmanni társadalomelmélet a struktúrák cseppfolyós, ámde más összefüggésben mégis stabil jellegének bemutatása által, illetve a társadalmi szemantika megváltozása végső instanciákat felszámoló jellegének leírásával. Mégsem mondható, hogy a hetvenes évek elejének Habermasszal folytatott vitájához hasonlóan a luhmanni megközelítésre nézve kevésbé termékeny polémiáról lenne szó. Álláspontom szerint ugyanis

⁴² Magától értetődően ez a párhuzam különböző fogalmiság mentén figyelhető meg. Ami Luhmann számára a rendszer, az Bourdieu számára a mező fogalmával írható le. (A párhuzamra utalás másrészt nem fedheti el a két szerző között meglévő koncepcionális különbségeket. Ezekről lásd bővebben: Nassehi–Nollmann 2004.-et.)

ezen kritikákkal is összefüggésben fordul Luhmann újra a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok kérdéséhez. Mint láttuk – Parsonstól elindulva –, ez a kérdés már viszonylag korán megjelent Luhmann perspektívájában. A hetvenes években azonban ennek jelentőségét elsősorban a modernitás funkcionálisan tagolódo alrendszereinek vonatkozásában taglalta. Noha a kilencvenes évek fejtegetéseiben,⁴³ és különösen az életmű legvégének nagy szintézisében, *A társadalom társadalmában* ez az összefüggés változatlanul fontos elemként van jelen Luhmann értelmezésében, azonban ezen kommunikációs médiumokat immár a modernitás funkcionálisan tagolt társadalmának integrációját részint biztosító, a társadalmi kommunikációból felépülő szocialitás egyik, struktúrát, stabilitást adó elemeként is szemléli.

Tegyük mindjárt hozzá az eddigiekhez, hogy a kommunikációs médiumok Parsonstól induló elmélete nem csupán Luhmann számára vált az idő előrehaladtával egyre inkább jelentőssé, hanem – talán Luhmann-nál kisebb súllyal – Habermas társadalomelmélete számára is. Habermas, társadalomelméletének dichotóm jellegéből adódóan, a kommunikációs médiumokat részint az életvilág, részint a rendszer vonatkozásában taglálja. Míg az írást, a nyomtatott sajtót és az elektronikus médiumokat határozottabban az életvilághoz sorolhatónak, az úgynevezett „kormányzó médiumokat” [Steuungsmedien], a pénzt, a hatalmat az életvilágon kívül lévő, és magától értetődően a kommunikatív racionalitással szemben álló médiumként határozza meg. Luhmann azon törekvése alapján, hogy a lehetséges legkevesebb premisszával, a normatív előfeltevésektől pedig határozottan tartózkodva alkosson meg egy rendszerelméletet, nem tesz ilyen értékorientált megkülönböztetést a kommunikációs médiumok között. Számára a korábban tárgyalt nyelv, illetve az írás, a könyvnyomtatás és az elektronikus médiumok jelentik az elterjesztő médiumokat [Verbreitungsmedien], s a pénzt, az értékeket, a hatalmat, az igazságot, a művészetet, a szerelmet pedig szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumnak tekinti.

Luhmann megfogalmazása szerint ezen kommunikációs médiumok akkor jelennek meg a kettős kontingencia feloldása során, amikor a hozzáilleszkedés, vagy kondicionálás és a motiváció (nem minden típusú szocialitásban jellemző) komplexitása megvalósul (Luhmann 1998: 320–322). Ezen kommunikációs médiumok ugyanis olyan motivációkat feltételeznek, amelyek csak bizonyos feltételek megléte esetén engedik meg a kommunikáció elfogadását: például a pénz mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumot csak abban az esetben fogadjuk el, ha biztosítottnak gondoljuk, hogy újra ki tudjuk adni (Luhmann 2005b: 147–148). Luhmann másrészt azt is kiemeli, hogy a kommunikációs médiumok keletkezése olyan hétköznapi helyzetekhez köthető, amikor a kettős kontingencia feloldása nem lehetséges csupán a tárgyi és az időbeli dimenzió által, hanem szükségessé válik a szociális dimenzió bevonása is.

Ezen médiumok sikerességét másrészt azzal is összefüggésbe hozza, hogy azok a nyelvvel mint elterjesztő médiummal szemben olyan bináris kódot használnak, amely a médiumon belül egy preferenciakódot érvényesít.⁴⁴ Az eredményes kommunikáció valószínűségének a problémája ugyanis a nyelv által kínált igen-nem kapcsolódás által nem feloldható; sőt

43 Kiváló áttekintést ad Luhmann-nak ebben az időszakban vallott nézetéről a bielefeldi egyetemen 1992–1993-ban tartott, posztumusz publikált (Luhmann 2005b) utolsó előadás-sorozata, amely nagyban tükrözi *A társadalom társadalmában* kifejtett felfogását.

44 A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok bináris kódja ugyanis – a nyelvvel, mint kommunikációs médiummal szemben – nem semleges, hanem világos értékkülönbséget kifejező kóddal (a pozitív értékkel, mint referenciával) strukturálja a kommunikáció menetét (Luhmann 1998: 361, 364–366).

az elfogadás és elutasítás szembeállítására még növelheti is a kommunikáció folytatódásának valószínűségét.⁴⁵ Ezért van szükség olyan médiumokban kifejeződő formaképződésre, amelyek képesek a különbözőségek áthidalására, és egyúttal meg tudják növelni a kommunikáció elfogadásának a valószínűségét (Luhmann 1998: 318–319). A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok tehát az eredményes kommunikáció nem-valószínűségét akképpen alakítják át valószínűvé, hogy a szelekciók és a motivációk teljesen valószínűtlen kombinálódását teszik lehetővé (Luhmann 1987: 320–321). Ez ugyan kétségtelenül csökkenti a kontingens tetszőleges kombinálódását (vagyis a kommunikációs helyzetben alacsonyabb számú lehetséges kapcsolódásokat eredményez), de ez egyúttal a szocialitás komplexitásának növekedését és stabilizáló struktúrákat hoz magával. Másrészt ezen kommunikációs médiumok a tekintetben is a szocialitás komplexitásának növekedését eredményezik, és annyiban is hozzájárulnak a rendszer stabilitásához, hogy esetükben szimbiotikus kapcsolat van a szocialitás és a pszichikai rendszer között. Vagyis olyan strukturális illeszkedés valósul meg (például a szerelem kommunikációs médiuma esetében a szexualitás, a hatalom médiuma esetében a fizikai erőszak formájában), amely a rendszerintegráció irányába hat (Luhmann 1998: 378–382).

A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok rendszerintegrációt elősegítő funkciója tehát feltételezi a rendszerszerveződés magasabb komplexitását. Ezen kommunikációs médiumokat a történelmi evolúció alakítja ki és stabilizálja. Kialakulásuk feltételezi azon nagy, immár komplexebb társadalmak létrejöttét, amikor a kommunikáció elutasításának lehetősége megnövekszik.⁴⁶ Noha a hierarchikus társadalmakban is jelen vannak ezek a kommunikációs médiumok, jelentőségük alapvetően mégiscsak a modernitás viszonyai között mutatkozik meg.⁴⁷ Ezen körülmények között teljesedik ki az igazság kommunikációs médiuma is, amely esetében a kommunikáló felek feltételezhetik, hogy ha módszer-tanilag korrektül járnak el, akkor az eredményt akkor is elfogadják, ha a hétköznapi tapasztalatnak ellentmondanak (Luhmann 1998: 339–340).⁴⁸ Ugyancsak ide sorolhatók az értékek mint kommunikációs médiumok, amelyek Luhmann szerint tematizálás nélkül vannak jelen a kommunikációban, miközben annak megkérdőjelezhetetlen viszonyítási pontjait jelentik.⁴⁹ (Az értékek tehát a kommunikációs helyzetekben a cselekvés olyan orientálását biztosítják, amelyet senki sem tesz kérdésessé [Luhmann 1998: 340–343], ennyiben a kommu-

45 Luhmann többek között arra utal, hogy a kommunikáció megértése sok esetben különösen valószínűtlen. Ha csak a nyelvre lennének ráutalva, akkor a kommunikáció eredményes folytatódása felettébb valószínűtlen lenne (Luhmann 1998: 319–320).

46 Az alacsony komplexitással jellemezhető szegmentális társadalmak nem, vagy csak nagyon kevésbé alakítanak ki szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumokat, hiszen azok létrejöttének alapvető feltétele az írás kialakulása (Luhmann 1998: 316).

47 Luhmann úgy gondolja, hogy ezen médiumok teljes kifejlődése csak a funkcionálisan tagolt társadalomban történik meg (Luhmann 1998: 358).

48 Ennek történeti előzményei lehetnek a szókratészi párbeszéd, ahol az igazság keresése során a köznapi gondolkodás számára magától értetődő igazságok elveszítik az érvényüket, és az immár új igazságokat mégis elfogadják (pl. Platón 2001).

49 Luhmann ilyen értékeknek tekinti például az egészségre, a békére vonatkozó, nem kommunikált kijelentéseinket. Egyúttal azt is aláhúzza, hogy ezen értékek sem megállapodások által (vagyis nem a kommunikatív racionalitás talaján) jönnek létre, hanem a kommunikációs folyamatban létrejövő, megfelelő feltételezések és állítások rekurzív rögzítése által (Luhmann 1998: 340–341). Luhmann úgy látja, hogy az értékek akkor lehetnek a társadalmi konszenzus alapjai, ha részrendszerekhez, szervezetekhez, vagy egy adott interakcióhoz kapcsolódnak (Luhmann 2008f: 197–198), de a társadalom integrációja nem vezethető le belőlük.

nikáció reflexióstoppját jelentik – Luhmann [1993] 2008g: 242).⁵⁰ A szerelem, mint kommunikációs médium pedig azt posztulálja, hogy az ember az igazságok és értékek anonim világán túl saját világlátása számára egyetértést és megerősítést találhat (Luhmann 1998: 345). Az átélt értelem által életre hívott világkonstrukciók lesznek az alapjai a művészetnek, mint kommunikációs médiumnak, amellyel a világ a világban mutatkozhat meg, és amely a nem megvalósult, kikapcsolt lehetőségek reaktivizálását célozza meg (Luhmann 1998: 352–353). Míg a hatalom mint médium abban a különleges esetben nyilvánul meg, amikor alter szankciók által dönthet ego cselekvéséről (Luhmann 1998: 355).

Több érv is megfogalmazható, hogy miért köti Luhmann joggal a modernitáshoz ezen kommunikációs médiumok teljes kifejlődését. Egyrészt a modernitás komplexitása az egyetlen olyan viszonyrendszer, amelyben a médiahasználat immár mint szemantika jelenik meg (Luhmann 1998: 175, 358). Ez az a történeti korszak, amikor például a szerelem, a művészet vagy a pénz kommunikációs médiumai közötti választás nem a helyes vagy helytelen megnyilatkozás kérdése lesz, hanem egymással versengő világlátások megnyilvánulásai. Ezzel a megállapítással összefüggésben csak a modernitás megváltozott viszonyrendszere közepette következik be, hogy a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok elfoglalják azt a helyet, amivel korábban a morál rendelkezett a társadalom leírásában. Ezzel a folyamattal párhuzamosan pedig ezen kommunikációs médiumok mindegyike semlegesíti a morális nézőpontot. Ez nem csupán abban mutatkozik meg, hogy mindannyian a morál bináris kódjától, az elfogadás és elutasítás megkülönböztetésétől független megkülönböztetéseket ajánlanak fel a kettős kontingencia feloldásának helyzeteire. A morál korábbi pozíciójának megszüntetése abban is megnyilvánul, hogy a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok preferenciakódjai a kommunikáló személyiség vonatkozásában a morálhoz képest semlegesek (Luhmann 1988: 361; 370–371). Vagyis mindkét kódértéket egyenlőképpen lehet használni (szemben a moralitás kódjával), anélkül, hogy a kommunikáló fél egész személyiségének elfogadhatósága kérdésessé válna.⁵¹

Tehát ezen médiumok bevezetése is mutatja, hogy Luhmann a szociológiai hagyomány-nyal szembehelyezkedve a morált mint a társadalmi koordináció általános médiumát már nem tartja érvényesnek. A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok morált felülíró, de a morális értékelés alapján való tájékozódást nem kizáró jelentőségét jól mutatja, hogy Luhmann *A társadalom társadalmában* ezen médiumokat a morál olyan funkcionális ekvivalenseiként szemléli (Luhmann 1998: 317), amelyek a morálnál jobban reagálnak az igen-nem kódolásra, és ezzel nagyban elősegítik a kommunikáció sikerét. Luhmann ezen megfogalmazása egyúttal arra is utal, hogy az első nagy korszakában papírra vetett megkö-

50 Luhmann az értékek értelmezésekor arra is rámutat, hogy egy társadalom értékei ugyan meghatározhatók, de az értékek értéke nem, mivel arról nem egy értékhierarchia alapján döntenek, hanem situációfüggően (Luhmann [1997] 2008 e: 182). Ebből azonban az értékkonfliktusoknál való döntés nem vezethető le (Luhmann [1993] 2008 g: 242–243), amely Luhmann szerint gyengíti a normatív társadalomelméletek (pl. Habermas kommunikatív cselekvéseméletének) pozíciót.

51 Mint láttuk, a morál esetében a kommunikáló fél nem csupán egy helyzetre vonatkozó megkülönböztetést tesz, hanem ennek következményeképpen az egész személy is értékelés tárgyává válik. A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok esetében azonban nincs ilyen „kockázata” a megkülönböztetésnek, a kód pozitív vagy negatív oldala közötti választásnak. (Ha valaki például egy tudományos vitában hamisnak tekinthető álláspont mellett foglal állást, vagy sikertelenül csapja a szelet a postáskisasszonynak, esetleg Adornóval szemben nem éli át a szonátaforma kiteljesedését és egyben végső betetőződését Beethoven op. 111-es darabja Arietta tételének hallgatása közben, ez nem befolyásolja alapvetően személyiségének megítélését.)

zelítésével ([1975] 1991a) szemben ezen kommunikációs médiumok funkcióját nem csupán a társadalom funkciórendszereinek kifejlődését segítő katalizátor-szerepben látja.

Tegyük mindjárt hozzá, hogy itt nem a korábbi megközelítés elvetéséről, hanem sokkal inkább – az integráció kérdésköre és ilyen módon egész társadalomelmélete szempontjából hangsúlyos – kiegészítéséről van szó. A *társadalom társadalmában* Luhmann ugyanis a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok kapcsán változatlanul fontosnak tartja kiemelni, hogy azok képesek a rendszerképződés kialakulását segíteni. Egyes esetekben bizonyos kommunikációs médiumok a történelmi változás eredményeképpen (a modernitás funkcionálisan tagolt viszonyrendszerének kialakulása során) önállóvá vált részrendszerek kódjaivá is válnak. (Ez figyelhető meg a jog és a művészet esetében.) A kései szintézisben is rámutat arra, hogy egyes kommunikációs médiumoknál pedig nyilvánvaló kapcsolódás figyelhető meg köztük és a modern társadalom egyes funkcionális részrendszerei között. Ez az összefüggés érzékelhető a pénz kommunikációs médiuma és a gazdaság, illetve a hatalom és a politika részrendszere között. Luhmann azonban arra is utal, hogy ezen kommunikációs médiumoknál nem következik be a részrendszer kódjává válás, mivel a gazdaság és a politika rendszerképződésének megvannak a saját szabályszerűségei, saját bináris kódjai. Vagyis nem beszélhetünk automatizmusról a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok alapján való rendszerképződés vonatkozásában (Luhmann 1998: 388).

Ezen kommunikációs médiumok jelentősége az integráció, a miképpen lehetséges szociális rend kérdése számára tehát nem csupán a részrendszerek vonatkozásában figyelhető meg. Talán éppen a nyolcvanas évekbeli bírálókat hatására mintha Luhmann belátná, hogy a modernitás rendszerintegrációja nem köthető olyan súllyal a kiválasztódott funkcionális részrendszerek tevékenységéhez, miként ezt korábban feltételezte. Társadalomelméletének eddigiekben is tárgyalt sarokkövei alapján másrészt változatlanul úgy látja, hogy noha a korábbi társadalmakban létezett egy egységes integrációs médium, a modernitás beköszönésével ennek integráló szerepe akár a vallás,⁵² akár a morál vagy az értékek vonatkozásában megszűnik. Vagyis a modern társadalom sajátossága az lesz, hogy azt nem képes egy központi médium integrálni (Luhmann 1998: 359). Nem következik ebből azonban a modern, funkcionálisan tagoló társadalom dezintegrációja. A *társadalom társadalma* gondolatmenete arra utal, hogy a szocialitást összetartó egyéb komponensek mellett Luhmann számára megnőtt a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok jelentősége. Ezt az álláspontot fejezi ki, hogy Luhmann *A társadalom társadalmában* ezen kommunikációs médiumokat immár olyan funkcionális ekvivalenseknek tekinti, amelyeknek az a feladatuk, hogy a társadalom összetartásának szokásos normatív biztosítását elvégezzék (Luhmann 1998: 316). E kommunikációs kódoknak tulajdonítja azt a szerepet, hogy azok képesek a kettős kontingencia feloldása által olyan stabilitást jelentő kapcsolódásokat létrehozni, amelyek nem kötődnek közvetlenül egyik részrendszer racionalitáshoz sem, hanem a kommunikáció hétköznapi, zökkenőmentes kapcsolódását segítik elő (Luhmann 1998: 358).

A modernitás viszonyai között a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok a korábbi társadalmak és a szociológiai hagyomány régmúltat idéző szemantikája helyett már nem valamiféle egységes morál vagy értékorientáció alapján való integrációt segítenek elő. Másképpen fogalmazva, a modernitás feloldja a hajdan központi szerepet be-

⁵² A vallásnak a modernitás funkcionális tagolódása idején bekövetkező átalakulásáról lásd részletesebben Bog-nár (2008).

töltő megkülönböztetés(ek) multifunkcionalitását, mindenre kiterjedő tartalmát (Luhmann 1998: 337). A modernitás integrációját immár a kettős kontingencia feloldásainak stabilizálódott médiumai biztosítják elsősorban. Ezek jelentik Luhmann számára azokat a külső vonatkoztatási pontokat, amelyek előmozdítják a kommunikációt, és amelyek megteremtik a további kommunikációk (ezen médiumok nélkül) elvileg valószínűtlen kapcsolódásainak a valószínűségét. Luhmann itt arra mutat rá, hogy a társadalomelmélet alapjaként tekintett kettős kontingencia feloldása egy olyan bizalmat feltételez a külső feloldásra, amely jövőbeli elvárásokon alapszik. A kommunikáció jövőjébe való pillantás teremt meg a kommunikáció továbbmenetelének a garanciáját, és teremt meg a társadalom jövőjét is egyúttal. A modern társadalom sikeres integrációja azokon a strukturális kapcsolódásokon alapszik, amelyek képesek a kommunikáció kapcsolódásának jövőbeli bizonytalanságát feloldani. Ezt teremtik meg a részrendszerek jövőbeli kapcsolódását biztosító interpenetráció és a szociális és pszichikai rendszerek közötti strukturális kapcsolódás mellett a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok, amikor ezen kapcsolódásoknak előzményeül, illetve az ezen kívüli kommunikációknak is keretétül szolgálnak.

Visszaulva Luhmann-nak a nyolcvanas évek második felétől, a kritikaiakkal és a rendszerelmélet képviselőivel folytatott vitájára, úgy is fogalmazhatnánk, hogy Luhmann hajlíthatatlan volt a rendszeren kívüli vagy a részrendszerek feletti integrációs médium vonatkozásában, de utolsó nagy összegzésében nagyobb szerepet tulajdonít a részrendszereken kívüli, a rendszer integrációját segítő médiumoknak. A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok – először *A társadalom társadalmában* részletesen kifejtett – jelentősége azonban nem írja felül a rendszerintegráció azon korábbi vonatkozásait, amelyek egyaránt a kettős kontingencia feloldásának lehetséges módozatait jelentik.

Magától értetődően mindez egy olyan rendszerintegrációt feltételez, amely a korábban meglévő, akár Istenre, akár mindenkire érvényes morális elvekre vonatkozó elvárással szemben az egymástól elkülönülő részrendszerek és a különféle kommunikációs médiumok sokféle, ezáltal komplex kapcsolódásokat lehetővé tevő viszonyain alapszik. Ez biztosítja a közös helyzetértelmezés, közös hit és értékrendszer feltételezése nélkül a kommunikáció további sikeres kapcsolódásait. Vagyis Luhmann felfogása e tekintetben némileg hasonlóképpen érvel, mint a posztmodern szociológia,⁵³ csak sokkal inkább megalapozott társadalomelmélet alapján. Mindezt minden teleologikus tartalom híján képviselve, hiszen Luhmann végső megállapítása szerint a szocialitás rendszerének integrációjáról a pszichés és szociális rendszerek, illetve a szocialitás részrendszereinek strukturális kapcsolódása és a kommunikációs médiumok jelentette stabilitás ellenére csak egy kontingens mentén beszélhetünk: mert az vagy sikerül, vagy nem.

Miként a fenti elemzés rámutatott, a szociológiai hagyományhoz hasonlóan Luhmann számára is a miképpen lehetséges szociális rend kérdése, az integráció problémája jelenti társadalomelméleti vizsgálódásának fő kérdését. Másrészt azonban a hagyománnyal szemben állva nem tételezi minden tudományos elemzéstől függetlenül a tudományterület alapproblémájára, az integráció lehetségességére az igenlő választ. Hogy ebben egy szokatlanul bátor elme intellektuális tisztessége, vagy egy védhetetlen antihumanisztikus magatartás mutatkozik-e meg, természetesen különbözőképpen ítéltető meg. Csak annak a reményünknek ad-

53 A Luhmann számára is érzékelt párhuzamról saját társadalomelmélete és a posztmodern felfogása között lásd a *Beobachtungen der Moderne* (Luhmann [1992] 2006 a) című munkáját.

hatunk hangot, hogy a jövőben a kérdésre adott válaszok talán már inkább Luhmann társadalomelméletének alapos ismerete alapján fogalmazódnak meg, és Luhmann eredeti gondolamenetének megítélésére nem a politikai székértáborok által konstituált tudományon belüli pozíciók, hanem az autonómiával rendelkező tudományos rendszer vagy (más terminológiával) mező saját racionalitása mentén kerül sor.

Hivatkozott irodalom

- Balog István és Karácsony András (2000): *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*. Budapest: Balassi.
- Bauman, Zygmunt (1987): *Legislators and interpreters: on modernity, post-modernity and intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. és Thomas Luckmann (1998): *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: Józsefvég.
- Bognár Bulcsu (2007): „Vissza a gyökerekhez.” A kritikai szociológia és a szaktudomány megújulásának burawoyi víziója. *Replika* 60: 165–179.
- Bognár Bulcsu (2008): Vallás és racionalitás a luhmanni perspektívában. *Világosság* (9–10): 155–165.
- Bourdieu, Pierre (2005): A tudományok tudománya és a reflexivitás. A College de France 2000–2001. évi előadás-sorozata. Budapest: Gondolat.
- Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Habermas, Jürgen ([1981] 1995): *Die Theorie des kommunikativen Handelns I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen ([1985] 1998): Kitérő a szubjektumfilozófiai örökség Luhmann-féle rendszerelméleti kisajátítására. In *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Budapest: Helikon, 297–310.
- Habermas, Jürgen és Luhmann, Niklas ([1971] 1990): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Karácsony András (1995): *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest: Osiris–Századvég.
- Kneer, Georg (2003): Reflexive Beobachtung. In *Beobachter der Moderne*. Hans-Joachim Giegel és Uwe Schimank (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 301–331.
- Künzler, Jan (1989): *Medien und Gesellschaft. Die Medienkonzepte von Talcott Parsons, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Luhmann, Niklas (1981): Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation. In *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher, 25–34.
- Luhmann, Niklas (1986): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher.
- Luhmann, Niklas ([1984] 1987): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas ([1975] 1991a): Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher, 170–192.
- Luhmann, Niklas (1991b): „Ich denke primär historisch”. Religionssoziologische Perspektive. (Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack) *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 9: 937–956.
- Luhmann, Niklas (1992): Stellungnahme. In *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Werner Krawietz és Michael Welker (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 371–386.
- Luhmann, Niklas ([1981] 1993a): Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–44.
- Luhmann, Niklas ([1981] 1993b): Wie ist soziale Ordnung möglich? In *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 195–285.
- Luhmann, Niklas ([1989] 1993c): Individuum, Individualität und Individualismus. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 149–258.

- Luhmann, Niklas ([1989] 1993d): Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 358–447.
- Luhmann, Niklas (1995): *Soziologische Aufklärung. Band 6. Der Mensch*. Opladen: Westdeutscher.
- Luhmann, Niklas ([1997] 1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft I-II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2005a): Es gibt keine Biographie. In *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann?* (Wolfgang Hagen szerk.). Berlin: Kulturverlag Kadmos, 13–47.
- Luhmann, Niklas (2005b): *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. (Dirk Baecker szerk.) Heidelberg: Carl-Auer.
- Luhmann, Niklas ([1992] 2006a): *Beobachtungen der Moderne*. Wiesbaden: VS.
- Luhmann, Niklas (2006b): *Bevezetés a rendszerméletbe*. Gondolat: Budapest.
- Luhmann, Niklas ([1992] 2008a): Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. In *Die Moral der Gesellschaft*. (Detlef Horster szerk.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–24.
- Luhmann, Niklas ([1969] 2008b): Normen in soziologischer Perspektive. In *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25–55.
- Luhmann, Niklas ([1978] 2008c): Soziologie der Moral. In *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 56–162.
- Luhmann, Niklas ([1993] 2008d): Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik. In: Luhmann: *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 163–174.
- Luhmann, Niklas ([1997] 2008e): Politik, Demokratie, Moral. In *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 175–195.
- Luhmann, Niklas ([1993] 2008f): Wirtschaftsethik – als Ethik? In *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 196–208.
- Luhmann, Niklas ([1993] 2008g): Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? In *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 228–252.
- Luhmann, Niklas ([1990] 2008h): Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral. In: Luhmann: *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 253–269.
- Luhmann, Niklas (2009a): Megismerés mint konstrukció. *Replika*
- Luhmann, Niklas (2009b): Interszubjektivitás vagy kommunikáció. A szociológiai elméletalkotás eltérő kiindulópontjai. *Replika*
- Münch, Richard (1991): *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, Richard (1995): *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin és Gerd Nollmann (szerk.) (2004): *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott ([1937] 1949): The structure of social action. A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. New York: Free Press. London: Routledge.
- Parsons, Talcott és Edward A. Shils. (szerk.) (1962): *Towards a general theory of action*. New York: Harper and Row.
- Parsons, Talcott (1967): Pattern variables revisited. In *Sociological theory and modern society*. New York: Free Press, 192–219.
- Parsons, Talcott (1977a): Social structure and the symbolic media of interchange. In *Social systems and the evolution of action theory*. New York: Free Press, 204–228.
- Parsons, Talcott (1977b): Some problems of general theory in sociology. In *Social systems and the evolution of action theory*. New York: Free Press, 229–269.
- Platón (2001): *Theaitétosz*. Budapest: Atlantisz.
- Pokol Béla (2004): *Társadalomtudományi trilógia I. Szociológiai elmélet*. Budapest: Századvég.
- Pokol Béla (2005): Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban. *Jogelméleti Szemle* 3.
- Schimank, Uwe (2003): Einleitung. In *Beobachter der Moderne*. Hans-Joachim Giegel és Uwe Schimank (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–18.
- Schimank, Uwe ([1996] 2007): Niklas Luhmanns Sicht gesellschaftlicher Differenzierung als Polykontextualität selbstreferentiell geschlossener Teilsysteme. In Uwe Schimank: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Wiesbaden: VS, 123–184.
- Tyrell, Hartmann (1994): Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne „Gesellschaft“. In *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Gerhard Wagner és Heinz Zipprian (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 390–414.
- Weber, Max (1997): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Cserépfalvi.
- Welker, Michael (1992): Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Werner Krawietz és Michael Welker (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 355–370.