

Balogh István

A társadalomrendszer
mint kommunikáció

Niklas Luhmann
az erkölcsi és az ökológiai válságról



MTA
Politikai Tudományok Intézete



© Balogh István, 2008

Minden jog fenntartva

Sorozatszerkesztő:
Csurgó Bernadett
és
Mihályffy Zsuzsanna

Lektorálta:
Boda Zsolt

Tárgyszavak:
társadalomelmélet, társadalomrendszer, ökológia, kommunikáció

ISBN 978-963-7372-49-0
HU ISSN 1787-565X

Kiadja az MTA Politikai Tudományok Intézete
1014 Budapest, Országház u. 30.
Felelős kiadó: az MTA PTI igazgatója
Műszaki szerkesztő: Kovács Mariann

Balogh István

A társadalomrendszer mint kommunikáció
(Niklas Luhmann az erkölcsi és az ökológiai válságról)

Budapest
2008

Tartalom

| | |
|---|----|
| Előszó | 5 |
| Az erkölcs társadalomelmélete (Niklas Luhmann posztumusz kötetéhez) | 8 |
| Társadalomrendszer és környezete (Niklas Luhmann ökológiai kommunikációja) | 42 |

Előszó

Az éppen most „aktuális” világméretű gazdasági válság hovatovább feledtetni, hogy a modern társadalmat és az általa meghatározott globális világot sokféle egyéb ellentmondás és válság is gyötri. Egyszeriben feledésbe merülnek, vagy legalábbis háttérbe szorúlnak azok a diagnózisok, amelyek korábban a modern társadalom erkölcsi válságáról, az általa előidézett ökológiai krízisről szóltak, és ezzel is összefüggésben – szinte magától értetődő természetességgel – korszakunk szellemi életének, mindekelőtt a társadalomelméletnek a meghasonlottságát mutatták be. Sejtjük, ámbár nem látjuk át tisztán, hogy az újabb és a korábban említett – és még további – ellentmondások és krízisek valahol összefüggenek, és fennáll a veszélye annak, hogy egyszer majd együttesen és egymást erősítve jelenjenek meg. Jó lenne egy ilyen helyzet létrejöttét elkerülni.

A transzparencia hiánya egyfelől a válság előjelei iránti figyelmetlenséget és érzéketlenséget, másfelől ad hoc és hektikus, sőt hisztérikus válaszokat vált ki a kirobbanó krízisre. Aligha találhatnánk szemléltetőbb példát erre, mint a „hitelbuborék” intézményes felpumpálása, majd a kipukkadás utáni túlreagálás ingamozgása. A válságra adott közvetlenül praktikus, vagy annak látszó válaszadás (melyek *remélt* hatását azután a következmények vagy visszaigazolják, vagy tévesnek mutatják) maga is *helyzetet* teremt: nincs idő a hosszas elmélkedésre és – szerencsés esetben – a válasz sikeressége mintha igazolná is az időigényes elemzés mellőzését. Kézenfekvőnek látszik tehát ahhoz a közhelyhez folyamodni, miszerint az elmélet válsága – tetszés szerinti sorrendben – éppen úgy következménye, mint a maga részéről előidézője is a válságnak. Ha ebben az egyszerű közhelyszerűségében lenne igaz az összefüggés, akkor ott és olyankor lenne pezsgő és ígéretes az elméleti élet, amikor és ahol általában is jól mennek a dolgok: bővül a gazdaság, javul a népegészség, elsimulóban vannak a szociális feszültségek. Elegendő azonban szétnéznünk a mai világban, és valamelyest visszatekintenünk a múltba ahhoz, hogy belássuk: a társadalom általános prosperitása éppen úgy nem feltétele ugyanezen társadalom elméleti önismerete fellendülésének, mint ahogy mély válságidőszakokban is jelentős elméleti újítások, sőt radikális paradigma-váltások történtek. Tanulságos lehet ebből a szempontból annak felidézése, hogy – a 20. század közepe táján – a gazdasági társadalomelmélet egy elméleti válságperiódusban úgy „adta át a helyét” a szociológiai társadalomelméletnek, hogy nem kapcsolódott össze elméleten kívüli válságokkal.

Ilyenképpen még az a Luhmann-féle „ko-evolúció” tézis sem áll valamelyest is megbízhatónak tekinthető alapokon, mely szerint *párhuzamosság* fedezhető fel a társadalom-szemantika alakulása és a társadalomstruktúra változásai között. És mégsem mondhatjuk, hogy nincs összefüggés a társadalom állapota és az elmélet között, de a kapcsolat az eddig említettekhez képest más síkon keresendő. Vanak időszakok (ilyen a társadalomelmélet paradigma-váltását megelőző helyzet), amikor a társadalom elméleti-tudományos elemzője joggal érzi úgy, hogy zsákutcába jutott: azok a fogalmak, tézisek, módszerek, amelyekkel eddig boldogult, most csődöt mondanak; kimerültek, vagy kimerülőben vannak az

elméleti-tudományos tradíció lehetőségei. Filozófiaként a posztmodern világosan beszél a társadalom-elemzés imént említett újabb keletű kilátástalanságáról. A szociológiai társadalomelméletre nézve a nyolcvanas évek elején Luhmann indokoltan tekinti, hogy hasonló élességgel fogalmazzon. Így ír: a kiterjedt empirikus kutatások eredményessége immár nem párosul a szociológiának, mint társadalom-tudományi szakdiszciplínának *az egységét megalapozó elmélet* kidolgozásával. Ennek következménye nem csupán az elméleti orientáció elvesztése, hanem – mint írja – a rezignáció, mely immár odáig terjed, hogy el is halt az átfogó elméleti megalapozás szociológián belüli igénye.

A szociológia elméleti és módszertani válsága és az ebből eredő rezignáció azonban – még ha Luhmann explicit módon ezzel ellentétesen is fogalmaz – nem a szociológiai szakdiszciplína belügye. Legalábbis a huszadik század második felében a szociológiai szemléletmód és módszer nem csupán benyomult más társadalomtudományi szakdiszciplínákba, de jelentős hatást gyakorolt a tudomány világán kívül is, így az irodalom és a művészet területén, innovatív energiák forrásaként új szemléleti módokat, kutatási irányokat és módszereket, valamint stílusirányokat ösztönözve. A szociológia számos alapfogalma bekerült a közélet, a közbeszéd és a közgondolkodás szótárába is. Mindezt figyelembe véve joggal beszélhetünk arról, hogy a legutóbbi fél évszázadban a társadalom önmagáról alkotott gondolkodásában és önmagához való szellemi viszonyában a szociológia meghatározó és orientáló szerepre tett szert. Ezt megelőzően viszont – a 18. században – a filozófiai társadalomelmélet adta át a helyét előbb a gazdasági társadalomelméletnek, majd ez utóbbit a huszadik században a szociológiai társadalomelmélet időszaka váltotta fel. Nem csupán az történt, hogy míg korábban a társadalomszerkezet és a társadalmi folyamatok dinamikáját gazdasági kategóriákban, addig most a szociális struktúra és a szocialitás fogalmaiban fejezik ki. Ezen túlmenően és ezzel együtt haladt előbb az egyik (a gazdaság), majd a másik (a szociológia) szakdiszciplína fogalmainak generalizálása, vagyis átfogó társadalomelméleti szintre transzformálása, s ezzel összefüggésben (a másik oldalon) történt meg a társadalom elméleti ábrázolásának, mint reáleméletnek a paradigmaticus változása. Úgy tűnik, az újabb elméleti válság mélységét és horderejét nem önmagában a szociológiaelméleti munkálkodás és újjító készség lanyhulása és ennek közvetlen kisugárzása jelzi, hanem az, hogy lezárulóban van, esetleg már le is zárult a szociológiai társadalomelmélet korszaka. A mostani válság jellemzője pedig az, hogy a társadalomelméleti paradigma-váltással összefüggő elméleti válság, valamint a vele együtt járó rezignáció és orientáció hiány időben *egybeesik* más, az elméleten kívüli – gazdasági, globalizációs, környezeti – válságokkal

A szociológiai társadalomelmélet korszakának lezárulásával együtt járó válságból és elméleti rezignációból, sőt nihilizmusból kivezető útkeresést – új paradigma kidolgozására irányuló törekvést – jelzi a megújító szándékú visszafordulás a filozófiai tradícióhoz, legkonzekvensebben talán John Rawls és Jürgen Habermas munkáiban. E hermeneutikai erőgyűjtésből persze nem a filozófiai társadalomelmélet valamiféle új alakja bontakozik ki, hanem (egymással vitázva) fokozatosan egy új paradigmának, a politikai társadalomelméletnek a körvonalait és generalizálható fogalmait dolgozzák ki. Ennek mintegy alternatívájaként jelentkezik továbbá a jöghoz kapcsolódó társadalomelméleti paradigmának – az

imént említetteknel egyelőre kevésbé határozott körvonalú – vázlata, például az amerikai Ronald Dworkin, a hazai terepen pedig Karácsony András és Bódi Máttyás munkáiban.

Velük – és az imént jelzett útkeresésekkel – szemben Luhmann egészen másként látja az elméleti válságból kivezető utat, és ennek járhatóvá tétele érdekében a szociológiaelmélet radikális átalakítását célzó új szociológiai paradigma kidolgozására irányuló, terjedelmében is jelentős életművet hozott létre. Az elméleti fordulat radikalizmusa és innovatív ereje abból fakad, hogy Luhmann a szociológia megújítását egyfelől a tudomány legújabb irányzatainak és ágainak, mindenekelőtt a kibernetikának, az általános rendszerelméletnek és az elméleti biológiának, másfelől a modern társadalom legújabb szféráinak és viszonyainak, kiváltképpen a kommunikációnak és a médiumnak a társadalomelméletbe inkorporálásával oldotta meg.

Luhmann kritikusai és méltatói legfőképpen azt teszik szóvá, hogy az imént említett alapokra épített elméleti konstrukció fogalmai nehezen értelmezhetők és maga a konstrukció túl bonyolult, a kifejtés pedig tekervényes, gyakorta alig követhető. Ezek a kritikák azonban nem tekinthetők alapos ellenvetéseknek Luhmann teljesítményével szemben és nem szolgáltatnak kritériumokat az elméleti program értékeléséhez. Maga Luhmann eszerint fogadta is az ellenvetéseket: javarészt félretolta és válasz nélkül hagyta őket. Az elméleti válságot, illetve a nagyszabású elméleti munka perspektíva-nyitó teljesítményét illetően viszont komolyabb jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy megalapozott kétségek merülnek fel magában az elméletalkotóban is. Kétségeiről vall Luhmann akkor, amikor annak ellenére, hogy a szociológia terepén mindenütt, különösképpen pedig a szociális rendszerek elemzésében eredeti, sőt meghökkentően új belátásokra jut, úgyszólván kivétel nélkül paradoxonokba fut ki a gondolatmenete. Legalábbis azokon a pontokon, ahol a társadalomelmélet általánosabb problémái és fogalmai, valamint a modern társadalom válságfeloldó perspektíváinak kérdései merülnek fel. Továbbmenve pedig nem csupán a kétség, hanem immár *a reménytelenség kifejezése maga a luhmanni elméleti konstrukció, amelyben az egyes ember nem része, hanem pszichikai rendszerként mindössze környezete a társadalomnak*, s ennek folytán esélye sincs arra, hogy befolyásolja vagy megváltoztassa az immár kizárólag önmaga szabályait követő társadalomrendszer működését.

Mindezek elegendő indítékot szolgáltatottak számunkra ahhoz, hogy az alábbi két tanulmányt ne úgy készítsük el, mint egy újabb általános értelmező magyarázatot a luhmanni fogalmakhoz, sem pedig mint valamiféle útmutatót Luhmann elméleti építményében. Ehelyett két, az elméleti konstrukciót és a fogalomrendszert próba elé állító témakört választottunk ki – az egyik *az erkölcsi*, a másik *az ökológiai* krízis – amelyekre nézve Luhmann, eredeti elméleti újtó szándékával szemben, eredményként nem az elmélet lehetőségét, hanem ellenkezőleg az elméleti rezignációt erősítette meg. Csak annyiban merülünk el a fogalmak értelmezésben, és lépünk be az elméleti konstrukcióba, amennyire ez elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy ne csupán a szociológiai társadalomelmélet státuszának helyreállítását szolgáló luhmanni kísérlet ellentmondásait mutathassuk be, hanem egyben alternatív elméleti álláspont – a politikai társadalomelmélet – lehetőségét is felmutassuk.

Szigetszentmiklós, 2008 végén

Az erkölcs társadalomelmélete (Luhmann posztumusz kötetéhez)

Csaknem napra pontosan tíz évvel a szerző halála után jelent meg Niklas Luhmann erkölcselméleti kötete. Detlef Horster, a szerkesztő, már a kötet cím* megválasztásával is jelezni szándékozik, hogy a könyv beleilleszkedik abba a sorozatba, amelyben Luhmann az egymástól elkülönülő (egymásnak környezetét alkotó) szociális rendszereket tárgyalta. Mindjárt jeleznünk kell, hogy ebből a szempontból a kötet cím megválasztása nem bizonyult igazán szerencsésnek: inkább dezorientáló, mintsem eligazító. Ugyanis a kötet nem egy Luhmann által kidolgozott, de szövegszerűen nem rögzített rendszerelméleti erkölcs-koncepció rekonstrukcióját adja, és nem egy – az idő hiányában félbemaradt – összefoglaló munka előzetes vázlataként felfogható néhány eredeti kézirat megszerkesztett változatát foglalja magában, mint például az André Kieserling által gondozott *Die Politik der Gesellschaft*** ugyancsak posztumusz kötet. A luhmanni hagyatékából ugyanis mindeddig nem kerültek elő ilyen jellegű előmunkálatokra utaló kéziratok. Ezek hiányában persze a szerkesztő nem is tehetett egyebet, minthogy Luhmann több mint harmincöt évet átfogó munkássága során megjelentetett erkölcselméleti tanulmányait gyűjtötte össze és tette újból közzé. Ezek a tanulmányok igen vegyesek: van közöttük elemző könyv-előszó, más szerzőkkel együtt kiadott tematikus kötetek számára készült önálló írás, tisztázó célzatú munka. Az már további kérdés, hogy a szerkesztőt mi készítette arra, hogy ne igazodjon a tanulmányok eredeti megjelenésének időbeli sorrendjéhez, hanem egy önmaga számára sem kellően átgondolt koncepciót követve alaposan felforgatta az írások első közzétételének időrendjét. A szerkesztői koncepció szándékolt értelmében a kötet Luhmann elméleti munkásságának azt a vonulatát követné nyomon, amelynek során Luhmann egyre határozottabb és világosabb választ ad arra a kérdésre, hogy az erkölcs milyen funkciót tölt be a társadalomban.¹ Csakhogy éppen az erkölcs problémája az, amelynek koncepcionális megközelítésében és kifejtésében a legkevésbé láthatunk előre haladó tisztázódást, vagy akár változást Luhmann elméleti fejlődése során. Még a *Soziale Systeme* (1984) sem bizonyul Luhmann erkölcs-felfogásában lényeges és igazán periodizációs határnak. Az erkölcsprobléma tisztázatlanságának sajátos állandósága és fennmaradása Luhmann változó rendszerelméleti munkásságában nyomos okokkal magyarázható. Jelesül az erkölcsnek az a Luhmann által is akceptált megkülönböztető jellegzetessége, hogy nem fogható fel elkülönülő, önálló (rész) rendszernek, így nem illeszthető be elméleti-logika ellentmondás nélkül az autopoietikus rendszerelmélet egyre határozottabban megfogalmazott koncepciójába. Ráadásul az erkölcsi szféra nyitottsága függet-

* Niklas Luhmann: *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp 2008.

** Niklas Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*. (Hrsg: André Kieserling). Frankfurt/M. Suhrkamp 2000

¹ Horster, D: *Nachwort*. In: Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 375.

len attól, hogy a társadalmat, mint kommunikációs rendszert, a funkcionális részrendszerek összességéként, vagy önálló, önreferenciális rendszerek halmazaként fogjuk fel. Jól ismert, hogy a Luhmannal folytatott vitákban az erkölcs eme rendszerelméleti „rezisztenciája” erős érveknek ad alapot a kritikusok számára: főként Richard Münchnél és Otfried Höffnél találhatunk példát az erkölcs eme sajátosságának kiaknázására a szisztematikus kritikában², Werner Gephart pedig Luhmann jogelméletének kritikai elemzésében odáig megy, hogy a koncepció próbakövének tekinti az erkölcs-probléma megoldását.³ Érvéstechnikai szempontból Pokol Béla ezzel szintén megegyező logikát követ, amikor a professzionális rendszerek összetett struktúrájának fel-és elismerésére hivatkozva fogalmaz meg kritikai érveket Luhmann erkölcsre vonatkozó felfogásával szemben.⁴

Luhmann tizenkét erkölcselméleti írásának egy kötetbe foglalása mindazon által – a címválasztás problematikussága ellenére is – jelentős, továbbgondolásra inspiráló esemény. Szemléletesen mutatja be, hogy Luhmann munkássága során (minden bizonnyal részben a kritikák hatására is) ismételten kísérleteket tett (a kötetbe felvett első tanulmányt 1969-ben a legkésőbbit 1997-ben írta) az erkölcs szociológiai tárgyalása során felmerült nehézségek eloszlatására, így joggal feltételezzük, hogy a címben sejtetett összefoglaló mű elkészülte nem a szerző szándékának hiánya, hanem az elméleti problémák megoldatlansága miatt hiúsult meg.

Az összefoglaló erkölcselméleti munka elkészültének – vagy előkészítő vázlatainak – hiányát, valamint a tanulmányok egymást követő (nem időrendbe szedett) sorrendjének ebből eredő hézagait Detlef

² Vö.: Münch, R.: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*; Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*. Münchnek és Höffének Luhmannal szembeni érvelését részletesen tárgyaltuk egy korábbi munkánkban. Vö.: Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 65-111, 209-282.

³ Gephart, W.: *Gesellschaftstheorie und Recht*, 97-126.

⁴ Pokol B.: *Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*. Pokol Béla érvelésével szemben meg kell azonban jegyeznünk, hogy – a luhmanni elmélet értelmében – a professzionális rendszerek nem szociális rendszerek, hanem az organizációk funkcionális ekvivalenciái, ennyiben önreferenciájuk elve nem a szociális rendszerek bináris kód-logikáján alapul. Következésképpen a szociális rendszerek luhmanni felfogásának kritikája nem alapozható sem az organizációk, sem pedig a professzionális rendszerek luhmanni koncepciójára, vagy annak továbbgondolására. Az organizációk és a professzionális rendszerek valamelyest is bővebb kifejtés nélküli luhmanni meghatározásából (ráadásul a professzionális rendszerek esetében a „meghatározás” csupán egy rövid, a jogelméleti keretekbe illesztett megjegyzésre korlátozódik) annyi mégis kiderül, hogy nem a bináris kódok valamelyikének műveleti (operációs) zárása mentén alakulnak ki és nem ennek alapján növelik komplexitásukat. Az organizációk esetében ez a műveleti zártság a döntések egymás utánisága (a döntésekre alapozott döntések) alapján jön létre. Ez teszi lehetővé számukra, hogy a szociális rendszerekkel azok környezetével együtt kommunikáljanak. Általános elvként: Luhmann szerint nincs olyan szociális rendszer, amely az egységét organizációként, vagy professzióként nyerhetné el. Vö.: Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.t. Band II, 826-865; *Das Recht der Gesellschaft*, 330-331. Pokol szerint viszont a társadalmi alrendszerek strukturális elkülönüléseit le kell szűkíteni a professzionális intézményrendszerek szintjére (Pokol B.: *Szociológiaelmélet*, 103-104). Ez az álláspont azonban határozott eltérést jelent Luhmann kiinduló megfontolásától, ezért a luhmanni álláspont alapvető revízióját követeli meg, s nem illeszthető kiegészítésként a luhmanni felfogáshoz, illetve nem fogható fel a luhmanni elmélet továbbgondolásának eredményeként. Számunkra ezúttal annak van jelentősége, hogy a professzionális rendszerek strukturális összetettségére hivatkozó érvelés - Pokol Béla eljárásával ellentétben - nem vihető át a szociális rendszerként definiált erkölcsre legalábbis mindaddig, amíg előzetesen nem tisztáztak kellőképpen az organizációk, a professzionális rendszerek és a szociális rendszerek közötti kapcsolatok. Habár el kell ismerni: nehezíti a határozott állásfoglalást, hogy az organizációk elméleti tárgyalására Luhmann valóban viszonylag kevés, a professzionális rendszerekre pedig még kevesebb figyelmet fordított (a meghatározáshoz Parsonsnek egy 1949-ben megjelent tanulmányára hivatkozik), meglehet éppen azért, mert elkerülhetetlen lett volna számára az, amit Pokol Béla felvállal, nevezetesen az életvilág struktúráinak bevonása a rendszerelméletbe.

Horster tematikus utószóban igyekszik áthidalni. Vállalását azonban ezúttal is inkább kevesebb, mint több sikerrel teljesíti, mivel eleve szűken vonja meg elemzésének kereteit: a kötetbe felvett tanulmányokat nem a Luhmann által megfogalmazott problémák mentén gondolja tovább, hanem mindössze a tematikus – az erkölcs kérdését közvetlenül tárgyaló – szövegek rövid kompendiumát adja. Annak ellenére teszi ezt, hogy alkalmanként maga Luhmann is úgy látja, hogy az erkölcs problémája kivételes jelentőségű az általa kidolgozott rendszerelméleti koncepció szempontjából, olyannyira, hogy a „humanista tradícióval” való rendszerelméleti szakítás kritikus pontjaként kell kezelnie. Már önmagában ez az elméleti önreflexió is arra figyelmeztet, hogy Luhmann erkölcselméleti írásai közötti törések és megszakítottságok kitöltéséhez, illetve a luhmanni erkölcselmélet rekonstrukciójához legalább két, a tematikus szövegeken túlmenő teljesítményt kell(ene) Horsternek figyelembe vennie és bevonnia az elemzésbe, illetve legalábbis néhány további kiegészítő szövegrészt kellene felvennie a kötetbe. Ez utóbbiakat illetően: egyrészt azokból a szisztematikus munkákból kellene kiemelni kapcsolódó részeket, amelyek közvetlenül ugyan nem tekinthetők az erkölcselmélet kifejtésének kísérleteként, de közelről érintik az erkölcs problémáját. Tehát tágabb körben kell(ene) az erkölcselmélet szempontjából releváns írásokat felkutatni. Másrészt, az értelmező-összefoglaló tanulmányban legalább fel kellene tenni a kérdést: *miért* nem volt lehetséges Luhmann számára egy szisztematikus erkölcselméleti kifejtés. Kétségtelen, ez utóbbi a nehezebb kérdés, mert túl van, vagy legalábbis túlvezet a luhmanni elméleti horizonton, már eleve azon oknál fogva is, hogy Luhmann elméleti rendszere valójában nem ismer „miért” jellegű kérdéseket.

Ha tehát mélyebb bepillantást akarunk nyerni Luhmann elméleti műhelyébe, és nem csupán összefoglalót akarunk készíteni a luhmanni rendszerelméletnek az erkölcs kérdését érintő alaptéziseiről, fogalmairól, vagyis nem csak outputjai felől mérjük fel jelentőségét, hanem perspektíváit is fel akarjuk tárni, akkor azokra a problémákra kell a figyelmünket irányítani, amelyek részt nyitnak annak megértéséhez, hogy milyen alapokra épült ez a műhely és honnan merített működéséhez folyamatosan energiát. A Detlef Horster által üresen hagyott elméleti problémák elemzését több lépésben kell elvégezni: először a luhmanni neodarwinista fejlődéselmélettel összefüggésben (I). Ezt követően az erkölcs és az etika közötti fogalmi differenciálás új felfogását kell egy kissé részletesebben bemutatnunk (II). Csak ezután térhetünk át annak megtárgyalására, hogy Luhmann felfogása szerint az erkölcsprobléma milyen szerepet tölt be az elméleti tradíció – a „humanista tradíció” – kritikájában, illetve e tradíció elvetésében (III), majd a Luhmann által elméletlettörténeti jelentőségű fordulatként értékelt módszertani elvét, a relacionalizálást tárgyaljuk, és röviden érintjük az elv elméleti hozadékait (IV). Végül megvizsgáljuk a relacionalizálási elv további alkalmazási lehetőségeit, és ennek következményeit Luhmann erkölcselméleti koncepciójára (V).

I.

Evolúció és erkölcs

1. Az erkölcs és az erkölccsel összefüggő társadalmi, szociális folyamatok, valamint az ezekhez kapcsolódó szellemi teljesítmények, „szemantikák” Luhmann általi elméleti leírását az evolúció – miként majd látjuk, nem kellően differenciált – fogalma foglalja általános keretbe.⁵ A definíció előzetes módszertani elvéhez, a későbbiekben még tárgyalandó relacionalizáláshoz következetesen igazodva, Luhmann az evolúciót két dimenzióban határozza meg. Egyfelől szükségesnek tekinti, hogy evolúció-elméleti szempontból a társadalmat definiálja. Eszerint a társadalom olyan, nem-triviális, történeti gépezet (Maschine), amely a variációnak, szelekciónak és re-stabilizálásnak a mindenkori történeti helyzetben lehetséges – a számára elérhető – módjait használja fel.⁶ Továbbá: a társadalomnak a kibernetikai és az önszerveződő biológiai szervezet modelljére erősen ráhangolt definíciójára támaszkodva, immár megfelelő alap kínálkozik Luhmann számára ahhoz, hogy az evolúció általános elméletéből nehézségek nélkül lépjen át a társadalmi fejlődés meghatározására.⁷ Először, mintegy az evolúció korábbi fogalmával szembeni koncepcionális különbség érzékeltetésére negatív oldalról közelítve: az evolúció nem oksági összefüggés, sőt valójában egyáltalán nem összefüggés, hanem művelet, operáció, továbbá nem lineáris, hanem cirkuláris jellegű, habár a múltat és jövőt csatolja össze. Majd összefoglaló pozitív megfogalmazásban: „Ha elfogadjuk, hogy az evolúció úgy történik, ahogy történik, mégpedig oly módon, hogy a múlt és a jövő csatolása (Kopplung) a variáció/szelekció/re-stabilizálás formájában a véletlen érvényesül, akkor kiderül, hogy a rendszer operatív emlékezete pontosan a múlt és a jövő csatolásával foglalkozik, mégpedig oly módon, hogy ezt az időhorizontot ismételtelen meg kell különböztetnie. Ez a megkülönböztetés a feltétele annak, hogy a rendszer képes legyen további csatolásra. A fejlődésnek nincs kezdete. A jövő [pedig] a fejlődés szempontjából meghatározatlan és előre nem látható. Ámde (a rendszer-)emlékezet a jövőt illetően a lehetséges oszcillációk terepét nyújtja, és ezzel a rendszer operációit függésbe hozhatja a megkülönböztetésektől, amelyeket fel tud használni

⁵ Luhmann evolúcióelméleti felfogásáról alapos elemzést ad Uwe Schimank. Itthon elsőként Karácsony András, legújabban pedig Brunzel Balázs nyújt betekintést ugyanerről. Meg kell jegyeznünk, hogy Luhmann koncepcióját kritikai igényrel közelítő vizsgálódások sem tesznek utalást a fogalom további differenciálásának szükségességére, ezen belül az evolúció általános elmélete és a társadalmi fejlődés közötti fogalmi megkülönböztetésre. Vö.: Schimank, U: *Evolution. Bemerkungen zu einer Theorie von Niklas Luhmann*. In: Giegel, H.J.–Schimank, U. (szerk.): *Beobachter der Moderne*. 117-153; Karácsony A: *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In: Karácsony A: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*, 154-200. Brunzel B.: *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése, és az elmélet politikatudományos és politikafilozófiai vonatkozásai*. Kézirat, 87-97.

⁶ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I., 572. A legegyszerűbb meghatározás szerint a nem-triviális gép (melyet az élő organizmusra értelmezhetően tovább fejlesztett Turing-gépnek tekinthetünk), olyan logikai berendezés, amely egyik állapotból a másikba, szimbólumok felhasználásával meghatározott program alapján az egyidejűleg több alternatíva közötti szelekció révén lép át. Vö.: D. Barker-Plummer: *Turing Machines*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition). Továbbá: Foerster, H. v.: *Biological Computers*, in: *Bioastronautics*, 333-360.

⁷ Ennek alapján Luhmann a saját koncepcióját a neodarwinista fejlődéselmélet és az autopoietikus rendszerelmélet összekapcsolása alapján álló koncepció kifejtéseként jellemzi. Vö.: Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 454-455.

arra, hogy az egyik oldalt kijelölje, és ez által a másik oldalt elvesse. Ezzel egyúttal megadja, hogy melyek azok a határok, amelyeket át tud lépni”.⁸ Az evolúció általános elmélete nem irányul a történelem menetének faktorális (okozati láncolatok szerinti) értelmezésére, így nem célja annak elemzése sem, hogy például a modern társadalom kialakulásában milyen szerepet játszott a vallás, a gazdaság a politikai állam létrejötte, vagy akár a jog.⁹

Luhmann erre az elméleti álláspontra építi Durkheimmel szembeni koncepcionális kritikai megjegyzéseit a most megjelent kötet (*Die Moral der Gesellschaft*) első tanulmányában (*Arbeitsteilung und Moral*). Luhmann úgy látja, hogy Durkheim megáll a munkamegosztásnál és nem lép tovább a differenciálódás történelmi folyamatának mélyebb vizsgálatához. Mivel abból indul ki, hogy a társadalom sui generis realitás, vagyis önálló szféra, lehetetlenné válik Durkheim számára, hogy a változatok mechanizmusait tekintse elméleti bázisnak. Erre csak akkor lenne módja, ha figyelembe venné, hogy a variáció mechanizmusok tézise – a szociológiai Darwin-recepcióhoz kapcsolódva, mint neodarwinista fejlődélmélet – az individuumot tekinti elméleti kiindulási pontnak.¹⁰ Durkheim elméletének hatástörténetét tekintve a munkamegosztás és az erkölcs kohéziós szerepének ezzel párhuzamos tézise határozottan *megnehezítette, illetve hátráltatta* az önreferenciális folyamatra épített evolúcióelmélet kidolgozását.¹¹ Durkheim ugyanis eléggé hatásosan érvelt amellet, hogy a demográfiai növekedés, a kommunikáció sűrűsödése korrelációban áll a munka megosztásával, és határozottan elzárkózott attól, hogy magát a fejlődést, mint növekvő differenciálódást fogja fel.¹² Röviden: a történelmi fejlődés Durkheim elméletében kauzális és lineáris, ezzel szemben Luhmann felfogása szerint a fejlődés operacionális és cirkuláris.

2. Kétségtelen, hogy a társadalom fejlődés eredménye. De – állítja Luhmann – a jelenkori (értsd: Luhmann előtti) fejlődélmélet nem ad kielégítő magyarázatot a fejlődés mibenlétére. Egy kielégítő és munkaképes fejlődélmélet alapjaként „javasolja”, hogy „az evolúció különböző komponenseit és a társadalmi rendszerek autopoieszisének különböző komponenseit a következők szerint kapcsoljuk össze:

(i) Variáción a rendszer *elmeinek* variációit értjük, ezúttal értelemszerűen kommunikációs variációkat. A variáció úgy tekintendő, mint az elemeknek a rendszer által előidézett szabálytalan (abweichenden) reprodukciója, vagyis váratlan, meglepő kommunikáció.

(ii) A szelekció a rendszer struktúráját érinti, a mi esetünkben a kommunikáció által szabályozott elvárásokat. Az elvárások a váratlan kommunikációból olyan értelem-összefüggéseket választanak ki, amelyek a struktúra felépítése szempontjából értékelhetőek, ismételt alkalmazásra megfelelőek, a további elvárásokra alakító módon és kondenzáló erővel hatnak; elvetik, [átengedik a feledésnek – B.I.]

⁸ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I., 593-594.

⁹ Luhmann, N: i.m. 569-570.

¹⁰ Luhmann, N: *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: *Die Moral der Gesellschaft*, 11, 19.

¹¹ Durkheim elmélete „az erkölcsöt közvetlenül szolidaritásként konceptualizálja”. Luhmann, i.m. 12.

¹² Luhmann, N: i.m. 1920.

azokat a módosulásokat, amelyek nem jöhetnek számításba struktúraként, vagyis nem tűnnek iránymutatóknak a további kommunikáció számára.

(iii). A re-stabilizálás a fejlődő rendszer állapotára vonatkozik a további pozitív vagy negatív szelekció szempontjából. Ebben a tekintetben közvetlenül a társadalomrendszer és környezete közötti viszonyról van szó”.¹³

Habár Luhmann szerint az elemek, a struktúra és a reprodukció-összefüggéseinek egysége az autopoietikus rendszer és működésének elengedhetetlen komponenseit foglalja magában, kérdések merülhetnek fel a neodarwinista fejlődésemélet és az autopoieszisz összekapcsolása sikerességének teljességét illetően. E kérdés az erkölcs elemzésére vonatkoztatva legalább két kritikus ponton konkretizálható. *Először*, kérdéses, hogy a variációt illetően vajon a definíció nem nyit-e túlzottan tág teret a véletlennek? Luhmann – elemzőivel ellentétben¹⁴ – nem riad vissza a határozott megfogalmazástól: el kell ismerni, hogy az általános evolúció elmélet számára a véletlen valóban úgy értendő, mintha az elmélet a nem-tudás posztulátumára alapozna. Azonban a véletlen a fejlődésben nem a szükségszerűség ellentéte, hanem a rendszer és a környezete közötti sajátos összefüggés, melyet a rendszer a szinkronizáció céljából alakít ki.¹⁵ A cirkuláris reprodukció menetétől való véletlen elhajlás és eltérés a fejlődés forrása, ámde magára a véletlen eltérésre az evolúcióelmélet nem ad magyarázatot, és nem is kell rá magyarázatot keresnie. Következésképpen a véletlen elemét be kell vonni a fejlődésbe: „a társadalmi fejlődés elmélete nem lehet olyan elmélet, amely a történelem menetének vagy akár valamely eseményének kauzális magyarázatot kíván adni”.¹⁶ Ezzel összefüggésben feltehető *második* kérdés, hogy vajon az iménti kiinduló megfontolások és előzetes elméleti döntések alkalmasak-e arra, hogy ezekkel nem összeegyeztethető kiegészítő fogalmak és tézisek nélkül Luhmann a társadalomtörténeti korszakváltásoknak – így mindenképp előtt a modernség európai kialakulásának – elméletileg megalapozott leírását adja? Másképpen fogalmazva: a felvett kiinduló pontok alapján vajon megvalósítható-e Luhmann célkitűzése, vagyis az, hogy a differenciálódás két történeti formája (stratifikációs és funkcionális differenciálódás) közötti átmenetet pusztán leíró fogalmakban ábrázolja? Ennek megvalósítására Luhmann a történelmi folyamatból a társadalomstruktúra és a szemantika összefüggését metszi ki és ko-variációjuk kérdésévé transzformálja át.

3. A társadalmi fejlődés új, a variáció, a szelekció és a re-stabilizálás, valamint az autopoieszisz elvére épített elmélete a fejlődés nem-forradalmi (mondhatjuk: a forradalom-konceptiókkal szembenálló, ambíciója szerint azoknak alternatívájaként fellépő) elmélete, mely értelemszerűen nem csupán a tör-

¹³ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I. 454.

¹⁴ Luhmann koncepciójával egyetértő vagy rokonszenvező elemzők – érzékelve, hogy az elméletalkotó itt inga-tag terepre lép – feltűnő egyetértésben kerülnek meg a véletlen szerepének alaposabb vizsgálatát Luhmann neodarwinista fejlődéseméletében. Példaként vö.: Willke, H: *Atopia*, legújabban Brunczel, B.: im.: 87-97.

¹⁵ Luhmann, N: i.m. 448-449.

¹⁶ Luhmann, N: i.m. 570.

téneti múlt értelmezése, hanem a jövő perspektívájának az elmélete is. A múltra vonatkozóan szemben áll a felvilágosodás forradalmi tradíciójával, a jövőt tekintve pedig éppenséggel alternatívája annak: szociológiai felvilágosodás, illetve felvilágosítás. Mivel pedig az evolúció általános elmélete és a történelmi fejlődés közötti feszültség, illetve általában a történelmi átmenetek problémája legkiélezettebb formában a modern kapitalizmus kibontakozásának idején, a feudális európai középkor végén jelenik meg, Luhmann itt látja lehetőségét annak, hogy példaszerűen bemutassa a fejlődés új, szociológiai felfogását. Luhmann – eltérően Durkheim tézisével, mely az erkölcs formaváltozását emeli ki (mechanikus és organikus szolidaritás) – a differenciálódás formaváltozását (szegmentáris, stratifikációs és funkcionális differenciálódás) tekinti történelmi fordulópontoknak. Evolúcióelméleti felfogásának megfelelően Luhmann e formaváltás legutóbbi időszakához, a stratifikációs differenciálódásnak a funkcionális differenciálódáshoz vezető 16. és a 17. századi változásait, és magát a funkcionális differenciálódást jellemző sajátos mechanizmusok kialakulását fejlődésnek látja, és a tényező-elméletekkel (így értelemszerűen Max Weber többtényezős elméletével is) szemben, az átmenetet ezúttal is a variáció-szelekció és restabilizálás műveleteiben, ámde ezúttal konkrét történelmi formájukban értelmezi. Ezen belül interpretálja az erkölcs funkciójának megváltozását is. Luhmann az evolúció általános elmélete és a társadalmi fejlődés elmélete közötti kapcsolatnak az erkölcs problémáját magában foglaló feszültségét most úgy oldja fel, hogy a variáció-szelekció és re-stabilizálás műveleteit a stratifikációs társadalomstruktúra és a korszak szemantikája kettőségébe írja át. Az oksági összefüggést és a kölcsönhatásokat a szemantika és a társadalomstruktúra közötti korreláció és ko-variáció tézisével váltja fel. E tézis magában foglalja azt is, hogy a szemantikai variáció véletlenszerűségét határok közé lehet és kell szorítani: „az eszmei javak ama társadalomhoz való viszonyukban, amely e javakat hasznosítja nem tetszőlegesen variábilisak. A kérdés az, hogy a társadalom struktúrája milyen módon szorítja korlátok közé a tetszőlegességet”.¹⁷ A modernség kezdeteiről szólva, Luhmann – kapcsolódva a vonatkozó történelmi felfogásokhoz – a modern európai társadalom kialakuláshoz vezető fejlődés kritikus szakaszának két évszázad (16. és 17. század) átmeneti korszakát tekinti, ámde az elméleti tradíciótól koncepcionálisan eltérő módon interpretálja. „Az eddig uralkodó felfogással szemben (nevezetesen a tudományos fejlődés standard elméletével ellentétben) abból indulunk ki, hogy a fejlődés endogén feltételei közül kevésbé a szelekció-, mint inkább (habár soha nem kizárólagosan) a variáció-mechanizmusra kell támaszkodni. [Mert] a szemantikának a variáció külső ösztönzőire igen sokáig kell várnia, ha nem képes azt önmagától kiváltani”.¹⁸ Az elemzett korszakra vonatkozóan ez azt jelenti, hogy az átmenet a stratifikációs differenciálódásról a funkcionális differenciálódásra a szemantikai tradíció és a szociális (társadalmi) struktúra egymással párhuzamos variációi (ko-variáció) jegyében zajlik. Ámde az átrendeződés a szemantika változásában követhető nyomon a legkiélezettebb formájában, tekintve, hogy a szemantika a diszkontinuitás mindkét oldalát, a múltat és a jövőt kiélezetten, vagyis mindkét oldalt „eltúlozva” mutatja be. A szemantika ebben az értelmezésben latens lehetősé-

¹⁷ Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik I.*, 17.

¹⁸ Luhmann, N: i.m. 46-47.

gekre utal: a benne kifejeződő lehetőség tehát nem meghatározatlan, hanem szituatív megható, ámde *nem aktualizálható* alternatívaként jelenik meg.

4. Luhmann hasonlata szerint a szemantika szeizmográfként jelzi, de nem kiváltja a társadalomstruktúra rengéseit. Jelesül a modernséget megelőző kétszáz évben: a „privatus est inordinatus” állapotának folyamatos megingását. Az átmenet-szemantikának ebben az időszakában egymással párhuzamos folyamatokra nyílik rálátás: egyrészt a történelmi változatosságra, másrészt a tényleges életvitel szempontjából meghatározó kiinduló felfogásokra (Wissen) amelyek nélkül az aktuális egyéni élet bizonytalanná válik.¹⁹ Két évszázad írásaiból (irodalmi alkotások, dokumentumok, esszék), valamint kommentár-irodalmából Luhmann a társadalmi interakció átalakulását jelző szemantika változatait – melyek a felső rendeknek a funkció-vesztésével állnak korrelációban – több dimenzióban bontja ki. Kettős jellegénél fogva, e szemantika, elméletként tekintve, apokrif jellegű: nem társadalomelméletként jelenik meg, hanem az elmélet terrénumát átengedi a *societas civilis* korábbi koncepciójának, viszont attól egészen eltérő irányba tereli részfogalmait.²⁰

(a) Az önszeretet, a jól felfogott egyéni érdek és az önuralom szemantikái olyan önreferenciális logika megjelenését mutatják, amely szemben áll a felső osztályoknak a társadalom-egész iránti elhivatottságának szemantikájában rejlő logikával: a nyugalom, a hűség, a veszélyekkel szembeni védelem nyújtásának tradíciójával. Az önszeretet továbbá ellentmondásban áll azzal a (keresztény-teológiai) szemantikával, amely az embert az eredendő bűn okán rossznak tekinti, és blokkolja, de legalábbis gyengíti kiteljesedését. Jean Blondel-t idézve: Európa az önszeretetet elvvé emelte, *miáltal* minden más kultúrájánál dinamikusabbá válhatott.²¹

(b) A felső rendek interakciójában nem csak az egyéni magtartás – korábban már kialakult – affektuális szabályozása folytatódik, hanem megjelenik az önuralom, a választékosság, az udvariasság igényének szemantikája. A rendek interakciójához kapcsolódó szemantikában a 17. század folyamán mindinkább a teljesítmény kifejezései lépnek a minőség helyébe, „majd a 1700 körül a teljesítmény helyébe lép a reciprocitás, mégpedig a kettős kontingencia, a kölcsönös magatartási elvárások és a szociális önrelacionalizálás értelmében.”²²

¹⁹ Luhmann, N: i.m. 9. A szemantika kifejezést maga Luhmann nem tartja „minden szempontból szerencsésnek” mert nem a jel és a jelölt közötti referenciát, hanem – Koselleck történelmi-politikai szemantika fogalmához igazodva - valamely történelmi korszak szellemi teljesítményeinek nyelvi-tartalmi megnyilvánulásait érti alatta. „Amikor a továbbiakban ’gondozott szemantikáról’ (gepflegte Semantik) és az ’eszmék fejlődéséről’ lesz szó, akkor mindig az ember fejében individualizált realitást értek [de] nem a régi szenzualista pszichológia értelmében, hanem önmagát ingerlő kritikai tömegnek (Masse) tekintem, amelynek elemei csak annyiban vehetők figyelembe, amennyiben más elemeket átfognak”. Vö.: Luhmann, i.m. 18. 19, 13n.

²⁰ Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* II., 22.

²¹ Uo.

²² Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 150.

(c) Az átmenet-szemantika további jellegzetessége az involúció²³ fogalmának megjelenése, és az evolúció belefoglalása a fogalomba. Az evolúciós átalakulásra adott involutív válasz valószínűségi jellegű, ámde az újítások eliminálását, valamint a valószínű rendszer-kimenet destrukcióját célozza meg. Közvetve tehát új társadalmi lehetőségekre utal, ámde nem szabályként, hanem kivételként közelítve e lehetőséghez.²⁴

(d) Némiképpen áttörve az oksági magyarázat kategorikus elutasításának módszertani elvét, Luhmann az átmeneti szemantika változásának kiinduló pontjaként jellemzi az udvari élet és az ezzel összefüggő udvari irodalom felemelkedését, mely utóbbiból a felsőbb rendek viselkedésének kommunikatív szabályozását emeli ki. Eszerint „olyan [kommunikatív] témák kerülnek előtérbe, mint hízelgés, a szükség és a gyengeség elrejtése, a titkolózás, vagy éppen a titok felfedése, a rágalmozás, általában az óvatosság és mértéktartó beszéd, a figyelem felkeltésének és fenntartásának feltételei, a helytelenítés elkerülése és a következményekre tekintettel tanúsított óvatosság a dicséret kifejezésében, visszafogottság a tréfálkozásban”. A kommunikáció változása és komplexszé válása a 17. század végén az erkölcsi érdeklődés irányát külsőből, belsővé fordítja át.²⁵

(e) A két évszázad során lezajlott fejlődés „szemantikai fordulópontját”, melyet „nem önmagában, hanem abban a *katalizátori* funkciójában kell felfogni, amelyet a korábbiakkal szembenálló új elmélet kialakításában játszik”, Luhmann abban foglalja össze, hogy a fordulat az önreferencia gondolati megragadását teszi lehetővé. Az önreferencia gondolati – majd mindinkább világos elméleti – megragadása következtében pedig a fejlődés szempontjából ugyancsak fordulatszerű változás történik: radikálisan átalakul a hármas reláció-séma. Egyrészt megváltozik az embernek az istenhez, másrészt az egyik embernek a másik emberhez és végül az embernek önmagához való viszonya.²⁶

A 16. és a 17. századi szemantikai konfigurációkat keresztül-kasul normatív és erkölcsi vonatkozású elemek (magatartási formák, személyes kvalitások helyeslése vagy elutasítása) szövik át. A modernség álláspontjából elemző Luhmann e szemantikai tradíció dinamikáját követi nyomon. Mégis, a *Gesellschaftsstruktur und Semantik* három kötetének záró tanulmányában (a most megjelent *Die Moral der Gesellschaft*-ba is felvett rendszerezett elemzésben) foszladozni kezd az a korábbi szemantikai kötetekben egyértelműen útba igazító fonál, amelynek mentén Luhmann végigvezeti az olvasót a *társadalomstruktúra átrendeződése szempontjából* jelentéssel bíró konfigurációkat létrehozó szemantikai tradícióban. A fejlődés eredeti luhmanni koncepciója most összetettebbé válik, mégpedig az által, hogy legalább három, további tisztázó elemzést igénylő irányba ágazik el. Az első a szemantikai tradíció és a struktúra differenciálódás nem ko-variáció jellegű kapcsolatait érinti (így az etikai univerza-

²³ Luhmann az involúció fogalmát a 19. század végi (Albert Schäffe, *Bau und Leben des sozialen Körpers* c. művére hivatkozik) meghatározásának Kroeber és Geertz általi továbbértelmezéseként, mint az uniformitáson belüli variációt, a monotomián belüli virtuozitást, illetve céltalan virtuozitást fogja fel. Vö.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* I., 87, 32n.

²⁴ Luhmann, N: i.m. 88.

²⁵ Luhmann, N: i.m. 98.

²⁶ Luhmann, N: i.m. 140-141.

lizmus, mint közvetlen válasz a tradicionális struktúrák felbomlására, vagy a kondicionálás – Konditionierung – összefüggései). A második a kis (illetve esetenként: egyszerű) és lokális társadalmak helye, szerepe és alakulása a történeti fejlődésben (udvar, kolostor, család). A harmadik elágazás az elméletet általában érinti: a reflexió és a „szuperelmélet” meghatározását, státuszát a szemantikai tradícióban, valamint mindkettő viszonyát a társadalomstruktúrához. Az elágazó, foszladozó elméleti logika azzal függ össze, hogy Luhmann szerint a társadalomstruktúra és az erkölcsi (illetve etikai) szemantika kapcsolódása (ezúttal: nem csupán ko-variációja) a már korábbról ismert evolúciós változásoknak van ugyan alávetve „függetlenül attól, hogy az értékelés racionális, helyes, vagy erkölcsileg jó,”²⁷ ámde az erkölcs elemzése sajátos problémákba ütközik. Speciálisan ez utóbbiakra nézve: egyrészt, az erkölcs tudományos (Luhmann értelmezésében: értékmentes-szociológiai) elemzése olyan tárgyra irányul, amely értékelő, és ennél fogva magát a tudományt is értékeli. Másrészt az erkölcs sajátos kettősségének (kódjának) és funkciójának (inklúzió) meghatározása révén. Végül tisztázandó módszertani problémát jelent, hogy Luhmann az értékmentes szociológiai vizsgálódás követelményeihez igazodva az erkölcsöt mindenféle alapelvtől, normától, értékeléstől függetlenül – tiszta empirikus-leíró és megfigyelői alapállásból – szándékozik megvizsgálni.²⁸

II.

Erkölcs és etika

1. Luhmann meghatározása szerint az erkölcs a kommunikáció sajátos módja, az etika pedig az erkölcs reflexió elmélete. A kifejlett erkölcs (eine voll entwickelte Moral) a szociális koordináció meglehetősen komplex mechanizmusa, nem pedig ésszerűen megalapozható szabályok alkalmazása.²⁹ Míg korábban (a szegmentáris és stratifikációs differencia mentén tagolódó társadalmakban) az erkölcs az integráció funkcióját látja el, s az átmeneti időszakban a science de mœurs – a vallási és a humanista emberkép követelményeivel szembekerülve – kettős kommunikációs formát vesz fel, addig a modern, funkcionális differenciálódás időszakában a társadalomnak le kell mondania az erkölcs integrációs funkciójáról. Egyúttal tudomásul kell vennie, hogy a kommunikatív gyakorlatban az erkölcs funkciója immár a tisztelet/megvetés kódjának kondicionálásává (feltételeinek meghatározójává) alakul át, illetve erre korlátozódik: az erkölcs a tisztelet/megvetés kód „bekapcsolásának” feltételeiről ad felvilágosítást. Ez egyben lehetőséget ad arra, hogy az erkölcs modern (szociológiai) tudománya az erkölcs té-

²⁷ Luhmann, N: *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III., 373-374. (Újranyomtatva, in: *Die Moral der Gesellschaft*, 270-347)

²⁸ Ez azonban nem jelenti azt, hogy tagadná univerzális etikák és erkölcsi elvek létezését, ámde „minden univerzalizmus feltételek alá vetett (kondicionierter) univerzalizmus, és ezért e feltételek felől (értékmentesen -BI.) megragadható”. i.m.: 369.

²⁹ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I., 245.

nyét erkölcsi és normákat kifejező kategóriák nélkül – egyfajta „magasabb szintű amoralitás” fogalomrendszerében – írja le.³⁰ Az erkölcsprobléma történeti-szemantikai változásának elemzésében Luhmann két, egyaránt fordulatot jelentő változást tekint kiemelkedő fontosságúnak, anélkül azonban, hogy közöttük összefüggést keresne. Az egyik az erkölcsöt és a társadalomstruktúrát érintő változás, nevezetesen az erkölcs integrációs funkciójának imént említett leépülése, mely a jó és rossz erkölcsi kettősségét kiüresíti, merthogy nem áll fenn konszenzus kritériumokra nézve. Ennek magyarázata abban keresendő, hogy a modern viszonyok kizárják az előzetes konszenzus megteremtését. A modernség polikontextuális világában a hagyományos értelemben vett erkölcsi kommunikáció sem az egyetértés jegyében zajlik. Ez azonban nem valamiféle negatívum, vagy degradáció. Ellentétben ama felfogással, miszerint az erkölcs az európai embernek a modernség oltárán hozott áldozata³¹ Luhmann az erkölcsi referencia individualizálódását tekinti a történeti-szemantikai változás meghatározó tendenciájának, ami ugyan a normatív elvekkel összekapcsolt hagyományos erkölcsfelfogást túlhaladottá teszi, de megnyitja az utat egy új erkölcsfelfogás előtt. Ennek megfelelően elemzésének másik vonala az erkölcsi kommunikáció érték-és normamentes szociológiai leírása (megfigyelése), melyet a maga részéről kétségkívül elmélettörténeti fordulatnak tekint, és az elmélet fejlődéseként fog fel. A nyitva hagyott kérdés az, hogy vajon van-e összefüggés vagy legalábbis ko-variáció a két folyamat – egyfelől tehát a funkcióvesztés, másrészt az elméleti fejlődés – fordulata között?

2. Az erkölcs funkciója azoknak a feltételeknek a megadása (Konditionierung), amelyek az „emberek” – akikre a megkülönböztetés nem egyes tulajdonságaik és megnyilvánulásaik alapján érvényes, hanem egész személyükre vonatkozik – tiszteletét és a megvetését váltják ki. De maga a tisztelet és a megvetés normatív tartalma nem tárgya a rendszerelméleti alapokon álló szociológiai elemzésnek. „Valamely szociális rendszer erkölce azoknak a feltételeknek, vagy körülményeknek a kialakítását jelenti, amelyek alapján a tisztelet és megvetés ügyében a rendszeren belüli döntések történnek. [Az] erkölcs fogalma nem *előfeltételez* konszenzust, habár természetesen az *elérhető* konszenzus mértéke az erkölcs funkció-képességének fontos momentuma. Az erkölcs olyan szimbolikus generalizáció, amely az ego/alter kettős kontingenciájának reflexív komplexitását a tisztelet kifejezéseire redukálja és e generalizáció révén (1) a *kondicionálás* számára területet biztosít, (2) a komplexitás rekonstrukciójának lehetőségét pedig a tisztelet/megvetés bináris sematizmusa alapján nyitja meg”.³² Röviden: Luhmann a pluralizmus csaknem minden elemző által megfigyelt tényét empirikus megállapításnak tekintve, ugyancsak empirikus tényként kezeli, hogy a pluralizmus kiteljesedésének mégis van egy határkijelölő módozata, amely a tisztelet és a megvetés kódja mentén (tehát valamiféle háttér-egységesség mentén) differenciál. Ez a differenciálás, mint erkölcsi kommunikáció definiálható. A jó/rossz, jó/gonosz meghatározásának lehetetlensége így nem jelenti az erkölcs szociológiai elemzésé-

³⁰ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 97, 259-260.

³¹ Vö.: Höffe, O: *Moral als Preis der Moderne*.

³² Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 319-320.

nek lehetetlenségét is. A szociológiai társadalomelmélet művelőjének feladata, hogy megvizsgálja, ténylegesen milyen feltételek között történik a tisztelet/megvetés megkülönböztetése, és nem feladata annak elemzése, hogy a tisztelet és megvetés megkülönböztetése milyen normákra és elvekre, vagy az érintett személy milyen kvalitásaira épül. A szociológiai társadalomelmélet művelője tehát egészen másként fogja fel feladatát, mint a „moralisták”³³, akik – mint például Höffe, Münch, Habermas, Rawls vagy Dworkin – azon fáradoznak, hogy meghatározzák azokat a normákat és elveket, vagy procedúrákat, amelyek alapján az egymással össze nem egyeztethető, plurális életmódok, életfeltételek és felfogások ellenére is egység, egyetértés, de legalábbis kiegyezés (konszenzus) jöhet létre a nézetek és életmódok pluralizmusának körülményei között. A szociológiai erkölcselmélet megelégszik annak rögzítésével, hogy a tisztelet/megvetés alapján erkölcsi megkülönböztetés történik.

Mármost az erkölcs norma-és princípiummentes szociológiai elmélete közvetlenül és alapjaiban érinti az etikai tradíciót. A filozófiai alapokon álló és az erkölcsi elveket imperatívuszok formájában megfogalmazó, cselekvési és magatartási parancsokat a társadalom és tagjai számára előíró etika helyét az erkölcs reflexiós elméleteként definiált etika foglalja el. Az etika új definícióját és funkciójának meghatározását éppenséggel nem megkönnyíti, hanem megnehezíti és sajátos bonyodalmak forrása az a körülmény, hogy az etikai tradíció (a rendszerelméleti differenciálódáshoz némiképpen hasonlóan) bináris sematizmus mentén tagol: jó és rossz, jó és gonosz, helyes és helytelen, erény és bűn kettőssége az etikai szféra alaphelyzete és az állásfoglalás kiinduló pontja. Ez nehézségeket okoz annak megértésében, hogy a szociológiai elmélet szempontjából az etika nem az erkölcs jó oldalával vállalt szolidaritás, hanem maga a megkülönböztetés. Ha az etikát nem tisztánánk meg következetesen a normatív kérdésfeltevésektől, akkor visszatérne a kérdés: mikor jó az, és mikor rossz, ha ezt a megkülönböztetést alkalmazzuk? E kérdés eldöntéséhez viszont először a megkülönböztetés megkülönböztetése szükséges.³⁴

3. Az erkölcsi kommunikáció – mondja Luhmann – a társadalomnak a tisztelet/megvetés bináris kódja szerinti leírása. *De nem értékelése!* Ámde maga a társadalom – Luhmann paradigmaticus elméleti álláspontja szerint – nem egyéb, mint kommunikáció. Következésképpen az erkölcsi kommunikáció úgy fogható fel, mint a társadalom önleírása, vagy meghatározott szempontú önmegfigyelése. Kérdés tehát, hogy miképpen lehetséges és miről is szól ekkor az etika, mint az erkölcs reflexiós elmélete? Mint utaltunk rá, az etikának értékelő, normatív, imperatív tradíciója és meghatározhatósága értelemszerűen elesik, hiszen a reflexiós elmélet sajátossága, hogy egyrészt önmagát is kötnie kell reflexiós alapjához. Ha tehát az alap nem normatív, akkor a reflexió sem lehet az. Ellenkező esetben a normatív elveket megfogalmazó hagyományos etika visszavezetné (re-entry) a normatívitást az alapjába, az erkölcsbe. Másrészt Luhmann az erkölcs etikai megalapozásának lehetőségét is elveti, nem csupán,

³³ Luhmann értelmezésében ez nem pejoratív szándékú minősítés, hanem egy elméleti program tárgyilagos megjelölése.

³⁴ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 266-267.

mert a megalapozás „kockázatos elméleti vállalkozás” (lehetséges-e egyáltalán kockázatmentes vállalkozás, tehetnénk hozzá, még ha elméleti is?), hanem főképpen, mert az önreferencia elve éppenséggel abban áll, hogy a fejlődésnek és a struktúrájának önmaga általi megalapozását tételezi. Mindebből most már az következik, hogy az etikának, mint az erkölcs reflexiók elméletének a reflexió egy sajátos formáját – vagy oldalát – kell kialakítania. Az etika tehát az erkölcs (reflexív) szuperelmélete, mely a.) tárgymeghatározó kritériumokat és b.) tárgy-konstitutív kritériumokat együttesen képes kezelni és a közöttük fellépő feszültségeket az önreferencia tézisének keretében egyfajta cirkuláris logikát követve – mintegy körkörös kontrollfolyamatban – oldja fel. „A[z erkölcsi] szuperelmélet a kontrollprobléma megoldásának új formáját kínálja. Úgy határozza meg a tárgyát, hogy őt magát a tárgy részeként lehessen felfogni”.³⁵ Az etika ekkor, mint az erkölcs modern (önreferenciális) elmélete határozható meg, mely eligazítást ad arra nézve, hogy milyen feltételek mellett indokolt az erkölcs tisztelet/megvetés, vagy a jó és rossz kódjának alkalmazása. Ezzel olyan funkciót lát el, amely mindeddig rejtve maradt az etikai elméletek előtt: mintegy megadja az erkölcsi kód ki-és bekapcsolásának feltételeit, olyképpen, hogy egy „harmadik értékhez” (külön instanciához) folyamodik. „Ez a harmadik érték az erkölcsöt a társadalomhoz kapcsolja, és mivel a hagyományos etika (a hagyományos etikának a társadalmi-szociális feltételektől elszakított purizmusáról van szó – B.I.) erre a kapcsolásra nem képes, ezt s feladatot a szociológiának (a szociológiai szempontú etikának - B.I.) kell átvállalnia”.³⁶ Ezzel az etika válaszut elé kerül: vagy vállalja a kettős funkciót (hogy tudniillik egyfelől az erkölcs szószólója legyen a társadalomban, pontosabban a szociális rendszerekkel kapcsolatban, másfelől pedig a társadalom speciális igényeit közvetítse az erkölcshez) vagy nem. Az új etika ezért paradox szellemi teljesítmény: amely egyrészt korlátozza az erkölcs alkalmazási területét, másrészt felvállalja, hogy „ova intsen bennünket az erkölctől”.³⁷ Az első esetben (korlátozás) a paradoxon belső, a második esetben (eltanácsolás az erkölctől) külső oldaláról van ugyan szó, de mindenképpen az erkölcs saját feleslegességének beláttatása a tartalma, habár a feleslegesség nem teljes körű és nem mindenre kiterjedő. Ebben a kettős funkciójában az etika kapcsolódik a szociológiai elmülethez, de szűkebb a problémaköre. Míg a szociológia társadalomelméleti igényeket támaszt önmagával szemben, addig az etika továbbra is az erkölcsi értékelés kódjának (tisztelet/megvetés, jó/rossz) működését figyeli meg. Önmaga tárgyára (az erkölcsre) vonatkozó paradox következtetése azonban kétségessé teszi perspektíváját. Ámde paradoxon nélkül nincs haladás – mondja Luhmann –, s a paradoxon a jelen esetben elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy vajon egyáltalán lehetséges-e olyan etika, amely figyelembe veszi a modern társadalmi viszonyokat (vagyis külső, azaz társadalomelméleti oldaláról tekintve megalapozható), és saját magát jónak minősíti (azaz belső oldalát tekintve) visszatér az erkölcsi elvek normatívitásának elismeréséhez. Jóllehet Luhmann erős kételyének ad hangot e perspektívával szemben, állásfoglalása mégsem e lehetőség egyértelmű kizárása.

³⁵ Luhmann, N: i.m. 59-60.

³⁶ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 186-187.

³⁷ Luhmann, N: *Látom azt, amit te nem látsz*, (szerk. Karácsony A.) 244-245.

4. Az erkölcs – az egymástól elkülönülő szociális rendszerekként definiálható – kommunikáció minden más formájától eltérő, sajátos módja. Különössége nem a bináris kód sematizmusa alapján határozható meg: a tisztelet/megvetés, vagy például a gazdasági rendszer fizetés/nem-fizetés, és a jog jogos/jogtalan bináris sematizmusa ugyanannak a logikának a mentén és ugyanannak az elvnek (az önreferencia elvének) megfelelően működik. Azonban az erkölcs bináris sematizmusa kevésbé merev, mint a szociális alrendszereké. Ennél is lényegesebb különbség pedig az, hogy „az erkölcs specifikus funkciója – az interakcióban játszott szerepéből eredően –, túlságosan is centrális jelentőségű ahhoz, hogy külön rendszerképződés (Sondersystembildung) és operatív technikák mechanizmusai révén elkülönülően differenciálható legyen, s ily módon – minként az más szociális rendszerek esetében történik – önálló szociális rendszerré szerveződhessen”.³⁸ Az önálló rendszerré szerveződés hiánya a funkcionális specifikáció korlátjaként működik, s ez kettős következményt von maga után. Egyrészt, az erkölcsi értékelés a társadalom valamennyi szociális rendszerére érvényesíthető: rendszerszerű elkülönülés hiányában az erkölcs szenzibilis, illetve nyitott marad a szociális rendszerek mindegyike, így például a gazdaság, a politika, a tudomány iránt. Ezzel összefüggésben másrészt, az erkölcs mintegy „cirkulál” a társadalom szociális rendszerei között, ezzel mégiscsak egyedülálló (jóllehet nem formális-specifikus) funkciót teljesít: a komplexitás redukciója révén egyszerre nyitja meg a szociális és az egyéni interpenetráció lehetőségét.³⁹ A nem közvetlen áthatásként, hanem egyfelől a bináris kódok *sematizmusa*, másfelől az erkölcsi megkülönböztetés (a jó és a rossz) *kritériumainak*, mint erkölcs-programnak az egymásra vonatkoztatása az erkölcs felől kiinduló olyan „külső interpenetráció”, amely nem töri át a szociális rendszerek önreferenciáját, mégis valamelyest lazít a rendszerek és környezetük közötti határmegvonás szigorúságán.

(a) A jog rendszere (mint szociális rendszer) és az erkölcs kölcsönös viszonyában egyrészt az a körülmény, hogy a jog a szemantikai tradícióban (kiemelten a természetjogi tradíció) maga is normarendszer, másrészt, hogy az erkölcs és a jog viszonya viták középpontjában állt, különös jelentőséget ad interpenetráció elemzésének.⁴⁰ Luhmann az erkölcs és a jog kapcsolatára nézve két elemzési irányt

³⁸ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 116-117.

³⁹ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 317. Megjegyzendő: a Luhmann és Münch közötti vita egyik ütköző pontja az interpenetráció fogalmára, funkciójára, mechanizmusára és működésére vonatkozó felfogásuk közötti koncepcionális különbség. Münch az erkölcs tisztelet/megvetés kódjának közvetlen kombinációját más szociális rendszerek – mindenek előtt a gazdaság (fizetés/nem fizetés) – kódjaival nem csupán lehetségesnek, hanem elengedhetetlennek tartja a modern társadalom kialakulásának és jelenkori dinamikájának megértéséhez. Továbbá a rendszerek közötti áthatást (interpenetráció) az egyes rendszereken (gazdaság, jog, politika) belüli, hierarchikusan elrendeződő struktúrákat eredményező egybefonódásként fogja fel, s ezzel szétfeszíti az önreferenciális szerveződés koncepciójának kereteit. Ezért ezt a koncepciót az interpenetráció erős téziseként interpretáljuk. Ezzel szemben Luhmann – kizárva a kódok kombinációjának lehetőségét – az interpenetráció „gyenge” tézisének fejt ki. (A két álláspont részletes tárgyalására vö: Balogh I. *Igazságosság és politika*, 65-136).

⁴⁰ A következőkben nagymértékben támaszkodom Karácsony Andrásnak Luhmann jogelméletéről szóló alapos munkájára, melybe bevonja a jog és az erkölcs viszonyának tárgyalását is. Vö.: Karácsony A: *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In: Jogfilozófia és társadalomelmélet, 154-200, (a jog és az erkölcs viszonyát illetően különösen: 173-177). Mivel azonban Karácsony Luhmann felfogását jogelmélet szempontjából elemzi, ezáltal viszont az erkölcs luhmanni tárgyalása a vizsgálódás témája, ezért néhány ponton kiegészítő szempontok

követ. Az egyik a jog és az erkölcs elválasztódásának a 16. századtól kezdődő és egészen a modern viszonyok stabilizálásáig tartó történeti folyamata. Ez nem más, mint az erkölcs integrációs funkciójának elvesztése és a jog stabilizáló funkciójának ezzel párhuzamos erősödése. Ami az erkölcs funkciójának történeti változását illeti, a meglehetősen szaggatott történeti rekonstrukcióból az erkölcs szubjektivizálódásának folyamata bontakozik ki. Ennek két fordulópontja közül az egyik a szegmentárisan differenciált társadalmak erkölcs általi integrációjából való átmenet az erények hierarchizálásához a rendi társadalmakban (stratifikációs differenciálódás) és ezzel együtt az integráció funkciójának „átengedése” a vallásnak. A másik fordulópont az erkölcs személyes belső üggyé válása a funkcionális differenciálódás mentén szerveződő modern társadalmakban.⁴¹ A jognak az erkölcs változásával egy időben, ámde éppen ellentétes irányban, az erkölcstől eltávolodóan futó történeti funkcióváltását Luhmann mint a jog objektivizálódásának folyamatát írja le a jog fölött gyakorolt „magán” szuverenitástól a stabilizálási funkcióként értelmezett joguralomig.⁴² Luhmann elemzésének másik iránya a plurális erkölcs és a normatív értelemben zárt jog közötti kapcsolat tisztázását szolgálja. Mivel normatív értelemben a jog zártnak tekinthető, védett az erkölcsi kommunikáció „nyugtalan hullámlása” ellenében, illetve kizárja az erkölcs közvetlen jogi érvényességét.⁴³ A jog normatív zárt-sága egyben egységének feltétele is, s ez az egység a jogi döntések konzisztenciájának garanciája. Ezzel szemben az erkölcs egyik legfőbb sajátossága, hogy szinte korlátlan regenerálódási képességre tesz szert az elemi interakció-szintre való visszacsatolása révén.⁴⁴ Az erkölcs „érintkezése” az interakció szintjével egyúttal sajátos „rákapcsolódási lehetőséget” teremt az interakcióktól már leválasztódott legkülönbözőbb szociális rendszerekre. Az interakció-háttérű rákapcsolódás egyben lehetővé teszi a jog folyamatos kritikáját. Luhmann a jog és az erkölcs kapcsolatának különös eseteként fogja fel azokat a „nehéz eseteket” (hard cases), amelyekben a döntés-kényszere akkor is fennáll, ha nincs a jogrendszeren belüli egyértelmű eligazítás a döntés számára. Habár nagyon kevés alkalommal fordul elő, mégis figyelemre méltó az a helyzet, amikor a bíróságnak „akkor is döntenie kell, ha nem tud dön-

figyelembe vétele is szükségesnek mutatkozik. Egyébként Richard Münch a jog és az erkölcs, valamint a gazdaság és az erkölcs közötti interpenetráció kapcsán bírálja legélesebben Luhmann felfogását. Vö: Münch, R: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*. Az interpenetráció különböző felfogásáról vö.: Balogh I: *Igazságosság és politika*, 65-136.

⁴¹ Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I., 72-161; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, II. 25-26; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 165-167, 120-122; *Rechtssoziologie*, 27-30; *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I. 241-249, II. 973-977; 1036-1045.

⁴² Mindemellett hangsúlyozni kell – ezt Luhmann is megteszi –, hogy habár párhuzamosan haladó folyamatokról van szó, a jog és az erkölcs ellentétes irányú fejlődésében nem áll fenn *közvetlen* meghatározottság vagy okozati összefüggés, sőt még szinkronitásról sem lehet beszélni. Ezt a igazolandó Luhmann - hivatkozva Berman jogtörténeti munkájára (Berman, H.J: *Recht und Revolution*) – megállapítja: a 11. század második felében „a jog esetében a take off [több] véletlen esemény, így a római Corpus Juris jogszövegeinek felfedezése, Anglia normann meghódítása, [és] nem utolsó sorban az egyházi reform” révén (melyet Berman egyenesen pápai forradalomnak nevez – B.I.) vált lehetővé. Luhmann, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 443-444; továbbá: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 11-148; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 974- 976.

⁴³ Luhmann, N: *Das Recht der Gesellschaft*,. 78-79. A részletesebb elemzéshez – beleértve a kommentár-és kritikai irodalom figyelembe vételét is – vö.: Karácsony A.: i.m. 174-175.

⁴⁴ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 96. 109.

ni”.⁴⁵ Ebben a kivételes esetben az erkölcs a jogi döntést megalapozó funkcióra tesz szert. A döntés-kényszer – vagyis az erkölcsi, vagy egyéb, jogon kívüli elemek bevonása a jogi döntésbe – azonban (ha rendszerré válik) súlyos következményeket von maga után: a jogrendszer különböző elemei határainak (jogalkotás, jogalkalmazás, a mérlegelési szféra) cseppfolyósodására vezet.⁴⁶

(b) A modern társadalom – Luhmann értelmezésében az önreferenciális szociális rendszerekre tagoló-dó, vagy inkább e rendszerek szinkron műveleteiből álló kommunikációk összessége – egyfelől fejlődési folyamat eredménye, másfelől viszont kockázatokat felszínre hozó berendezkedés. Az önreferenciális-cirkuláris logika itt új keletű nehézségek elé kerül, melyeket összefoglalóan így fogalmazhatunk meg: vajon átláthatók, feldolgozhatók és megoldhatók-e azok a problémák – amelyek a szociális rendszerek önreferenciális működése következtében álltak elő – ugyanazon a logika alapján, mint amelynek alapján létrejöttek. Luhmann is felfigyel arra, hogy ezekre az új keletű problémákra – főként, amelyek új *kockázatokként*, továbbá ökológiai *veszélyeztetettségként* és *emberjogi sérelmekként* jelennek meg – erkölcsi indíttatású „remoralizáló” kísérletek születnek, mégpedig az önreferenciális-cirkuláris rendszerlogika korrekciójával, vagy éppenséggel a rendszerlogika ellenében. Azon túlmenően, hogy Luhmann az erkölcs és az autopoietikus szociális rendszerek összekapcsolását logikailag eleve elhibázott kísérletnek tartja, továbbá visszatérésnek tekinti egy már meghaladott állásponthoz, a fentebb említett három probléma-csoportra egymástól eltérő válaszokat ad. A *kockázatok*⁴⁷ illetően úgy látja, hogy „napjainkban az etikát hívják segítségül [ámde] itt, csakúgy, mint más tekintetben, az etikának elfogadható szabályokra kell támaszkodnia. Csakhogy a modern társadalomban ilyen *általánosan elfogadott* etikai szabályok egyáltalán nincsenek”.⁴⁸ Ezért a rizikóprobléma megértésének és megoldásának kulcsa olyan elkerülési szabályok (gag rules) felkutatása, amelyek révén el lehet távolodni a probléma erkölcsi dimenziójától. Az „elkerülés” esélyét Luhmann a kommunikáció új módozatának, nevezetesen a *jövőre orientált* formájának kissé homályos és bizonytalan perspektívájában látja. A jövőre orientált kommunikáció a kockázatok kalkulációját jelenti. *Az ökológiai probléma* erkölcsi-etikai összefüggései tisztázásának előfeltétele az autopoiesis alapállásának akceptálása, vagyis, hogy nem a rendszer és a környezete (a társadalom és a természet) hanem a társadalmon belüli problémáról van szó. Ezért az úgynevezett környezet-etika (Umweltethik) a környezettel szembeni erkölcsi felelősség megalapozására „mint paradoxon-absztinens” etika, nem tartható fenn. Mégis, ez alkalommal Luhmann – habár továbbra is érvényesnek tekinti ellenérveit – mégsem zárja ki teljességgel az erkölcs normatív-etikai megújításának a lehetőségét: „elgondolkodhatunk azon, hogy vajon éppenséggel a paradoxon elismerése az út, amelyre ráléphetne az etika ahhoz, hogy az új

⁴⁵ Luhmann, N: *Das Recht der Gesellschaft*, 314-319.

⁴⁶ Takács P: *Nehéz jogi esetek*.

⁴⁷ „Rizikóról akkor beszélünk, ha a jövőbeli károk a saját döntésre vezethetők vissza. [Ezzel szemben] a veszélyek kívülről érkező károk”. Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 350.

⁴⁸ Luhmann, N: i. m. 356.

problémahelyzettel számot vessen”.⁴⁹ A paradoxonokat önmagába felvenni képes etika lehetőségének korántsem fenntartás nélküli elismerésénél és homályban hagyott mibenléténél valamivel konkrétabb – egyúttal ismét más irányba is elágazó – megfogalmazását adja Luhmann *az emberi jogok* tárgyalása során. Mindenek előtt arra a kettősségre utal, amely egyfelől az emberi jogok egyértelmű és eklatáns megsértésének megállapíthatósága, másfelől az emberi jogok meghatározása, illetve meghatározhatósága között áll fenn. Az egyik irányban egyre jobban kiszélesedik az emberi jogok köre, az egyén védelmén túl az életkörülmények biztosításának egyre több szféráját fogja át. Ugyanakkor messzemenően tisztázatlan „ennek alapja, az ember antropológiai koncepciója, amely az embert általában (tehát a regionális és a kulturális különbségek figyelmen kívül hagyásával) részben anyagi, részben szellemi szükségleteivel és érdekeivel határozza meg, mindinkább kiterjesztő módon egészen a személyiség kibontakoztatásához és az önmegvalósításhoz fűződő érdekekig”.⁵⁰ Ezzel szemben nem csak az emberi jogok védelmének garanciáit, de a magukat az emberi jogokat illetően is más következtetésekre juthatunk, ha „a jog világrendszerét (Weltrechtssystem) nem a jogokból, hanem a köteleességekben kiindulva határozzuk meg”.⁵¹ A felelősség azonban – jogi értelmezése mellett – erkölcsi szempontból telített fogalom, s ha Luhmann nem is szándékozik explicit módon nyitni ebbe az irányba, megfogalmazása nem is zárja ki ennek lehetőségét.

III.

Az erkölcs rendszerelmélete és a „humanista tradíció”

Luhmann önmaga elméleti teljesítményének az erkölccsel kapcsolatos jelentőségét nem csupán az elmélettörténeti tradícióval szemben végrehajtott szakításokban, hanem az európai gondolkodás és kultúra (megléhetősen lazán, „nagyon durva összefoglaló terminussal”) humanista tradíciójának nevezett fő áramlatával szemben fogalmazza meg. Korántsem kizárólagosan, de leghatározottabban Kant filozófiájára vonatkoztatva: azzal a tradícióval szemben, amely programjának középpontjába „a tudomány és az erkölcs érvényességi alapjának és egységének fenntartását és újbóli megerősítését állítja”.⁵² A humanista tradíció és az (önreferenciális) rendszerelmélet közötti elméleti fordulópontot –

⁴⁹ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation, Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, 264-265.

⁵⁰ Luhmann, N: *Das Recht der Gesellschaft*, 578.

⁵¹ Luhmann, N: i.m. 580.

⁵² Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 79. Felmerülhet az a – Luhmann szempontjából korántsem mellékes – kérdés, hogy a tudomány és az erkölcs szóban forgó egységének új alapokra helyezése vajon nem adhatna-e lehetőséget a visszakanyarodásra az európai tradíció valamely régebbi vonalára. Mások mellett, de hangsúlyozottan Husserl vizsgálódására utalva (*Az európai tudományok válsága*, Budapest, Atlantisz 1998, különösképpen I.-II. fejezet) azonban Luhmann magától értetődőnek tekinti, hogy az európai tradíció egész története a tudomány és az erkölcs összekapcsolásának alapján áll. Ismert, hogy Husserl a modern európai tudomány válságát éppen az erkölcsi dimenziót magában foglaló életvilág és az ettől elszakadó (természet)tudomány kettősségére vezeti vissza.

jelentőségére való tekintettel – Luhmann meglehetősen részletességgel taglalja, egyrészt, hogy igazolja a magasra srófolt elméleti igény jogosultságát, másrészt, hogy igazolja a program megvalósíthatóságát.

1. Az elméleti szembesítés első és alapvető pontja: az ember helye a társadalomtudományi elemzés kontextusában. Azokkal az elméleti előzményekkel együtt is, amelyek a társadalmat és az egyéneket valamely összességét nem tekintik azonosnak⁵³, a kora-európai (alteuropäische) és a humanista tradíció legalábbis Arisztotelész emberfelfogásáig (az ember politikai lény) visszavezethetően egységesnek mutatkozik abban, hogy idegen számára az a gondolat, hogy az egyén a társadalomrendszernek nem része, és nem alkotó eleme, hanem a környezete. A luhmanni rendszerelméletnek eme tézise elsőként tagadja meg az európai humanista tradíció elméleti örökségét, mégpedig úgy, hogy a tagadáson túl, alternatívát állít fel vele szemben. Ennek kiinduló pontja a fejlődés neodarwinista koncepciójához kapcsolódó rendszerelméleti alaptézis, miszerint „az embernek a belső szelekció-mechanizmusa (Binnenselektivität), amely őt organikus-pszichikai egységgé konstituálja, nem azonos a kommunikáció-rendszer szelektivitásával, és egészen másként működik”.⁵⁴ Az egyén, mint pszichikai rendszer és a társadalom, mint kommunikációs-rendszer egymással kölcsönösen a rendszer-környezet viszonyban állnak: az ember a társadalomnak semmilyen formában nem része, hanem környezete. Luhmann ezzel radikális megoldását adja a társadalom és az egyén közötti – legalább a 17. századtól datálható – újabb kori hosszú vitának. A radikális válasszal azonban Luhmann nem szándékozik kizárni az egyén és a társadalom közötti összefüggés *minden* formáját és lehetőségét: az egyén és a társadalom egymásnak környezeteként egymásnak *feltételei*. Ámde „mindaz, amitől a rendszer függ, nem tekinthető egyben a rendszer részének is. Más szavakkal, a rendszerhatárok nem a függés és a függetlenség, vagy a kapcsolódás és a nem-kapcsolódás megkülönböztetése mentén differenciálódnak, hanem olyan szelekció-teljesítmények, amelyek lehetővé teszik a függőségek és a függetlenségek fokozását”. Következésképpen – folytatja az elemzését, immár közvetlenül az erkölcsre vonatkozóan Luhmann – „az organikus-pszichikai egysége a társadalomrendszer környezetéhez tartozik, az erkölcs valamennyi elemét viszont ezzel szemben a társadalom önmagán belül konstituálja. Az erkölcs és a funkció korábbi értelemben vett egysége differenciált elemzési lehetőségekké szóródik szét”.⁵⁵

2. A társadalom és az egyén összekapcsolásának tradíciója elkerülhetetlenül az antropológiai megalapozás szükségességéhez vezet: e szerint előzetes megállapításokat kell tenni az ember természetére nézve ahhoz, hogy a társadalom fogalmát, illetve valamely állapotát, fejlődését meg lehessen határozni. Luhmann szerint erre a megalapozásra *egyfelől* az uralom, mint a társadalmi élet „centrális feltétele” épült, melyből azután „a politika funkcionális primátusa [illetve] magának a társadalomnak, mint

⁵³ Luhmann itt Marxra (a társadalom nem egyénekből áll) és Randall Collinsra hivatkozik (a társadalom az egyének aggregációja, nem pedig integrációja). Mindazonáltal náluk sincs szó a humanista tradíció megtöréséről, vagy akár alapjainak revíziójáról. Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 82.

⁵⁴ Luhmann, N: i.m. 83.

⁵⁵ Luhmann, N: i.m. 84.

politikai társadalomnak a definíciója következett”. Így a differencia formái, mégpedig mind az uralom birtokosai, mind pedig az uralomnak alávetettek a társadalom részeiként jelentek meg, s az „életcélokat tekintve egyaránt az uralomra törekedtek, és ennyiben azonosak voltak”.⁵⁶ Az antropológia másfelől negatív színezetet kapott, amikor művelői a társadalmat történetileg szemlélve arra a következtetésre jutottak, hogy a szabadság és a humanitás kiteljesítését valamiféle jövőre irányuló programként lehet felfogni, amikor is a humanitás, mint immár nem negatíválható, hanem negáló pozitivitás lép fel. Ámde a (modern) társadalom immár túl komplex ahhoz, hogy viszonyainak és összefüggéseinek az elemzéséhez az emberből kiindulva legyen értelmezhető. A helyzet fordítottá vált: nem a struktúrák dinamikája és hierarchiája értelmezhető az ember meghatározása alapján, hanem ellenkezőleg, a rendszerdifferenciálódás formái alapján lesz értelmezhető a humanizmus fejlődése és elmélettörténeti szerepe. Másképpen fogalmazva: Luhmann szerint a modern társadalom differenciált rendszerei annyira tagoltak és komplexitásuk oly mértékű, hogy a rendszerek belső mechanizmusai az embertől független logika és szabályok szerint működnek. A szociális rendszerek feltételezik ugyan az embert, de maguk a rendszerek az ember közreműködése és beavatkozása nélkül határozzák meg lehetőségeiket és az ezek közötti választást. Ilyen körülmények között, még ha nyitva is hagyjuk a kérdést, hogy vajon a történelem folyamán a humanizmus joggal feltételezte vagy sem, hogy az ember a maga viszonyait és/vagy a társadalom berendezkedését önmaga határozza meg és építi fel, a történelemnek eme korszakai végérvényesen lezárultak. Immár nincs más elméleti lehetőség, mint a helyzet tudomásul vétele. És éppen ez az, ami a normatív-kritikai beállítottságú humanista tradíció fenntartásával nem lehetséges.⁵⁷ De az elmélettörténeti fordulatot igénylő körülménynek ez csupán a kevésbé fontos eleme. A humanista tradíció a modern társadalom rendszerré szerveződésének folyamatához nem csupán negatív értékelő fogalmakat – úgymint elidegenedés, elszemélytelenedés, dehumanizálódás és egyéb efféle „megbélyegzéseket” – csatol. Luhmann úgy véli a tulajdonképpeni probléma egyáltalán *maga az értékelő* megközelítés a leírás és a megfigyelés helyett. Még ennél is súlyosabb tehertételnek látja, hogy a humanista tradíció programjába felveszi az eredetinek felfogott ember-társadalom-rendszer közötti összekapcsolódás és egyensúly (ha nem éppen harmónia) helyreállítását.

3. Az előzőekből (is) következik, hogy a humanista tradíció és a rendszerelmélet konfrontációjának egyik fókuszában a társadalomtörténet áll. A humanista tradíció alapján szemlélve a társadalom története egyben az ember fejlődéstörténetévé lép elő, amiből viszont elkerülhetetlenül az erkölcs és az ész „temporalizálásának” – akár pozitív akár negatív következtetésekre vezető – követelménye követke-

⁵⁶ Luhmann, N: i.m. 85.

⁵⁷ Még az olyan esetekben, mint Durkheim heroikus kísérlete arra, hogy a munkamegosztás differenciáló hatását, és az ember fejlődésének ezzel párhuzamos gondolatát együttesen és egymással összeegyeztethető és egymást erősítő módon, mint a szolidaritás (erkölcsi) magasabb fokát (organikus szolidaritás) fogja fel, nincs elméleti lehetőség arra, hogy a rendszer önállóvá válásához vezető „elkerülhetetlen áttörést” elméleti programmá emelje Vö.: Luhmann, N: *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: *Die Moral der Gesellschaft*, 7-14.

zik.⁵⁸ Az a vélekedés, miszerint a humanista tradíció összhangban áll vagy legalábbis összeegyeztethető a történész céljával és általában a történetírással, nem más, mint merő tévhit: a humanista történelemírás nem egyéb, mint a humanista tradíció saját története. Az interszubsztantív koncepciója (Habermas), mely az erkölcsöt és az észet közvetlenül elvonja a szubsztantívumtól, de csak azért, hogy megőrizhesse, nem az elmélet radikális megújítása, hanem ellenkezőleg: a humanista tradíció mély krízisét jelzi.⁵⁹ A rendszerelmélet ezzel szemben „következésképpen elutasítja az egyes funkciók történeti és aktuális primátusának antropológiai hiposztázálását [valamint], hogy a szocialitást az ember sajátosságaként kezelje és ebben a formájában normává emelje”.⁶⁰ Társadalomtörténeti konzekvenciáit tekintve a rendszerelmélet eme alapállása elkerülhetővé teszi – illetve eleve lére sem hozza – a lét és az alakulás (Sein und Werden) a struktúra és a folyamat szembeállítását, mégpedig azért mert a rendszerműködést és az evolúciós folyamatot a rendszerképződés különböző szintjein ragadja meg.

4. A rendszerelmélet az önreferencia fogalmát kínálja alternatívaként a humanista tradíció reflexió fogalma helyett. Ez utóbbi – hagyományos értelmében – olyan mentális tulajdonság, melynek alapja ama antropológiai feltevés, hogy a megismerési viszony a megismerő oldalán helyezendő el: szubsztantív-emberi teljesítmény. Ez egyben az ellentmondás elkerülésének tévesnek bizonyuló stratégiáját foglalja magában, amennyiben felteszi, hogy egyfelől a kiinduló ponton a tudatos reflexió-adó szubsztancia, másfelől az időben és térben kiterjedő szubsztancia közötti feszültség a szubsztantívum javára feloldható. E stratégia érvényre juttatását eleve megnehezíti a megismerő erkölcsi meggyőződése és vallási hite, különösen akkor, ha a szaktudományok követelményeivel szembesül. A rendszerelmélet ezzel szemben abból indul ki, hogy az önreferencia olyan *tárgyi-dologi struktúra*, amelyet a megismerési relációknak nem a szubsztantív, hanem az objektív oldalán kell elhelyezni. „Csak a megismerési folyamat reflexivitása, csak annak biztosítása, hogy a megismerést megismerjük, teszi lehetővé, hogy maga a megismerő önreferenciaként jelenhessen meg. [Az] ismeretelmélet tárgyaként [és nem szubsztantívumként – B.I.] lesz a szubsztantívum valami olyasmis, amihez a reflexió hozzákapcsolható”.⁶¹ A rendszerelméleti kiinduló pont közvetlenül két ismeretelméleti, egyben ezen túlmenő eredményre vezet:

⁵⁸ Annak alapján, hogy Luhmann itt, és sok más esetben, mint például az ellentmondás, a rendszer feltételei és meghatározottsága közötti megkülönböztetés logikai megközelítésében többször is Hegelre hivatkozik, egyes elemzők is úgy vélik, hogy „Luhmann furcsa tiszteletet tanúsít Hegel iránt – az ironia és a respektus keverékét”, sőt az is felmerült, hogy Luhmann rendszerelmélete voltaképpen Hegel dialektikájának legújabb kiadása (Bangó, J.: *A Luhmanni életmű panorámája*, 113). Nem vállaljuk a kérdés eldöntését, s azt sem, hogy megítéljük: Luhmann Hegelre hivatkozása, valamint eszmetörténeti reprodukciója mennyiben bírálható vagy akceptálható. Mindazonáltal nem hallgathatjuk el a kétségeinket az iránt, hogy Luhmann számos összefüggés elemzésénél – például éppen az alaptézis, a rendszer-környezet kapcsolat tárgyalásánál – valamennyire is a hegeli logika követője lenne.

⁵⁹ Nem véletlen – írja Luhmann –, hogy Edmund Husserl és Jürgen Habermas az erkölcs és az ész emberhez kötött fogalmait az interszubsztantívumra helyezte át és az ezzel összekapcsolt életvilág fogalmára támaszkodva a modern tudományos szemléletmódot a szcientizmussal és a kapitalizmus bűneivel kapcsolja össze. „Az ember mindig válságot lát, amikor a társadalmat a kellés-értéke és a történeti tudat kettős szemüvegén keresztül szemléli”. Luhmann, N: i.m. 91.

⁶⁰ Luhmann, N: i.m. 87-89.

⁶¹ Luhmann, N: i.m. 93.

egyrészt tágabb elmélet-történeti horizonton világossá válik, hogy miért lettek egyre problematikusabbá, sőt tarthatatlanná az olyan antropológiai indíttatású fogalmak, mint szubjektum, tudat, szabad akarat, szellem, reflexió és hasonlók. Másrészt a rendszerelméleti koncepcióban a természet-és szellem-tudományok, illetve a természet-és társadalomtudományok szembenállása legalábbis elveszíti újabb kori intenzitását.

5. „A humanista tradíció gondolkodói, történetileg szemlélve, feltételezték az előzetesen adott fejlett erkölcs meglétét. Az erkölcs tényszerűségére hivatkozva nyílt lehetőség a *normák* (vagy a normatív módon felfogott orientációs nézőpontok) és a *cselekvés* közötti megkülönböztetésre, és arra, hogy *mindkettőt* erkölcsileg minősítsék”.⁶² Ennek alapján lehetőség nyílt arra, hogy az erkölcs a cselekvést általánosan is, mint normák által szabályozott cselekvést ragadják meg, és ehhez igazítva a külső, valamint a belső oldalát kombinálják és rendezzék. Jól ismert, hogy az így felfogott erkölcshöz igazodó életvezetés keserves következményekkel járt. Elkerülhetetlen hát, hogy az erkölcs elmélete távolabbi perspektívából közelítsen a tárgyahoz. Luhmann szerint ez a távolabbi perspektíva a humanista tradíció és a rendszerelmélet közötti szakítás révén nyílik meg, mely a cselekvés és a norma tradicionális modelljét két ponton érinti. Egyrészt súlyának megfelelően kell tudomásul venni, hogy az újkori polgári (bürgerliche) társadalomban – beleértve a társadalomra vonatkozó felfogást is – az erkölcsi normák relativizálódtak, illetve az „eljogiasodás” hosszú folyamatában fokozatosan és szelektív módon pozitívizálódtak. Másrészt az emberi létstruktúrák, a fizika, a technika, illetve az organikus élet modelljére támaszkodva, kiváltak (herabstrahiert werden) a társadalmi erkölcs kontextusából, önállósodtak. Luhmann megfogalmazása szerint: a struktúrák „autokatalitikussá” váltak. A modern erkölcselmélet válságához vezetett, hogy többé nem igazodhat a norma és a cselekvés fogalmi apparátusához, és nem épülhet a cselekvés és a norma hermeneutikai felfogásához sem; megújításának perspektívája csak akkor nyílik meg, ha a szociális rendszerek struktúrájaként definiálható.⁶³ A modern erkölcselmélet újrafogalmazása – ha egyáltalán van perspektívája – tehát csak az erkölcs antropológiai tradícióhoz kapcsolódásának felszámolásával, és a modern rendszerelméleten belül lehetséges.

6. A rendszerelmélet nem a „humanista tradíció” valamely koncepciójával, valamely történeti formájával, hanem a tradíció egészével szakít, legalábbis annyiban, amennyiben ez a tradíció szerepet játszott vagy egyáltalán játszhat a társadalomelmélet megalapozásában. De a szakítás differenciált: ami az antropológiai oldalát illeti, azzal Luhmann véglegesen leszámol. Az erkölcselmélet perspektívájára nézve azonban a luhmanni álláspont legalábbis nem egyértelmű. Egyfelől lehetőséget lát az erkölcs – legalább részleges – rendszerelméleti átírására, vagyis arra, hogy a szociális rendszerek struktúrájaként újra-tematizálva legyen kifejtendő, és ebben a megújított kifejtésben fenntartható. Ebben az összefüggésben némiképpen indokoltnak mondható a most megjelent kötet megelőlegezett címadása: *Die*

⁶² Luhmann, N: i.m. 95.

⁶³ Luhmann, N: i.m. 96-97.

Moral der Gesellschaft. Másfelől viszont Luhmann az erkölcs reflexiós elméleteként kifejtendő etikának elsőrendű feladataként az erkölcs korlátozását határozza meg, ez pedig semmiképpen sem mutat egy új erkölcselmélet lehetőségének irányába. Harmadrészt Luhmann úgy látja: legcélszerűbb az, ha az erkölcs és etika probléma-komplexum elméleti kidolgozását egy békésebb időszak feladataként jelöli meg. Ennyiben viszont „*A társadalom erkölcse*” nem egy Luhmann által kitűzött, de nem megvalósított elméleti program egyes elemeinek foglalata, hanem ellentétben áll a „...der Gesellschaft” sorozat alapkoncepciójával. Megmaradva az elsőként említett opciónál: fel kell tennünk a kérdést, hogy valóban sikerült-e Luhmannnak a radikális szakítás a „humanista tradícióval”, s vajon tényleg nem köszön-e vissza valamilyen módon az elméletből kitessékelt antropológia?

IV.

A megalapozás, mint relacionalizálás

1. Luhmann elméleti munkásságának egyik legkockázatosabb mutatóványára vállalkozott, amikor az erkölcs – és általában a normák – antropológiai megalapozását elvetve, a rendszerelméleti megalapozást a relacionalizálásra helyezte át. A kockázat abban áll, hogy az egyik oldalon, az önreferenciális rendszerfelfogás merev kiterjesztésével, az erkölcs kicsúszhat az elemzés keretei közül, és így meghíúsulhat az erkölcs rendszerelméleti átírása. A másik oldalon viszont az erkölcselmélet önálló kifejtése előre láthatólag elég nagy valószínűséggel szétfeszíti a rendszerelmélet egységes fogalmi és szemléleti kereteit és felépítését. Emiatt azután Luhmannnak a rendszerelméleti paradigma és az azzal legalábbis nehezen összeegyeztethető – vagy éppen annak ellentmondó – megfontolások vékony szálán kell egyensúlyoznia. A veszélyeket magukban hordozó és feloldandó elméleti dilemmák közül ezúttal hármat kell kiemelnünk. *Először*, miközben a rendszerelméleti alaptézis szerint a szociális rendszerek önreferenciálisak, vagyis olyan kommunikációk, amelyek önmagukat építik fel a bináris kódjaik mentén, addig az erkölcs még Luhmann által is elismerten nem önreferenciális, habár a tisztelet/megvetés bináris kód szerinti kommunikáció. Ezért az erkölcs nem tekinthető szociális rendszernek. Luhmann a dilemmát egy kategoriális fordulattal oldja meg: az erkölcs nem szociális rendszer, hanem struktúra, melyet a rendszer-kommunikáció folytatásának követelménye kényszerít ki.⁶⁴ *Másodszor*: habár az erkölcs rendszerelméleti átírása a struktúra-fogalom segítségével megvalósítható, vagyis meghatározott bináris kód szerinti kommunikációként definiálható, és ennek alapján az antropológiai tradíciótól független elméleti problémaként kezelhető, a tisztelet/megvetés kódja mégsem személytelen, hanem továbbra is személyekre vonatkozik. Az erkölcsi kód szempontjából releváns személy nem egyes funkcióik szerinti széttagoltságában definiálható, hanem *a személy egészét* tekintve. Ez a definíció viszont nem adható meg immár a szociális rendszernek a struktúra fogalommal kibővített koncepció-

⁶⁴ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 564-565. Már önmagában az is - legalábbis látszólagos – ellentmondás, hogy egyfelől a struktúrák kulcsfontosságúak a rendszerek működése szempontjából, másfelől viszont Luhmann módszertani célkitűzései tulajdonképpen épp ellentétesek azokkal az elméleti törekvésekkel, melyek a struktúrák jelentőségét hangsúlyozzák. Vö: Brunczel, B: i.m. 41.

ján belül. Luhmann megoldási kísérlete a dilemmára az, hogy meglehetősen homályossá teszi a pszichikai rendszer, a szubjektív rendszer, a személy közötti definíciót és annak határait. *Harmadszor*: miközben az egyes szociális rendszerek számára mindaz környezet, amit nem a saját maguk által binárisan kódolt kommunikációs szerint építenek fel, azonközben az erkölcs saját bináris kódja szerint szervezett kommunikáció úgy „cirkulál” a zárt rendszerek között, hogy legalábbis többükkel kapcsolatba tud lépni. Luhmann koncepcionális megoldási kísérlete két szinten – egyrészt az interakció, másrészt a kommunikáció szintjén – mozog, melynek következtében most már az erkölcsöt osztja ketté: normatív oldalát az interakció szférájában helyezi el, és a normatív jellegétől megtisztított tisztelet/megvetés kódja mentén tagolódó erkölcsi kommunikációt pedig a szociális rendszerhez kapcsolja. Végül pedig e kettősségből eredő feszültséget oly módon vezeti le, hogy az erkölcsi kommunikációnak különleges „státuszt” biztosít a szociális rendszerek között: az erkölcsi kommunikációt. A szociális rendszerben struktúraként definiált erkölcs most újabb – a pszichikai rendszerre jellemző – dimenzióval gazdagodik, s így egyidejűleg kettős kötődésű, bár nem közvetítő jellegű, struktúra-szerveződésként jelenik meg. Mondhatnánk, az erkölcs, mint struktúra olyan rendszerelméleti macskává lesz, amely egyszerre a rendszeren kívül is, és belül is egeret fog.

2. Luhmann tökéletesen tisztában van azzal, hogy a „humanista tradíció” (ezen belül külön hangsúllyal az antropológiai tradícióra) bármilyen egyértelmű és kategorikus elvetése önmagában nem oldja meg, hanem inkább kiélezi az erkölcs megalapozásának problémáját. „Az erkölcs olyan megalapozása, amely a szocialitást (das Soziale) a maga formájára akarja hozni, beleütközik az önreferencia problémájába, s ez új kihívásokkal jár, melyek egy új módon (az erkölcs reflexió elméleteként – B.I.) értelmezendő etika körébe tartoznak”.⁶⁵ Az erkölcs megalapozásának eme új stratégiáját Luhmann logikai és történeti szempontból közelíti meg; minden esetre az előbbi erős dominanciájával, mely már a probléma kiinduló pontjának körvonalazásában is megjelenik. A megalapozás-probléma megközelítésének kiinduló pontja, hogy az ember világban való létének alapvető feltételeként (az antropológia „primitív” emberképével szemben) a tapasztalásnak és az információ feldolgozásnak igen szűk lehetőségei állnak rendelkezésére. A tapasztalás és az információ feldolgozási kapacitás bővítésének történeti ténye és menete eleve kiiktatja az antropológiai tradícióban először magától értetődő előfeltételként kezelt, majd később a kölcsönös ráutaltság valamely eleméből (pl. érdek, belátás, szolidaritás) levezett szocialitás problémáját, azt a kérdést tehát, hogy honnan ered és mi tartja fenn az emberi együttműködést. A tapasztalás és az információ feldolgozás – különösen az elemi szűk lehetőségek szintjén – az organizmus és a pszichikai felépítés szintjén definiálható, tehát nem igényli szociális dimenzió bevonását. Ami a szociális-közösségi probléma kiesése után marad, az nem más, mint az emberi élet állandó és folyamatos túlterhelése abból fakadóan, hogy több lehetőség áll rendelkezésére annál, mint amit megvalósítani képes (komplexitás), továbbá, hogy az egyik lehetőség realizálása több más lehetőség

⁶⁵ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 312.

kizárását jelenti (kontingencia). A folyamatos és állandó túlterhelés mintegy indítéka az emberi kapcsolatoknak. Az egyedek túlterhelésének csökkentését ugyanis „a másik perspektívájának az átvétele, a másik szemlével látás [és] ennek révén a saját élményhorizont idővesztés nélküli kiterjesztése” nyitja meg.⁶⁶ A perspektíva-átvételre az elvárások rendszere épül: az elvárások kölcsönössége, majd reflexivitása, úgymint az elvárások elvárásai, az elvárás-elvárások elvárásai, melyek egyúttal a teljesülés (az elvárások teljesülésének) fokozottan növekvő kockázatát, a csalódás lehetőségét is magukban foglalják. Luhmann innen jut el a norma általános meghatározásához, vagy inkább megalapozásához: a norma nem egyéb, mint az elvárások fenntartása az egyes szinteken a nem teljesülés esetén is, vagyis kontrafaktuálisan fenntartott elvárás. Másként fogalmazva: a norma úgy határozható meg, mint nem tanulás a kudarcból. Ezzel szemben a tanulás pedig, mint kognitív-korrigáló reagálás a kudarcra. Innen nézve az erkölcsnek a humanista tradícióban filozófiai szintre emelt problémája a Sein és a Sollen, nem más, mint a tanulás és a nem tanulás ontológiailag abszolutizált kettőssége. Az élet pedig a világ folyamatos (tanulásban és nem-tanulásban megvalósított) rekonstrukciója.⁶⁷

Az elvárások iménti szintjei egyben a reflexivitás szintjei is: a saját és az idegen elvárások „háromlépcsős reflexivitása gyors és kölcsönös figyelemmel telített, egyúttal kommunikáció-mentes megértést tesz lehetővé, mely nem csupán az elvárásokat, hanem a partnerek elvárásainak biztonságát is magában foglalja”.⁶⁸ Mindazon által – mivel most még a megértés kommunikáció-mentes formájáról van szó – mindez az interakció szintjén zajlik, mintegy a társadalom környezetében. Itt a kölcsönös megértés a másik én-azonosságának alapján történik, amikor is „az alter ego, mint másik én szabadnak mutatkozik abban, hogy viselkedését [saját belátása szerint] variálja, éppen úgy, ahogyan a megelő én önmagát szintén szabadnak érzi”.⁶⁹ Kérdés tehát az, hogyan térhet át az elemzés a kommunikációk szociális rendszerszintjére. Figyelemre méltó, hogy Luhmann ezúttal nem lát különös nehézséget az interakció és a szociális rendszerek közötti határ átlépésében. A kölcsönös és reflexív elvárások (elvárás-elvárások stb.) legmagasabb szintjén megvalósuló el-személytelenedés (el-személytelenítés) révén a normák – eltérően a személyközi kívánságtól, vagy utasítástól – anonim és objektív parancs formáját öltik. Az el-személytelenedés egyben segítséget nyújt a személyeknek abban, hogy az elvárások nem teljesülése által bennük (a pszichikai rendszerekben) okozott feszültségeket a szociális szféra levezesse. A tisztelet és megvetés bináris kódja neutralizálja, de nem szünteti meg az ego és alter közötti megkülönböztetést, hanem továbbvihetővé teszi, hogy az ego és az alter nézőpontjának és önmeghatározásának kölcsönös átvételében a tisztelet fejeződjön ki. Ettől a ponttól ez már a kölcsönös tisztelet kommunikációja.⁷⁰ A tisztelet/megvetés bináris tagoltságú kommunikációja ezzel megnyitja az utat az eddiginél (az interakció szintjén lehetségesnél) összetettebb és átláthatatlanabb ugyanakkor személytelenített és tényszerű elvárások felépítése előtt. Összegezve: „a szociális rendszer a tanulás és a nem-

⁶⁶ Luhmann, N: i.m. 30.

⁶⁷ Luhmann, N: i.m. 36-37.

⁶⁸ Luhmann, N: i.m. 32.

⁶⁹ Luhmann, N: i.m. 30

⁷⁰ Luhmann, N: i.m. 100, 102, 273.

tanulás közötti kivételesen fontos döntést nem engedheti át kizárólag a pszichikai rendszer integrációs mechanizmusának,⁷¹ de ez a funkció-kiterjesztés csak akkor fogható fel teljes jelentőségében, ha a kommunikációt nem információ-átvitelként vagy a közvetítés metaforája szerint gondoljuk el. A kommunikáció meghatározása: a szelekció folyamattá tétele (Prozessieren). Az erkölcs esetében a tisztelet és a megvetés kódja szerinti szelekció folyamatos fenntartása.

Eddig az erkölcs-megalapozás logikai váza. A folyamat történeti oldalát tekintve valamelyest elmosódottabbá válik az elméleti modell képe. Az elvárások fokozataiban felépülő interakció ugyan elszakad attól, hogy pontról-pontra igazodjon a környezethez, s ennyiben olyan rendszerként fogható fel, amely előnyösen különbözik az állati interakcióktól, de még nem alkot *társadalmi* rendszert. Társadalomról egy további differenciálás belépése esetén beszélhetünk: „minden társadalom primer szelekció-mechanizmusa, beleértve a legprimitívebbet is, az interakció-rendszere és a társadalomrendszer közötti differenciálás. [Ámde] az írás nélküli, szegmentáris társadalmakban csak a jelenléttel együtt járó interakció áll a kommunikáció rendelkezésére, és a rendszerdifferenciálás szegmentáris formája gondoskodik arról, hogy a társadalmon belüli környezetben mindenhol hasonló viszonyok legyenek feltételezhetőek”.⁷² Kezdetben az interakció feltételeire épülő, majd önmaga szelekciós kódja mentén szerveződő kommunikáció teszi lehetővé az interakció és a társadalom közötti határozottabb differenciálódást. Ennek első fejlettebb történeti formájában a stratifikációs differenciálódás rendszerében válik először *problémává* a társadalmi rendszer számára a generalizált erkölcs.⁷³

V.

Relációantropológia és rendszerelmélet

1. A relacionalizálás, mint a humanista tradíció szubsztanciális emberfelfogásának relációkká bontása, erkölcselméleti fordulópont. Az erkölcs megalapozását immár nem az ember valamely specifikus tulajdonságának, vagy képességének előzetes felvétele jelenti, hanem történeti folyamatot generáló relációk. Luhmann koncepciójában e relációk legfontosabb elemei között szerepelnek az elvárásfokozatok, az erkölcsi kommunikáció kódja, melyek együttese – Luhmann feltevése szerint – nem csupán relációkká bontja az antropológiai előfeltevéseket, hanem az eljárás tulajdonképpeni célja az, hogy a társadalomelméletből kiiktassa magát az antropológiát. Ám az eredmény mindaddig kétséges, amíg a személy –, akire a tisztelet/megvetés bináris erkölcsi kódja, „mint egészre” vonatkozik – identifikációja elválasztható a rendszer-relációktól. Az antropológiai dimenzió teljes kiiktatása tehát további

⁷¹ Luhmann, N: i.m. 35.

⁷² Luhmann, N: i.m. 212; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I.: 478, 498.

⁷³ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 141.

relacionalizálást igényel. Luhmann ezt a lépést egyrészt a reláció új típusának a strukturális csatolásnak (Kopplung) bevezetésével teszi meg⁷⁴, másrészt a pszichikai rendszer és a személy fogalmi közötti pontosabb megkülönböztetést látja szükségesnek. Eszerint „a más pszichikai rendszerek vagy a szociális rendszerek által megfigyelt pszichikai rendszereket személyeknek nevezzük. A fogalmi megkülönböztetés szükségessége annyiban marad fenn, amennyiben a személy fogalma kapcsán a megfigyelő erősebb hangsúlyt kap”.⁷⁵ Ennek a nem bazális megkülönböztetésnek az alapján Luhmann úgy látja, hogy immár a zárt önreferenciális rendszer alapfogalmait közvetlenül alkalmazhatja a pszichikai rendszerekre, „tehát olyan rendszerekre, amelyek a tudatot a tudat révén reprodukálják [vagyis] amelyeket nem külső tudatok tartanak fenn, és nem adnak le kívülre tudatot. ‚Tudat’ alatt ezúttal nem valamiféle szubsztanciális előzetes értendő, hanem csupán a pszichikai rendszer specifikus operációmódzata. [Mindennek alapján] nem férhet kétség ahhoz, hogy a pszichikai rendszerek autopoietikus rendszerek, amelyek nem az élet, hanem a tudat alapján [állnak]”.⁷⁶ A még pontosabb meghatározás érdekében mindehhez hozzá kell tenni, hogy a személy (vagy pszichikai rendszer) individualitása, melyet az újabb filozófiai tradíció szubjektumnak nevez, a rendszer-relációba átértelmezve „nem más, mint az önreferenciális reprodukció cirkuláris zártsága. A reflexióban (mely egyebek mellett aktualizált tudati folyamat) ez a zártság az önmaga által előfeltételezett tudatként jelenik meg. Csupán ez által tudja, hogy mi ő,” és erről a tudásáról tudomása is van.⁷⁷

A megszüntetett antropológiai tradíció főbb fogalmi rendszerelméleti átírásban, illetve relációvá átértelmezve, fő vonalaiban tehát a következők: *elsőször*, az ember, mint nem specifikus tulajdonságokkal rendelkező „nembeli lény”, hanem mint „konkrét egyedi ember, aki a szociális rendszerek szempontjából környezetként jelenik meg.”⁷⁸ Az egyedi meghatározottságában definiált ember (Einzelmensch) a pszichikai és az organikus rendszer együttese. *Másodszer*, a személy, mint interakciók, vagyis kölcsönös és komplex elvárások rendszere. *Harmadszor*, az individualitás, mint a tudat alapján cirkuláris operációkban önmagát felépítő, autopoietikus pszichikai rendszer. Ily módon a relációs és a relációk relációi első tekintetre kiiktatták az elmélet antropológiai alaphelyzetet. Mivel azonban Luhmann maga is érzi, hogy a relációkat alkotó fogalmak – első sorban az individuum, valamint hozzá kapcsolódóan az elvárások és a tudat fogalmi – jelentésháttérében újolag felsejlő antropológiai dimenzió kiiktatására további tisztázásokra van szükség, ezért külön is kitér az individuum rendszerelméleti értelmezésére. Merthogy a 18. századtól az embert egyidejűleg individuumnak és az általános emberiség megtestesítőjének tekintik, és ennél fogva az individuum antropológiai értelmezést foglal magában.⁷⁹ Luhmann válasza: relációs terminusokban kifejezve az individualitás olyan zárt rendszer, amely képes

⁷⁴ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 106-107.

⁷⁵ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 155.

⁷⁶ Luhmann, N: i.m. 355. Egyébként pedig: az élet nem egyéb, mint az autopoiesisz metaforája. 357. A tudat pedig közelebbi meghatározásban nem más, mint az értelemnek a testi életérzéshez kapcsolt szekvenciája. i.m. 142.

⁷⁷ Luhmann, N: i.m. 357.

⁷⁸ Luhmann, N: *Die Moral der Gesellschaft*, 82.

⁷⁹ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1025.

önmaga megfigyelésére és önleírására. Az önleírás pedig olyan folyamat, amely önmagát artikulálja és módosítja, s ehhez olyan szemantikát használ fel, amellyel a rendszer tudatosan képes műveleteket végezni (operieren kann). Kissé világosabb megfogalmazásban: a pszichikai és a szociális rendszer differenciálódásának mértéke szabja meg, hogy az individuum saját individualitását önleírására fel tudja-e használni vagy sem.⁸⁰

2. Az iménti vázlatos és korántsem teljesnek tekinthető kategória elemzés⁸¹ a rendszerelméleti átírást követően is egy rejtett, vagy maradvány antropológia jelenlétét sejteti, mégpedig főként annál fogva, hogy az önálló, autopoietikus rendszerként definiált személy továbbra is magán viseli a modern individuum antropológiai háttérü meghatározottságait. Továbbá, mintegy másodlagos következményként, most már a rendszerelméleti kategóriák kapnak antropomorf színezetet: Luhmannnál a rendszer „megfigyel” és „lát” valamint műveleteket végez. Ennek alapján Luhmannal ellentétben azt mondhatnánk: nem az élet az autopoiesisz metaforája, hanem inkább a cirkuláris tudat autopoiesisz az emberi élet metaforája. A kölcsönös elvárások, az ego és az alter, egymástól elkülönülő pszichikai (szubjektív árnyalatú) entitások közötti (interpenetrációs jellegű) kapcsolatokat jelentenek. A le nem küzdött, vagy a teljességgel ki nem iktatott, és ki nem iktatható antropológiai háttér viszont most már a luhmanni modell alapvonásait veszi fel. A modern társadalom rendszerelméleti interpretációja felőli nem explicit visszaértelmezés magyarázatát abban kereshetjük, hogy Luhmann – rendszerelméleti rigorizmusa, továbbá az antropológiai tradíció valamelyest is beható elemzése nélküli kategorikus elvetése következtében – mereven és egymást kölcsönösen kizáró alternatívaként fogta fel a relácionalizálást és az antropológiai tradíció bármely felfogásának fenntartását. E merev szembeállítás alapján azután az

⁸⁰ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 361-362.

⁸¹ *Vázlatos* a kategória-elemzésünk annyiban, hogy csak az alaptézissel összhangban álló centrális jelentésüket vettük figyelembe, és nem tűztük célul az egyes fogalmak Luhmann általi meghatározásának az egyes munkákban olykor (mint például a *Soziale Systeme* megjelenése előtti és azt követő) jelentősebb eltéréseit. *Nem teljes* a kategória-elemzésünk annyiban, hogy figyelmen kívül hagytuk azokat a kategóriákat, amelyek elemzése a jelenlegi témánk, az erkölcsprobléma vizsgálata szempontjából nagyobb kitérőt tett volna szükségessé. Mégis – mintegy példaként – meg kell említenünk, hogy Luhmann elmélete nem ismer közösségeket, és nem ismeri a közösség fogalmát sem, hanem következetesen a társadalom, a szociális rendszer és ezek környezetére korlátozódik, így a jelen összefüggésben pszichikai rendszer és a társadalom kettősségét tételezi, és nem vesz tudomást a közösségi kapcsolatokról. Luhmann kritikusaival ezzel kapcsolatban a rendszer-szintek (pszichikai rendszerek, organizációk szociális rendszerek, társadalom) közötti kitöltetlen hézagosságot teszik szóvá és a csoportnak, vagy a szocioregiónak a koncepcióba emelése mellett érvelnek (vö. Neidhardt, F: *Gruppensoziologie*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983; Bangó J: *Theorie der Sozio-region*. Berlin, Logos, 2003) Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából azonban a közösség problémája – illetve ennek Luhmann általi mellőzése – nem konstrukciós probléma, hanem az elmélet alapjait érinti. Fontossága részben abban áll, hogy a duális tagoltság tézise (társadalom és egyén) csak a modern társadalomban (a természetes közösségek teljes felbomlásának körülményei között) tekinthető plauzibilisnek, ezért ennek a dualizmusnak a kiterjesztése a Luhmann által „primitívnek”, „egyszerűnek”, „kicsinek”, „lokálisnak”, „írás nélkülinek” megjelölt együttélési formákra egyértelműen a modern viszonyok visszavetítését jelenti korábbi történeti korszakokra. A közösségnek, mint kritikus elméleti problémának a fontossága a luhmanni elmélet szempontjából továbbá abban mérhető fel, hogy tudomásul vétele legalábbis nehézségeket támasztana, vagy inkább erős érveket szolgáltatna az elvárások szimmetrikus szerkezetének tézisével szemben: az erkölcsi normák alapján integrált közösségek interakciói ugyanis semmiképpen sem tekinthetők szimmetrikusoknak. Végül pedig az ember erendendő közösségi meghatározottságának figyelembe vétele alapjában tenné kérdésessé az organizmus és a pszichikai rendszer kettősségére alapozott luhmanni kiinduló pontot.

antropológiai tradíció kiiktatását a szociológia elméleti megújításaként interpretálta. Ebből az alapálásból viszont fel sem merülhet számára az, hogy számításba vessen további lehetőségeket, így minde- nek előtt az antropológia relacionalizálásának lehetőségét, vagy másként: megfogalmazza egy új típu- sű antropológia, nevezetesen a relációantropológia kidolgozásának igényét.

Ha mármost a relációk Luhmann által kidolgozott modelljét nem tekintjük elméleti és történeti kiindu- ló pontnak, hanem a relacionalizmus *elvének* antropológiai értelmezést adunk – tehát a relacionalizálást nem az antropológia alternatívájaként, hanem az ember általános meghatározására kiterjeszthető szempontként fogjuk fel –, akkor nem az antropológia maradéktalan felszámolását, ha- nem relációkká transzformálását kapjuk eredményül. A következőkben megvizsgáljuk, hogy miként lehetséges a relacionalizálás luhmanni elvére támaszkodva az antropológiai tradíció *átformálása*.

3. A reláció-antropológia lehetőségének gondolata nem rendszerelméleti megfontolásokon alapul, mégis lehetővé teszi egyrészt a „humanista tradíción” belüli antropológia luhmanni kritikájának ak- ceptálását, másrészt a szubsztantív meghatározások relációvá bontásának luhmanni koncepcióját. Eny- nyiben a relacionalizálás módszerére támaszkodik⁸². Luhmannal szemben viszont annak tudomásul vételét fejezi ki, hogy társadalomról (akár kommunikációként, vagy más definíció alapján) szólva, illetve az embert bármilyen értelemben (akár pszichikai rendszerként, vagy tudatként) magában fogla- ló gondolati konstrukció esetén, az antropológiai dimenzió nem iktatható ki maradéktalanul. A relacionalizmus ebben az esetben tehát nem az antropológiai tradíció kiiktatását szolgálja miként Luhmannál, hanem az antropológia újraértelmezésének lehetőségét jelenti. Ezért az antropológia relá- ciós felfogása a luhmanni elmélet, jelesül a rendszerelméleti megközelítés alapjainak revízióját fog- lalja magában.

⁸² Korábban Günther Dux tett jelentős kísérletet Luhmann antropológiával szembeni merev álláspontjának mó- dosítására és a rendszerelmélet antropológiai lehetőségének kibontására, és a „konstruktív antropológia” alap- elveit dolgozza ki. Elfogadva a környezet és a rendszer megkülönböztetésének tézisé, további pontosításokat lát szükségesnek. Egyfelől a rendszer önreferenciáját, mint autonómiát fogalmazza újjá: „Az autonómia azt jelenti, hogy a szervezet (az élő szervezet – B.I.) a testi határain belül, az egyes elemek és folyamatok közötti rendszer- relációban megkülönbözteti a saját szervezetét az univerzum más – számára külső – organizációitól. Ez érve- nyes minden rendszer és környezet közötti relációra.” Dux, G: *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. 55. A másik pontosító kiegészítés magára a rendszerre és a környezet meghatározására vonatkozik. Dux általában az élő szervezet és kiváltképpen az ember esetében a rendszer és környezete közötti megkülönböztetést – elkerülen- dő Luhmann ebben a tekintetben túlzottan „flexibilis” kategória-használatát – a *természet* és az ember testi szer- vezete, illetve a természet és az ember társadalmi-kulturális rendszere közötti *megkülönböztetésként és kölcsön- hatásként* értelmezi. Ennek alapján Dux a rendszerelméleti téziséből kibontható antropológia két elméleti szintjét és problémakörét különbözteti meg: egyrészt a genetikailag előzetesen rögzített autonómia (rendszer) és a konst- ruktív autonómia antropológiáját. Míg Dux felfogásának elemzői – így Alfons Bora és Helmut Fahrenbach – első sorban az önszerveződés két szintje közötti hiátusra hívják fel a figyelmet (vö: Bora, A: „*Whatever its causes*” – *Emergenz, Koevolution und strukturelle Kopplung*, In: Wenzel, U./Bretzinger, B./Holz, K: (Hg.): *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution der Gesellschaft*, 117-138; továbbá: Fahrenbach, H: *Antropologie- Normativität-Moral. Genetisch-strukturelle Zusammenhänge und Geltungstheoretische Differenzierungen*. In Wenzel, U./Bretzinger, B./Holz, K: (Hg.): *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution der Gesellschaft*, 344- 380), mi a magunk részéről úgy látjuk, hogy a rendszerelmélet antropológiai dimenziójának kibontásához a luhmanni relacionalizmus-relacionalizálás módszerének további konkretizálására van szükség.

(a) A relációs meghatározásokra támaszkodó megfontolások alapján az önálló antropológiai státusz igényével fellépő antropológiai kiinduló pont nem lehet valamely olyan önkényes és axiomatikus definíció – még abban az esetben sem, ha plauzibilis – mely (legalábbis érvényességi igényét tekintve) megadhatná az embernek történetileg invariáns, vagyis mindenkor érvényesülő tulajdonságát. Ebben a tekintetben Luhmann joggal érvel a „humanista tradíció” antropológiájának szubsztantív irányultsága ellen. Ha viszont a luhmanni relacionalizmust elválasztjuk a rendszerelméleti kapcsolódásaitól, és mint az antropológiai alapszerkezet meghatározásának módszerét fogjuk fel, akkor azokat a sajátos viszonyokat és e viszonyok sajátos összefüggéseit vehetjük szemügyre, amelyek változása, dinamikája egyben az emberre jellemző tulajdonságok kialakulására és ezek változására is rávilágítanak. Eszerint az antropológiai alapszerkezet relációi olyan elemek összekapcsolódását jelentik, amelyek együttesen és összekapcsoltságukban mintegy határkijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző lények között. És éppen ennek révén az emberi létezés viszonylagosan megbízható végső állapotát jelzik: *viszonylagosak* annyiban, hogy „visszafelé” tovább lehet haladni az elemek jelzett határvonalon túlra, így például át lehet lépni a fizikai-organikus szerveződések, vagy a szubhumán pszichológia területeire. *Megbízhatóan végső relációk* annyiban, hogy az elemek és relációik határain átlépve már elhagytuk az ember meghatározásának lehetőségét. Az antropológiai alaphelyzet sajátossága, hogy az elemek maguk is részben relációk, mégpedig azok a sajátos relációk, melyek csakis az embert jellemzik. Így tekintve az ember egy biológiailag (is) sajátos faj (species) különös kapcsolódási rendszere, mely létezésének mikéntjét és alakulásának forrását egyaránt jelenti. E viszonyrendszer különössége nem intenzitásában, rugalmasságában, hanem struktúrájában mutatkozik meg. E struktúra dimenziói: *Először*, az embernek élete természeti előfeltételeihez való sajátos viszonya, a természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – *ember*. Az ember olyan része a természetnek, aki sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső-természeti meghatározottságáról „az ember és a természet közötti folyamatos anyagcseréről” van szó. *Másodszor*, a faj egyedeinek egymáshoz való viszonya, az együttélés egy sajátos módjában, azaz közösségi életformában meghatározott ember. Ez a belső meghatározottság egyfelől az egyes egyedek egymáshoz, másrészt az egyesnek a többiekhez, mint a vele együtt élőkhöz való kölcsönös viszonyát foglalja magában. Ebben a relációban a közösségről és a közösségben élő egyedekről van szó. *Harmadszor*, az embernek önmagához való viszonya, mint *önmeghatározás*, mégpedig mind az előbbi két kapcsolatában (a természethez, és a többiekhez vett önmeghatározásként) mind pedig a közösségnek önmagához és az egyénnek önmagához való reflexív viszony eredményeként felfogott önmeghatározás. Önmeghatározásában, mint reflexiós viszonyban az ember mintegy kinyújtózik az időben: stabilizálja magát.

(b) Alapvető jelentőségűnek tekintjük, hogy e hármas viszony együttesen és egymáshoz kapcsolódóan jellemzi az embert, ezért és ennyiben tekinthető antropológiai alapszerkezetnek. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet elemeiként *egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az embere vonatkoztatva egymást feltételező di-*

menziók. Egymást feltételező összekapcsoltságuknál fogva e relációk kölcsönösen, a relációk relációjaként, egy második szintű viszonyrendszerben – történeti-társadalmi szerveződési formaként – az alaprelációk *egymáshoz képest* változó egyensúlyát, dominanciáját és feszültségeit foglalják magukban. Ennyiben az antropológiai alapszerkezet a történeti-társadalmi szerveződési formák társadalomelméleti elemzés kiinduló pontjának tekinthető.⁸³ Az ember és természet, a közösség és egyes, a közös és egyéni önreflexió egyrészt kölcsönös és egymást meghatározó viszonyok, másrészt egymással ellentmondásban álló meghatározások. Ebből a nézőpontból adódik az egyes történelmi korokra és önreflexióikra társadalomelméleti rálátás.

De az egyes relációk is feszültséget hordoznak magukban. Így az eredeti természeti létfeltételei közül kiemelkedő-kiszakadó ember csak ugyanezen természeti feltételeit és meghatározottságait reprodukálva képes fennmaradni. Ennél fogva a megbontott eredeti természeti kapcsolódásait a relációk második szintjén valamilyen módon helyre is kell állítania. Az ellentmondás abban áll, hogy egyfelől az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten nyilvánul meg emberként, másfelől, mint életének feltételeihez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik a természethez. Ennek a kettőségnek az ellentmondását az azonos fajhoz tartozó egyedek természeti közösségeként hozza létre (család, törzs), nyilvánítja ki (nyelvek és szimbólum-rendszerek) és oldja fel (totem, rítusok), majd hozza ismét létre (reprodukción). Csak így, az együttes cselekvésnek a három alapviszony dimenzióiban való kibontakozása, valamint folyamatossága esetén valósul meg a sajátosan emberi létezési forma, az emberi életnek a legszélesebb és legáltalánosabb értelemben vett reprodukciója. Az ember-természet relációban kialakuló legeredetibb és legősibb reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát a meg nem szüntethető, de ismételten és időlegesen feloldható feszültség jellemzi. A feszültség egyrészt az embernek a természettel szembeni normatív „igazsága”, másrészt a „békekötés” gyakorlati szükségessége között áll fenn. Miközben az együtt élők csoportja (család, törzs) maga is a természet részének tekinti önmagát, azonközben ugyanennek a közösségnek a természet erői fölé kell kerülnie.

(c) Társadalomelméleti és történeti szempontból az eredeti emberi reprodukció további részletezésénél nagyobb jelentősége van annak, hogy az antropológiai alapszerkezet az emberi együttélés három nagy történeti formáját alapozza meg. Az *első*, eredeti formáról röviden szóltunk. A *második*, tehát a közösségek hierarchikus elrendeződésén és differenciálódásán alapuló struktúráknak hozzánk legközelebb álló történeti formája az európai stratifikációs rendszer. A stratifikáció alapja nem más, mint a közösségek hierarchiája, amelyben a közösségi lét – csak mind elvontabban kifejezhető – igazsága és folyamatos gyakorlati megbontása közötti ellentmondást az evilági gyötrelmek és a túlvilági harmónia

⁸³ Megjegyzendő, hogy egyes társadalomelméleti koncepciók – e viszonyok különböző oldalait egymástól elválasztva és függetlenítve, gyakorta pedig részlegesen – korábban már több megközelítésben is jellemezték az antropológiai alapstruktúrát, illetve ennek egyes viszonyait. Korántsem az ide kapcsolható kategóriák és tagolások áttekintésének igényével megjegyezzük, hogy a hármas viszonyrendszer már felsejlik bizonyos antropológiai elemzésekben is. Így például, Eder, K.: *Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur. Ab wann gibt es menschlichen Gesellschaften?*. In: Kamper, D./Wulf, Ch Hrg.: *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. 101-118. Ugyancsak ennek a struktúrának a körvonalai ismerhetők fel egyes mítosz – tipológiákban, vö.: Kirk, G.S: *A mítosz*, Budapest, Holnap Kiadó 1993.

fejezi ki és oldja fel. Ezt a formát az autonóm (szabaddá tett vagy a közösségtől megfosztott) egyének a fokozatos kiemelkedése élezi ki. Így az emberi együttélés *harmadik* történeti formája az egyének egymás közötti közvetlen kapcsolatára épül. A közösségi kötöttségeit önmagáról levett egyén úgy lép más hasonlóan szabaddá vált egyénekkal kapcsolatokba és a létfeltételeit biztosító reprodukció mechanizmusába, amilyenné a közösségi kötelekei kioldása eredményeként lett: nyitottan funkció szerinti (szét)tagolása csoportokba szerveződése és differenciálódása előtt. A modern társadalom a funkcionális differenciálódás és csoporttagoltság rendszere.

4. Mint jeleztük, a társadalomtörténeti tagolás érintkezési pontjai ellenére az antropológiai alaprelációk bevonása az elemzésbe Luhmann erkölcselméleti megfontolásainak alapvető kritikájára és revíziójára vezet.⁸⁴ Eszerint – Luhmann felfogásával ellentétben – az etika nem az erkölcs duális kódja ki-és bekapcsolásának elmélete, amely a kezdetben elfogult kezelő bemutatásától a semleges és pártatlan modern etika működéséig tart. Ehelyett az erkölcs társadalomelmélete az ellentmondásokkal telített antropológiai alaprelációknak a történeti időben változó, különbözőképpen súlyozott elrendeződését mutatja be. Így az erkölcsnek az antropológiai alaprelációkra támaszkodó elmélete –programja szerint – feltárja az ellentmondásoknak azokat a történeti formáit, amelyek a cselekvő embert döntésre kényszerítik, s azokat a normákat, amelyek mentén a döntéseket meghozzák.⁸⁵ Ezzel szemben – mint láttuk – Luhmann számára nem létezik explicit antropológiai kérdés. Ennek ellenére – mintegy az elméletből kitesékelte antropológia visszatérésének kényszerű elismeréseként – az antropológiai alaprelációkat kerülő úton, mint a szociális rendszer dimenziót fogalmazza újjá. Eszerint a világ artikulációiként a tárgyi, a szociális, és az idődimenziót határozhatjuk meg. Az antropológiai megalapozás nélküli dimenziók azonban most az elméleti konstrukció elemeiként szerepelnek, melyeket Luhmann részletes érvelés nélkül, többé-kevésbé önkényesen emel be az elméletbe.⁸⁶ Eszerint a.) *a tárgyi dimenzió* esetében, az értelemmel bíró intenciók tárgyairól, illetve az értelemmel bíró kommunikáció témáiról van szó. Luhmann szerint az értelem (Sinn) tárgyi artikulációja két nem ismert (dolog) megkülönböztetése, mint „ez”, illetve „az”, amelyeket később majd külsőként és belsőként tudunk megkülönböztetni.⁸⁷ A természet-ember viszonynak luhmanni modellje szembe-tűnően redukciós jellegű. Egyrészt a természetnek tárgyak felosztásává redukálása értelmében, másrészt a kettős konstitutív viszony (úgy mint a

⁸⁴ Valójában ennél élesebben is fogalmazhatnánk, s a luhmanni autopoietikus rendszerelmélet alaptéziseinek revíziójáig lehetne, illetve kellene eljutnunk, mintegy bemutatva, hogy az erkölcsprobléma valóban az elmélet próbaköve. Ennek részletes és érvelő kifejtésére ezúttal nem vállalkozhatunk, csupán arra van most módunk, hogy egy korábbi elemzésünkre hivatkozzunk. Vö. Balogh I: *Igazságosság és politika*. 65-136.

⁸⁵ Az antropológiai struktúra relációira alapozott társadalomtörténeti formák részletesebb bemutatására vö. Balogh I: *Társadalomelmélet és a globális krízis*, Ebben a kötetben.

⁸⁶ Az antropológiai megalapozás nélküli konstrukció bizonytalansága teszi érthetővé és indokolttá azt a kérdést, hogy vajon miért tekinti Luhmann kiemelt fontosságúnak a tárgyi, szociális és idődimenziót a lehetséges más dimenziókkal, mint például az operatív, vagy a kognitív dimenzióval szemben. Vö. Willke H: *Systemtheorie*, Stuttgart-Jena Gustav Fischer Verlag, 1993.

⁸⁷ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 114-115. Korábban: a tárgyi dimenzióban történik a társadalom egyre erőteljesebb feloldásának és rekombinációjának folyamata. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* I. 37. Később, világosabb értelmezésben: a tárgyi dimenzió „rendszerelméleti értelmezésben a rendszer és környezetét jelenti”. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1136.

természet megváltoztatásának és az ember kiteljesedésének) statikussá rögzítése tekintetében. *A szociális-dimenzióban* b.) az ember a vele azonos értelemmel bíró lény, mint alter ego jelenik meg és „az elfogadottság relevanciáját a világ-tapasztalás és értelemrögzítés artikulálja”. Az értelem – a szociális dimenziójában – nem valamely objektívhez kötöttséget foglal magában, hanem az értelmi megragadás lehetőségének megkettőzését jelenti.⁸⁸ Az értelemmel bíró ego és alter kapcsolatára redukált szociális dimenzió az egymástól független és ebben az értelemben szabad egyének világa, melyre nézve még az a kérdés sem merülhet fel, hogy az autonóm egyéneket milyen indítékok vezetnek társas kapcsolatok létesítésére. Luhmannnál nyoma sincs annak, hogy az emberi szocialitás a közösséggel, és az értelmes együttműködéssel kezdődik. Végül c.) az *idő-dimenzió* a „múlt és a jövő irányában meghosszabbított esemény” horizontját nyitja meg, mely a közvetlen tapasztalás és élmény kitérítését teszi lehetővé.⁸⁹ A realitásnak a múlt és a jövő differenciája szerinti” tagolása neutralizálja a jelenlét és a távollét szerinti differenciálódást, s az el nem érhető jelöli meg, ezzel egyben a jelen értelmező interpretációjának alapját teremti meg. Ily módon a történelem, mint az idő különleges értelem-dimenziója nem események láncolata, hanem az eseményekhez a múlt, illetve a jövő értelméhez kapcsolt szabad hozzáférés.⁹⁰ Az idődimenzió (múlt és jövő) történeti alakulását Luhmann több alkalommal is meglehetősen részletesen tárgyalja. Ám az „idő szemantikájának” változásainak leírása – így a régi és a modern európai időfelfogás közötti különbség bemutatása – értelmező magyarázat nélkül marad.

5. Ha most már a tárgyi, a szociális és az idő dimenzió kategóriáit visszaértelmezzük az antropológiai alaprelációkba – oda tehát ahonnan Luhmann valójában elvonatkoztatta, és rendszerelméleti koncepcióba áthelyezte őket – akkor az eredeti luhmanni leírásnál sokkal világosabb képet kapunk. Kirajzódnak előttünk az alaprelációknak a történeti sorrendjük szerinti ellentmondás-formái eredményeként lerakódó rétegek: az alaprelációknak a történeti időben létrejött, egyúttal pedig a mindenkoriban jelenben együttesen rendelkezésre álló struktúrái. Így a Luhmann által *tárgyi dimenzióként* megjelölt összefüggésben: (a) a természetben készen talált anyagokhoz és tárgyakhoz, jelenségekhez való közvetlen viszony, melynek alapja az eredeti ember-természet reláció; (b) az emberi közreműködéssel átalakított tárgyakhoz, anyagokhoz való viszony. Vagyis a már létrehozott, „második” természethez kapcsolódás; (c) a szimbolikus „tárgyakhoz” való viszony. *A szociális dimenzióban* (a) a közösen végzett emberi tevékenység, mint cselekvés viszonyai; (b) az egyesnek a közösséghez való viszonya, mint viselkedés és magatartás; (c) az egyesek egymás közötti viszonya, mint interakció. *Az idő dimenziójában* (a) az embernek, az eltelt emberi időhöz való viszonya, mint tradíció; (b) az embernek az idő folyamatosságában való kinyújtózkodása, mint történelem; (c); az embernek önmagához való időbeli viszonya és megérkezése, mint önmeghatározás. Az, amit Luhmann a társadalomrendszer komplexitásának nevez, nem egyéb, mint képletes-elvont kifejezése annak a körülménynek, hogy valamely társadalmi jelenség, folyamat keletkezésében és működésében egyidejűleg valamennyi dimenzió és a dimenziók va-

⁸⁸ Luhmann, N: i.m. 118-119. Az evolúció szempontjából: a szociáldimenzió a szabadságok kölcsönös megengedése. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 38.

⁸⁹ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 116.

⁹⁰ Luhmann, N: i.m. 118.

lamennyi rétege egyszerre vesz részt. A komplexitás redukciója pedig nem más, mint annak elvont megfogalmazása, hogy egyfelől a jelenségek, a történések és keletkezések létrejöttében e dimenziók és rétegeik nem egyenlő súlyú szerepet játszanak. Másfelől a komplexitás-redukció luhmanni tézise ugyancsak elvont megjelölése annak, hogy a társadalomrendszer történeti és aktuális valóságának megismerése során elkerülhetetlen, hogy a dimenziók és elemeik együtteséből az elemző a saját nézőpontja szerint maga is súlyozásra, szelekcióra kényszerül.

Luhmann rendszerelméletének alapkategóriái, mindenek előtt az önreferencia, az autopoiesisz, rekurzivitás, önmeghatározás – a maguk tényleges helyére, az antropológiai alaprelációkba visszatranszformálva – az újabb (szociológiai) társadalomelméletben meglepő élességgel fejezik ki a modernség alapvető dilemmáját és krízisét. Nevezetesen, hogy csak egy második szintű rendben lehetséges a társadalom önszabályozása és a személy szerepének meghatározása.⁹¹ Ugyanis a személynek, mint „önmagába záródó” megfigyelőnek a megfigyelése egy következő szintre utal, amelyen már a megfigyelő, mint nem megfigyelhető lép fel. A nem megfigyelhető megfigyelő paradoxon pedig az időben oldódik fel.⁹² Másként kifejezve: az ember önmeghatározásának újabb kori formáinak és módjának krízise egy következő – jövőbeli – formában oldható csak fel. Luhmann teljesítménye ebben az értelmezésben nem más, mint az alternatíva igényének ellentmondásos _ ezért paradoxonokban megfogalmazott – elméleti felmutatása: az önmeghatározásnak önfelépítéssé, önreferenciává emelése az eddig létrejött-létrehozott alapokon. Az elméleti fordulat igazi tartalma azonban csak akkor tárul fel, ha tisztázzuk, hogy az egyén önmeghatározása a „humanista tradíció” minden elemének és az erkölcsi-normatív dimenzió teljes kizárásával nem valósítható meg, mint ahogyan nem lehetséges valamiféle emberi lényeg beteljesítésnek programjaként sem. Miközben tehát továbbra is érvényes marad a luhmanni álláspont, mely szerint az önmeghatározás a személy azonosságának és nem-azonosságának reflektált (az önmegfigyelésben felszínre hozott) differenciája, mely fejlődést generáló feszültség, azaz perspektívákat hordozó tendenciák forrása, azonközben a személynek (a szubjektumnak) megfigyelővé redukálása tarthatatlannak bizonyul.

6. Az imént nagy vonalakban felvázolt transzformáció eredményéből Luhmann elméleti konstrukciójára visszatekintve tesznek szert jelentőségre a kommunikáció fogalmi kiszélesítésére utaló – szociális dimenzióhoz kapcsolódó, ámde a rendszerelméleti keretek közé legalábbis nehezen illeszthető és többnyire félbeszakított – luhmanni gondolatmenetek. Közöttük legjellemzőbbnek tekinthetjük a „világ-univerzális relevancia” fogalmát, a konszenzus és a disszenzus „orientáció-dimenziójának” értelmezhetőségét, ez utóbbi a tárgyi dimenzióhoz kapcsolódásának elemzését, a mindennapi élet és ennek erkölcsi relevanciáját.⁹³ Ezek a fogalom-értelmezések úgy jelennek meg a luhmanni elméleti rendszerben, mint a kommunikáció olyan leágazásai, amelyek nem illeszkednek maradéktalanul a sze-

⁹¹ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1075-1079.

⁹² Luhmann, N: i.m. 1081.

⁹³ Vö: Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 119-122.

mélytelenített szocialitás fogalmihoz. Luhmann a szociális dimenzió értelem-horizontjáig elvezető kategória-meghatározásokat Husserl-lel és Habermassal szembesítve úgy látja, hogy jóllehet itt kimerültek a „humanista-antropológiai tradíció” elméleti lehetőségei, ámde – különösképpen a szociális és az idődimenzió dinamikájának és perspektívájának kibontása – az értelem horizont a személytelenített szociológiai elmélet határait is jelzi. Ha most már a Luhmann által függőben hagyott fogalmi-elméleti problémákat és a mind gyakrabban felbukkanó elméleti paradoxonokat (ezek közül mostani témánkkal összefüggésben a „nem megfigyelhető megfigyelő” paradoxont emeltük ki) akkor a luhmanni elmélet sajátos kettőssége tűnik elő. Olyan kettősség, amelynek jellemző vonásait ő maga sokoldalúan és körültekintő elemzéssel mutatja be a 16. és a 18. századi szemantikák elemzése során. Eszerint az átmenet szemantikája egyidejűleg fenntart egy elméleti tradíciót, de egyben túl is lép rajta egy olyan kételkedéses történelmi folyamatban, amelynek kimenetele nem ismert a kortársak előtt, hanem csak a későbbi nemzedékek számára az alternatívák közötti „választás” véglegessé válását követően világítható át. Átmeneti időszak szemantikájaként a luhmanni erkölcselmélet (ezúttal megengedjük magunknak azt a feltevést, hogy Luhmann elméletének összességében is ez a mondandója) tisztázandó alternatívák provokatívan éles bemutatása. Az elméleti alternatívát, mint *vagy* a szociológiai-társadalomelméleti tradíció továbbfolytatását, *vagy* egy új megalapozottságú társadalomelmélet lehetőségét fogalmazhatjuk meg. Ebben Luhmann állásfoglalása egyértelmű: az organikus-rendszerelméleti kiinduló pont alapján a szociológiai tradíció elméleti válságából a személytelen szociális rendszer automatizmusainak elemzésével kereste a kiutat. Ennek következményeként nem hagyott más lehetőséget a maga számára, mint az erkölcs minimalizálása. Az elméleti probléma mögött azonban egy további, gyakorlati alternatíva, a modernség elágazó perspektívái sejlenek fel. Luhmann terminológiájában megfogalmazva: vagy az önmagát felépítő és működtető szociális rendszer (melynek környezetként feltétele, de nem alakítója a pszichikai rendszer), vagy a pszichikai rendszerré nem redukálható személyiség (szubjektum, egyén) szerzi meg dominanciáját a tőle mindinkább függetlenedő szociális-társadalmi viszonyai felett. Luhmannál rejtve jelen vannak, de felszínre hozhatók, valamint ki is bonthatók, azok a lehetőségek, amelyek egy még nem létező, de lehetséges struktúra szemantikájának forrásaként tekinthetők.

Irodalom:

- Balogh I.: *Igazságosság és politika*. Budapest, L'Harmattan 2007,
- Bangó J.: *Theorie der Sozio-region*. Berlin. Logos, 2003
- Bangó, J.: *A luhmanni életmű panorámája*. Budapest, Rejtjel, 2004.
- Barker, D – Plummer, N.: *Turing Machines*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)
- Bora, A: „*Whatever its causes*” – *Emergenz, Koevolution und strukturelle Kopplung*, In: Wenzel, U./Bretzinger, B./Holz, K: (Hg.): *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution der Gesellschaft*, Velbrück Wissenschaft, Weilerwist, 2003. 117-138;
- Brunzel B.: *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése, és az elmélet politikatudományos és politikafilozófiai vonatkozásai*. Kézirat, Budapest 2008,
- Dux, G: *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Velbrück Wissenschaft, Weilerwist 2000.
- Eder, K: *Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur. Ab wann gibt es menschlichen Gesellschaften?*. In: Kamper, D./Wulf, Ch Hrsg.: *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. 101-118.
- Fahrenbach, H: *Antropologie-Normativität-Moral. Genetisch-strukturelle Zusammenhänge und Geltungstheoretische Differenzierungen*. In Wenzel, U./Bretzinger, B./Holz, K: (Hg.): *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution der Gesellschaft*, Velbrück Wissenschaft, Weilerwist, 2003. 344-380.
- Foerster, H. v.: *Biological Computers*, in: *Bioastronautics*, Macmillan Co., New York, 1964.
- Gephart, W.: *Gesellschaftstheorie und Recht*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1993.
- Horster, D.: *Nachwort*. In: Luhmann, N. *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt/M. Suhrkamp 2008, 375.
- Husserl, E: *Az európai tudományok válsága*, Budapest, Atlantisz 1998,
- Karácsony A.: *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In.
- Karácsony A.: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*, Budapest, Pallas Studio/Attraktor Kft, 154-200
- Kirk, G.S.: *A mítosz*, Budapest, Holnap Kiadó 1993.
- Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp 2008.
- Luhmann, N.: *Die Politik der Gesellschaft*. (Hrsg: André Kieserling). Frankfurt/M. Suhrkamp 2000
- Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Band I.II. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997

- Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1993,
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. Frankfurt/M. Suhrkamp 1993.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik II*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1993.
- Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik III*. Frankfurt/M. Suhrkamp 1989.
- Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1987,
- Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation, Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990.
- Luhmann, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*, (szerk. Karácsony A.). Budapest, Osiris 1992. 244-245.
- Münch, R.: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1998.
- Pokol B.: *Szociológiaelmélet*, Budapest, Századvég, 2004,
- Pokol B.: *Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*. Jogelméleti Szemle 2005/3.
- Schimank, U.: *Evolution. Bemerkungen zu einer Theorie von Niklas Luhmann*. In: Giegel, H.J.–Schimank, U. (szerk.): *Beobachter der Moderne*. Frankfurt/M. Suhrkamp 2003. 117-153;
- Takács P.: *Nehéz jogi esetek*. Budapest, Napvilág Kiadó 2002.
- Willke, H.: *Systemtheorie*, Stuttgart-Jena, Gustav Fischer Verlag, 1993.
- Willke, H.: *Atopia*. Frankfurt/M. Suhrkamp 2001

Társadalomrendszer és környezete **(Niklas Luhmann ökológiai kommunikációja)**

Niklas Luhmann autopoietikus rendszerelméletét – az erkölcs mellett – egyik, talán még az előbbinél is mélyebben érintő témája a mind fenyegetőbb ökológiai krízis elméleti vizsgálata. Nem csupán arról van szó, hogy immár egyetlen átfogó elméleti koncepció sem mellőzheti a földi élet feltételeit mindinkább fenyegető folyamatokat, legfőképpen hanem arról, hogy a társadalom és a természeti környezet kapcsolata az önreferenciális-autopoietikus rendszerelmélet alaptézisét közvetlenül érinti. Hiszen a múlt század utolsó évtizedeiben folytatott elemzésekből megtudhattuk, hogy a modern társadalom és a környezet közötti ellentmondás nem csupán sokkal mélyebb annál, mint az első vizsgálódások mutatták,¹ hanem mindinkább egy kritikus határhoz közeledik. Immár nem csak a gazdasági növekedés forrásainak korlátozottságáról van szó, hanem egyáltalán az emberi élet feltételeinek fokozatos és drámai megváltozásáról, pontosabban: az emberi tevékenység általi megváltoztatásáról. Az újabb vizsgálatok két legmegdöbbentőbb eredménye az, hogy egyrészt az emberi tevékenység által előidézett baljóslatú folyamatok már kiterjednek a Föld nagy rendszereinek mindegyikére, így például az időjárásra, a csapadék eloszlására, és megváltoztatják a víz körforgásának menetét, a sós és az édesvíz arányát, a bioszféra állapotát, a levegő összetételét. Másrészt az emberre egyenként is veszélyes folyamatok oly módon kapcsolódnak össze, hogy egészében felborul a földi élet feltételeinek egyensúlyi állapota, s a klíma-katasztrófák új típusa alakul ki. Míg a földtörténet megelőző korszakaiban a természeti eredetű klíma-katasztrófákat követően, az újonnan létrejött egyensúlyi állapotok tartósan fennmaradtak, vagy a megelőző állapothoz köbbé-kevésbé visszarendeződtek, addig újabban azzal kell számolni, hogy a most kiteljesedő klíma-katasztrófát követően létrejövő majdani új egyensúlyi állapot paraméterei – az ember folyamatos közbeavatkozó tevékenysége következtében – csak igen rövid ideig vehetnek fel többé-kevésbé állandó értékeket, s akkor is csak viszonylagosan stabilak (szélsőséges kilengések körül ingadozók) lesznek. Mindezek alapján Meadows újabb tanulmányában immár maga is úgy látja, hogy a korábban elkészített prognózisok módosításra szorulnak. Mivel a hetvenes évektől felerősödő folyamatok mára messze átlépték a korábban megállapított fejlődési határértékeket, a fenntartható fejlődés lehetőségei végleg kimerültek. A huszonegyedik században legfeljebb a *túlélést*

¹ A Római Klub első jelentésének szerzői még a természeti erőforrások mértéktelen kiaknázásának következményeit vizsgálták (vö: Meadows, D.H./Meadows, D.L./Randers, J./Behrens, W.B.: *Limits to Growth*). Az elmúlt évtizedekben viszont a környezet szennyezése, a tudomány eredményeinek a következményekkel nem számoló alkalmazása, a föld biológiai egyensúlyának a felborulása áll az elemzések centrumában (Összefoglaló és áttekintő elemzésre vö, Beck, U: *Risikogesellschaft*)

biztosító fejlődés (survivable development) feltételeiről lehet szó.² Úgy tűnik, ahhoz, hogy a Föld ökológiai egyensúlyának mind nyilvánvalóbban érzékelhető megbomlását követően majdan kialakuló új – összességében (vagyis egyes térségek, így például a pólusok közeli területek kivételével), az ember számára a jelenleginél kedvezőtlenebb, de még mindig élhető – ökológiai egyensúlyi állapot viszonylag hosszabb időre szóló fenntartása lehetővé váljék, nos, ehhez alapvető változásra, változtatásra van szükség. A jövőbeli ökológiai egyensúly tartósságához először az emberi magatartásnak, az emberi viszonyoknak, az intézményeknek és az emberi együttélési formáknak az eddigieknél mélyebb újragondolása, majd ennek alapján gyakorlati újraformálása, elengedhetetlennek látszik. A társadalomrendszer és környezete közötti megkülönböztetés és e megkülönböztetés egységének alap gondolatából kiinduló elmélet kidolgozója ilyen fejlemények láttán joggal érzi úgy, hogy számára megkerülhetetlen az ökológiai krízis elemzése. Luhmann – alaptéziséből kiindulva – úgy véli (és ígéri), hogy az ökológiai krízist új megközelítésből tudja tárgyalni, nem utolsó sorban annak révén is, hogy rendszerelméleti koncepciója lehetővé teszi a modern tudományok (pl. a biológia, a kibernetika) legújabb eredményeinek konstruktív figyelembe vételét. Még ennél is fontosabb azonban Luhmann számára az, hogy az önreferenciális-autopoietikai rendszer elmélete alapján megvilágíthatja, miért nem képes a modern társadalom átlátni a létét fenyegető veszélyeket. A mind kritikusabbá váló környezeti probléma rendszerelméleti megközelítésének eme tágabb horizontra kitekintő lehetőségét Luhmann az 1985-ben a Rajna-Vesztfáliai Tudományos Akadémia éves közgyűlésén tartott előadásában vetette fel, majd ennek az előadásnak kibővített változatát könyvként is kiadta.³ Ez után, a jó egy évtizeddel később elkészült összefoglaló munkájában, *A társadalom társadalmá-*-ban, külön fejezetben – lényeges elméleti módosítás nélkül – visszatér a témára, mintegy megerősítve, hogy az alaptézisre épített összefoglaló is megkerülhetetlenné teszi az ökológiai krízis bevonását az elemzésbe.⁴ A rendszerprobléma középpontba helyezésével a luhmanni elmélet valóban új dimenziót nyit a környezet-probléma tárgyalásában, nem csak azért, mert nem áll meg a veszélyek mégoly drámai felidézésénél. Luhmann tovább lép a modern ember érdekezérelt, haszonelvű racionalitásának és a modern társadalom – Ulrich Beck találó kifejezését kölcsönözve – szervezett felelőtlenségi⁵ rendszerének korábbi, mélyebb társadalomelméleti elemzésénél is,⁶ és egy olyan átfogó elméleti koncepciót dogoz ki, melynek alaptéziseihez és alapfogalmaihoz az ökológiai válság tárgyalása (legalábbis első tekintetre úgy tűnik) közvetlenül kapcsolódik, illetve bekapcsolható. És mégis: még Luhmann követőinek is azt kell megállapítaniuk, hogy paradox viszony feszül az ambiciózus elméleti alapvetés és a problémamegoldás lehetőségének körvonalazása között.⁷ Az autopoietikai rendszerelmélet álláspontjából közelítve az ökológiai krízis számos új

² Meadows, D.L.: *Es is zu Spät für eine nachhaltige Entwicklung*. In: Krull, W. (Hrsg.): *Zukunftsstreit*. 125-149.

³ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*. A könyvnek rövid időn belül több kiadása is – csaknem teljesen változatlan szöveggel – megjelent. A következőkben a legutóbbi, 1990-es harmadik kiadás szövegét vettük alapul.

⁴ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. köt. 128-134.

⁵ Beck, U: *Gegengifte*. Die Organisierte Unverantwortigkeit.

⁶ Példaként vö: Beck, U: *Risikogesellschaft*. *Auf dem Weg in eine andere Moderne*.

⁷ „Luhmann az ökológiai probléma elvi megoldatlansága mellett érvel.” Bangó J: *Theorie der Sozio-region*, 21.

területe és összefüggése tehető ugyan láthatóvá, ámde a luhmanni elmélet kritikai továbbgondolása nélkül mégsem juthatunk közelebb a modern társadalom válságkezelő perspektívájának megértéséhez. A következőkben tehát először röviden össze kell foglalnunk Luhmannak az ökológiai probléma standard megközelítésével szembeni kritikáját és felvázolnunk az általa javasolt rendszerelméleti alternatíva főbb irányait (I). Ennek alapján nyílik lehetőségünk arra, hogy kiemeljük, és a kritikai elemzés igényével vegyük közelebről szemügyre Luhmann rendszerelméletének néhány, az ökológia-probléma szempontjából releváns, az elmélet alappilléreként tekintett, illetve tekinthető megállapítását és fogalmát. (II). Végezetül pedig a kritikai elemzésre támaszkodva visszatérhetünk magára a környezeti krízis elemzésére, mégpedig egy továbbvezető elméleti lehetőség felmutatásának igényével (III).

I.

Az ökológiai diskurzus rövidre zárt cirkularitása

1. *Koncepcionális kritika.* Luhmann szerint annak a körülménynek, hogy az ökológiai probléma a hetvenes években váratlanul és elméletileg felkészületlenül érte a szociológiát (szociológiai társadalomelméletet) mélyen fekvő okai vannak. A szociológia ugyanis a természet vizsgálatát kezdettől fogva mintegy „átutalta” a természettudományok kizárólagos (módszertani) illetékességi körébe. Tette ezt annak ellenére, hogy egyébként a tudományosság mércéjeként a természettudományok szemléleti módját tartotta szem előtt. E kettősség fejeződik ki abban, hogy a szociológia tárgyterületét a *társadalmi tények* (Durkheim) vizsgálatában jelölték meg. Később viszont inkább a tárgyi elhatárolódás válik hangsúlyossá, amikor a szociológia feladatát a szociális formák és viszonyok (Simmel), illetve a cselekvés (Weber) elemzésében határozták meg. E tárgymeghatározások egyik következményeként a szociológián kívülre került a társadalomrendszer és környezete közötti viszony elemzése.⁸ E tárgymeghatározások másik oldalaként azután magától értetődő módon a „társadalom önkritikáját ideálok-ból kiindulva fejtették ki, nem pedig a megalapozatlan vágyak és aggodalmak kritikájaként.”⁹ Az ily módon beszűrődő ideológia szerves részeként hangsúlyt kapott az akarat és az erkölcsi indulat, amely – még ha támaszkodik is tágabb horizontot nyitó társadalomelméleti és filozófiai doktrínákra – kiiktatja, vagy eltorzítja a rendszerműködés legfontosabb szabályait. Az ideológia mélyebb elemzés nélkül fogalmazza meg azt a tézist, miszerint mindenféle válság gyökere a társadalmi rendszerben rejlik, és ha ezt nem változtatjuk meg, akkor nincs jogunk panaszkodni a rendszer működésének következményei miatt. Az ideológiai gondolatmenetben a rendszer megváltoztatása akarat és szenvedély függvé-

⁸ Ez azonban nem akadályozta meg a szociológia megalapítóit abban, hogy módszertani szempontból a tudományosság eszményét a természettudományok mércéje és mintája szerint fogalmazzák meg. Módszertani szempontból „a szociológia az a tudomány, amely a társadalmi realitással, mint tényszerű adottsággal foglalkozik.” *Die Gesellschaft, der Gesellschaft*, I. 36.

⁹ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 16.

nye, és a társadalomrendszer működési szabályainak tisztázása nélkül megvalósítható. Luhmann szerint a rendszer nem tisztázott elméleti problémája érhető tetten az ökológiai krízis erkölcsi, a felelősséget firtató megközelítésében.¹⁰ A mai környezet-etika normatív gondolkörében egyfelől fel sem merül a kérdés, hogy egyáltalán miképpen lehetséges és milyen funkciót teljesít az erkölcs és az etika a modern társadalomban, másfelől a rendszer és környezete közötti összefüggés meghatározása nem lép túl a környezethez való rendszer-adaptáció horizontján. Az elméleti deficit háttérében felizzó erkölcsi buzgóság magával ragadja a jogot is (erkölcsi jog), melynek következménye a környezet-etikailag „megalapozott” és az egyén cselekvésére apelláló környezet-jog.¹¹ Luhmann szerint az ökológiai problémák egyéni, vagy kollektív erkölcsi interpretációja és megoldási kísérletei korábról – főként a vallási tradícióból – ismert bűnbakkereséshez vezetnek, és mint annyiszor ezúttal is a tárgyyszerű kérdésfeltevés ellen hatnak.¹² Tudomásul kell venni – folytatja Luhmann –, hogy a társadalom nem az akaratokból épül, mert különben elkerülhetlenné válik, hogy az ökológiai kérdést, akarva-akaratlanul rendőri-jogi problémává fordítjuk át.

Luhmann szerint a téves szemléletmódra támaszkodó kérdésfeltevés, mint más esetekben, ezúttal is megnehezíti a megoldandó probléma természetének felismerését és így eleve hamis irányba tereli a megoldás keresését, ezért az ökológiai krízis elemzéséhez a rendszer és környezet megkülönböztetésének új felfogása nyitja meg az utat. A szemlélet-váltást két alaptézis megfogalmazása szolgálja, melyeket Luhmann az ökológiai válság standard megközelítésével konfrontálva fogalmaz meg. Az első alaptézis szerint az ökológiai kérdésfeltevésnek a rendszer és a környezete közötti különbség egységére, nem pedig a rendszer megkülönböztetés (differenciálás) nélküli egységére kell támaszkodnia. A második tézis: a rendszer és a környezet rendszerelméleti megkülönböztetése radikális szemléleti fordulatot jelent, s ebben a fordulatban lelhető fel a tradícióval való szakítás, nem pedig abban, hogy rákérdezzünk a természetnek a következményekkel nem számoló kiaknázására.¹³ A szemléleti fordulat abban áll, hogy az ökológiai krízis magyarázatát nem a környezetben és értelemszerűen nem az egyének magatartásában vagy felelősség-hiányában, hanem magában a rendszerben kell keresni, mert hiszen – mondja Luhmann – legalábbis a modern társadalomban az egyének (pszichikai rendszerekként) maguk is társadalom környezetét alkotják.

2. *Rendszer-ökológia.* A luhmanni elméleti konstrukció felépítését követve, az elméleti tradícióban radikális fordulatot hirdető rendszer-környezet paradigma hozadékát két szférában kell kibontani, egyrészt a társadalom, mint „minden szociális rendszert átfogó szociális rendszer” szintjén, másrészt az

¹⁰ Luhmann Hans Jonas ismert munkáját hozza fel jellemző példának. Vö: Jonas, H: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*

¹¹ Luhmann úgy látja, hogy az ökológiai problémáknak és a környezeti jognak a személyek erkölcsi és normatív felfogásához kapcsolása a legkevésbé alkalmas eszköz a tényleges helyzet felismerésére és a szabályozásra. „Ennek magyarázata az a nehézség, amely az ökológiai hatásoknak a társadalmi feltételektől függő cselekvés összekapcsolása során lép fel, s amely kizárja a számottevő hatást, mint mindenkor, amikor azt egyéni kötelességek és jogok révén akarjuk elérni.” Luhmann, N: *Das Recht der Gesellschaft*, 293.

¹² Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 19-20.

¹³ Luhmann, N. i.m. 21-22.

egyresz szociális funkció-rendszerekben. A környezet-rendszer (a differencia egysége) tézisből az ökológiai problémát érintően levonható következtetés, hogy az önreferenciális-autopoietikus rendszerek – így a társadalom – elvileg sem tekinthetők úgy, mintha a környezetükhöz alkalmazkodnának. Ez azért nem lehetséges, mert a rendszer-meghatározottság éppenséggel a rendszer saját, önálló műveletein és dinamikáján alapul. Általános tézisként: „Az önreferenciális autopoietikus rendszerek endogén módon dinamikusak és reprodukció-képesek. Struktúrájukat saját autopoieszizsük folytatására fejlesztik. A környezet ennek feltételként és lehetőségként szolgál, vagy korlátozó tényezőként jelenik meg számukra. Ekként a környezet a rendszert fenntarthatja, vagy megsemmisítheti, nem pedig alkalmazkodásra kényszeríti.”¹⁴ A kapcsolat mindazon által mégsem csupán a „minden vagy semmi” logikája alapján jellemezhető, merthogy a környezeti tényezők folyamatosan, vagy ismétlődően „irritálják” a rendszert. Csakhogy a környezeti hatások által irritált rendszer a maga részéről mégsem a környezetre való tekintettel, hanem úgy alakítja át saját struktúráját, hogy folytathassa önreprodukcióját.

Luhmann a rendszer önmaga általi meghatározottságából végül is azt a következtetést vonja le, hogy az ökológiai irodalomban gyakorta követelményként megfogalmazott „ökológiai egyensúly” nem jelenthet mást, mint az önreprodukció folytatásának lehetetlenségét, vagyis a rendszer megszüntetését. Ha ugyanis valamely rendszer a környezete szabályai szerint működik, akkor nem önmaga rendszer-szabályai szerint működik. Úgy véli tehát, hogy az ökológiai krízis nem a társadalomrendszernek a természet feletti uralmából ered, és így megoldása sem a természettel való „kibékülés” lehetőségét vagy követelményét foglalja magában. Ehelyett abból indul ki, hogy egyrészt a társadalomrendszer maga hozza létre és tartja fenn folyamatosan elkülönülését a környezetétől, másrészt, hogy az eredeti differenciálás megismétlésével a környezethez való eredeti kapcsolódása mind közvetettebbé válik, egyben pedig a rendszeren belüli differenciálódással transzformálódik. A közvetettség és a rendszeren belülivé transzformált megkülönböztetés viszont kompetencia problémát vet fel: „a beavatkozási kompetencia további növelésére van szükség, azonban a visszaható érintettséget magában foglaló gyakorlat” mellett.¹⁵

Luhmann szerint rendszer-környezet megkülönböztetés egységének téziséből első sorban nem az ökológiai válság éles prezentációja következik. Ennél fontosabb számára, hogy a rendszer úgy alakítja ki és építi fel saját alrendszereit (az eredeti megkülönböztetés rendszeren belülré emelésével), hogy azok egyrészt az eredendő megkülönböztetés ismétlései, s ez által eleve magukban hordozzák az átfogó társadalomrendszer legfőbb sajátosságát, tehát a rendszer és környezet megkülönböztetés egységét. Másként fogalmazva: be kell látni, hogy a társadalomrendszer és a környezete közötti konstitutív el-

¹⁴ Luhmann, N.: i.m. 36. A tézis további értelmezéséhez: „A környezetnek nem csak a rendszer fenntartása, energia és információ ellátás, illetve pótlás szempontjából van jelentősége. A rendszer önreferenciális elmélete számára a környezetnek inkább a rendszer identitása szempontjából van jelentősége.” Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 243.

¹⁵ Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 39. További elméleti következményként: „a közkeletű rendszerelméletnek fel kell adnia kedvenc felfogását, miszerint a rendszer és környezete közötti *okási* kapcsolatoknak megfelelően a rendszernek alkalmazkodnia kell környezetéhez. Hasonlóképpen az evolúció elméletnek is más alapokra kell épülnie. A rendszerek operációs zárás révén nyerik el szabadságuk fokozatait, s ezzel mindaddig élnek is, ameddig a környezet azt tolerálja.” Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 133.

lentmondás nem oldható fel. Ezzel együtt másrészt a rendszer képes arra, hogy a környezeti „irritációkat” funkcionális alrendszereiben specifikus formában érzékelje. Az „irritációkra” leginkább „rezonáló” szociális (rész)rendszereket egyenként elemezve különböző típusú rezonanciákat ismerhetünk fel.

a.) Gazdaság.¹⁶ Luhmann szerint a pénz (mely valójában, azaz Luhmann értelmezése szerint, nem más, mint a gazdaságnak a médiuma, amely a fizetés/nem fizetés bináris kód mentén szervezi a gazdaságot), továbbá a technikai fejlődés, valamint a piac mechanizmusaira hagyatkozva a gazdaságelmélet nem igazolható optimizmussal tekint az ökológiai problémákra. A kurrens gazdasági felfogásban a környezeti feltételek által előidézett feszültségek feloldása, a technikai fejlődés irányának és menetének, valamint a rentabilitás időben ugyancsak változó feltételeinek a függvénye. Luhmann nem osztja ezt az optimista felfogást. Ellenvetése egyrészt gyakorlati jellegű, amennyiben a közgazdasági optimizmussal szemben elvitatja a gazdaság külső szabályozásának lehetőségét. A gazdaság külső szabályozásának koncepciói valójában a gazdasági rendszer autopoiézisének felfüggesztését feltételezik, illetve igénylik. Azt követelik tehát, hogy a gazdaság ne saját szabályai szerint működjék. Másrészt, Luhmann ellenérve elméleti, amennyiben úgy látja, hogy a külső szabályozás és a technikai fejlődés sem oldaná fel az erőforrások korlátozottságát.¹⁷ Úgy tűnik azonban, hogy a rendszerelméleti fordulat ezen a ponton Luhmann szerint sem bizonyul igazán termékenynek: „ami a gazdaságot illeti, az ökológiai problémák megoldásának kulcsát az árak nyelve (die Sprache der Preise) adja. Ez a nyelv megszűri mindazt, ami a gazdaságban történik, és ami a gazdaságot érinti, mégpedig az által, hogy az árak változnak, illetve nem változnak.” A gazdaság irritációja tehát az árak révén történik. De az árak külső (a gazdaság rendszerén kívülről jövő) szabályozása nem más, mint irritáció, melyet minden más irritációval együtt „a rendszernek magának kell feldolgoznia” (kiemelés az eredetiben).¹⁸ Következésképpen az árszabályozás hatásához fűződő meggyőződés, merő illúziónak bizonyul.

b.) Jog. A jogos/jogtalan bináris kód operációi alapján zárt, és a (jog)program által kinyitódó jogrendszer környezeti irritációja – Luhmann szerint – két, empirikusan megfigyelhető következményt von maga után. Egyrészt a jogi diskurzusban és argumentációkban a tulajdonképpeni kérdés távolról sem az, hogy az emberek miképpen becsülik fel a környezeti veszélyeket, hanem, hogy a jog bináris kódja képes e vagy sem a környezeti hatások bekapcsolására. Ugyanígy irrelevánsak ebben a jogrendszeren belüli kommunikációban a rizikó-kutatás eredményei és következtetései, valamint a racionális döntési modellek is. Az ökológiai probléma jogérzékelésének keretét az eleve adott jogrendszer szabja meg.

¹⁶ Miként majd más szociális rendszerek esetében, úgy ezúttal sem tartjuk elengedhetetlennek részletesen felidézni a gazdaságnak, mint szociális rendszernek Luhmann általi definícióját, még kevésbé annak kritikáját. Mint a luhmanni definíció legjellegzetesebb vonását emeljük ki, hogy a gazdaság Luhmann szerint a pénz médiuma alapján, a fizetés/nem fizetés bináris kódja mentén – valamint a gazdasági funkció programja mentés szerveződő önreferenciális rendszer, melynek környezete minden nem-gazdasági, azaz nem a pénz médiumának bináris tagolásával szervezett *kommunikáció* Vö: Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 43-91.

¹⁷ A természeti-naturális tulajdonnak a pénztulajdon általi felváltása ugyanis lebontja a szükségletek korlátait.

¹⁸ Luhmann, N. *Ökologische Kommunikation*, 122. Luhmann, N: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 100.

Másrészt a jelenkori jogirodalom áttekintéséből Luhmann azt a gyakorlati következtetést vonja le, hogy az ökológiai problémákkal összefüggő jogi döntésekben és jogalkotásban egyértelműen növekedik az önkényesség-komponens (vagyis a jog szempontjából külső megfotolások) szerepe.¹⁹ Az önkényességi komponens növekedésének következtében azonban hosszabb távon a jog nem jut közelebb a tárgy (ezúttal az ökológiai probléma) természetéhez, és nem juthat el az ésszerűen és igazság szem előtt tartásával gondolkodók közötti konszenzus megteremtéséhez sem. Ebben a környezet-jog nem tesz mást, minthogy túlbonyolítja és kiterjeszti a szabályozást, jóllehet a magán és a közjog kapcsolatát kellene újraprendezni.

c.) Tudomány. A luhmanni tudományelmélet alap kategóriái – úgymint az igaz/hamis bináris kód és a megfigyelés, mint a tudomány művelete (operációja) indokoltá tehetné a feltevést, hogy az ökológiai hatások vizsgálata és megoldásának alternatívái leginkább a tudomány rendszerében lelhetők fel. A megalapozottnak tűnő várakozás azonban nem teljesül, mert Luhmann a megfigyelést (a tudományrendszer megfigyelői műveleteit) a megfigyelő és a megfigyelt rendszer logikai, és a megfigyelő rendszer ismeretelméleti problémájává fordítja át. Mivel a megfigyelés már eleve olyan változtató beavatkozás a világba, melyről maga a megfigyelő nem tud önmagának számot adni, ezért egy következő „második szintű megfigyelő” számára az iménti első megfigyelés válik megfigyeltté. És így tovább a Spencer Brown által kidolgozott re-entry elvének megfelelően, logikailag ad infinitum.²⁰ A megkülönböztetés visszavezetése a rendszerbe²¹ gátat emel ugyan a megfigyelő rendszerek egymás fölé épülésének, vagyis az elméleti konstrukció hierarchikus felépítésének, de nem szab gátat a megkülönböztetési folyamat végtelen ismétlődésének. Mármost belátható, hogy ebben a rendszerlogikai és rendszer-ismeretelméleti gondolkörben igencsak leszűkülnek – ha nem éppenséggel bezárulnak – a környezet-rendszer differenciálódásából kiinduló elmélet eredeti ígéretes perspektívái, legalábbis az ökológiai krízis tudományos elemzése számára. Luhmann szerint ugyanis a megfigyelésben nem valamely tárgy (más tárgytól megkülönböztetett) megfigyeléséről van szó, és nem a megfigyelés, valamint a megfigyelt tárgynak mást tárgytól megkülönböztető tulajdonságai állnak az előtérben, hanem „maga a világ, mint önmagát megfigyelő világ a téma.”²² Röviden: a rendszer nem a környezetét, hanem önmagát figyeli, és csak önmagát figyelheti meg. Mindezek alapján Luhmann arra a következtetésre jut, hogy habár az „ökológiai kutatások rendszerint az ökoszisztéma fogalmával dolgoznak, azonban ehhez szükséges lenne a környezet külső határainak meghatározása. Azonban e határok meghatározása nem lehetséges, és még az önszabályozás fogalma révén sem adhatók meg, mert az önszabályozásnak

¹⁹ Az önkényesség irányába ható nyomás legalább három területen érvényesül: egyrészt a határ-és küszöbértékek, valamint mértékegységek meghatározása, másrészt a rendszer kockázatvállalásának és kockázattoleranciájának meghatározása, végül harmadrészt a felettebb heterogén összetételű feltételek közötti preferenciák meghatározása. Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 134.

²⁰ Luhmann, N: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 68-122.

²¹ A George Spencer Brown által megfogalmazott „re-enty” elvére alapozott művelet „lehetővé teszi, hogy a rendszer és a környezete közötti megkülönböztetést visszavezessünk a rendszerbe [és] mely éppen e rekurzivitás révén válik zárttá a környezetével szemben.” *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 83.

²² Luhmann, N: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 87.

a rendszer az előfeltétele.”²³ A környezetében is önmagát tematizáló tudománynak így nem marad más hátra, mint önmaga korlátozott lehetőségeinek a belátása. Vagyis, annak tudomásul vétele, hogy a szociális rendszerek széttagoltságának körülményei között nincs lehetőség választ adni az ökológiai krízisre a társadalom „átfogó szociális rendszerszintjén.” Mint a lehetséges maximumot el kell fogadni – mondja Luhmann – az egyes rész-rendszerek különböző rezonancia-képességei szerinti rész-válaszokat: így a gazdaság rentabilitásán, a jognak az érvényes jogon belüli és a politikának az alkalmakhoz igazodó válasz-lehetőségeit.

d.) Politika. Luhmann felteszi a kérdést: melyek is a politikának az alkalmakhoz igazodásból fakadó rezonancia-lehetőségei? Legelőször is kivételes szerepet játszik a politika szenzibilitásának alakulásában az ökológiai krízis problémái iránt elkötelezett személyek ki- illetve megválasztása (Personenselektion). Ezzel együtt, a politika rezonancia-képessége korlátozottnak bizonyul: korlátozottsága abban áll, hogy a hatalom (mint a rendszer médiuma) a komplex társadalmakban az ökológiai krízis megoldásában is csak szűk határok között alkalmazhatja a fizikai kényszert. Továbbá: a veszélyekre figyelmeztető „zöld” politika (pártok és mozgalmak) és a következményektől való félelmekre apellál, amikor negatív programokat hirdet (így például az atomenergia *ellen*, a betonépítményekkel *szemben*, a fák kivágásának *megakadályozására*, a vízszabályozási tervek *leállítására*), anélkül, hogy képes lenne *a rendszert érintő, vagyis a politika bináris kódját megnyitó program* kidolgozására.²⁴ A rendszert érintő programok nem kerülhetnek meg egyrészt a politikai programok „átkapcsolásának” problémáit a jogba és a gazdaságba, másrészt azokat a korlátokat, amelyek az egyetemes szabályozásnak az állampolitikába való átvitele előtt állnak. Ebből adódik Luhmannnak az a következtetése, hogy egyfelől a versengő demokrácia szerveződése által kezdeményezett akcióinak, valamint a kormányzati politikával szembenálló kezdeményezéseinek sikeressége erősen megkérdőjelezhető. Másfelől viszont megállapítható, hogy – legalábbis általános formulában kifejezve – a politika (és a társadalom) *limitált* (vagyis a bináris kódok által közvetített) rezonancia képessége nem zárja ki *teljességgel* az ökológiai témák iránti nyitottság fenntartását.²⁵ Annál fogva azonban, hogy Luhmann szerint a szociális rendszerek bináris kódja(i), mint probléma-szűrő és átalakító²⁶ működik (működnek), a modern

²³ Állításának alátámasztására azonban Luhmann meglehetősen lazán megfogalmazott érveket fogalmaz meg, melyek közül – meglehetősen paradox módon – legfontosabbnak éppen a túl nagyfokú komplexitást hozza fel, mondván: „a földi események összessége túl komplex ahhoz, hogy a rendszerreferencia tudományos fogalmát lehetne rá alkalmazni.” Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 162. Az ökoszisztéma fogalmának megalkotói azonban „rosszul értelmezik ezt a tényállást, így helyesebb lenne az ’öko-komplexum’ fogalmát használni.” *Soziale Systeme*, 55. Ezzel szemben, a rendszerek - és kiemelten a környezet - ökoszisztémakénti felfogása mellett részletes érvelésre vö.: László E: *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*.

²⁴ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 176-177.

²⁵ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 181-182.

²⁶ Megjegyezzük, hogy az ökológiai krízisre valamiképpen reagáló szociális rendszerek között Luhmann – az eddig említetteken kívül – tárgyalja a vallás és a nevelés rendszereit, valamint a társadalomtól önmagukat differenciáló, vagyis pozíciójukat mintegy a társadalmon kívüli álláspontból definiáló ökológiai mozgalmakat. (Vö: Luhmann: i.m. 183-201, 235-236). Annak folytán, hogy Luhmann fejtegetései ezek tárgyalásánál egyrészt általánosságokba csúsznak át, másrészt igen keveset tesznek hozzá a korábban már levont következtetéseikhez, nem tekintjük elengedhetetlennek e rendszerek elemzését.

társadalomnak nem jók a kilátásai az ökológiai krízis megoldását illetően: az irritáció és a rezonancia révén a szociális rendszerek igencsak erőtlen, általános és rendezetlen reagálásra képesek külső feltételeinek változására.

A szociális rendszerek bináris kódja révén korlátozottan érzékelt, valamint a társadalom, mint kommunikáció-rendszer autopoieszise által „megszűrte” ökológiai krízis luhmanni interpretációjához két megjegyzést kell fűznünk. Elsőként: értelmezésre szoruló ellentmondás feszül Luhmann legfontosabbnak tekintett két megállapítása között. Nevezetesen, hogy egyrészt döntő fontosságot tulajdonít az imént említett szociális rendszerek, és általában a társadalomrendszer rezonancia-képességének, másrészt feltűnően alulértékeli, sőt bizonyos tekintetben negligálja ugyanezen rendszereknek az empirikusan igazolható *tényleges* rezonanciáját.²⁷ Második megjegyzésként: megállapítható, hogy az ökológiai (tudományos, irodalmi, közéleti) kommunikáció valóban igencsak mérsékelt rendszerszintű változást indukál, olyannyira, hogy immár egyfajta „tudjuk, hogy mit kellene tenni, de mégsem tesszük” állapota jött létre. Luhmann az ökológiai krízisre adott *gyakorlati rendszerszintű* válasz hiányát, vagy legalábbis elégtelenségét azonosnak tekinti a környezeti viszonyok iránti társadalmi szenzibilitás hiányával. Ez által viszont a modern társadalomrendszer egyik legélesebb ellentmondásának elméleti felismerése és tisztázása előtt torlaszolja el az utat: nem keresi a választ arra, hogy honnan ered az ökológiai válság *felismerése* és az előre látható következményeit elhárító gyakorlati *cselekvés* hiánya közötti diszkrepancia? Az irritáció és a rezonancia korlátozottságára hivatkozva azonban Luhmann elhárítja magától ezeknek – a rendszerelméleti alapvetésig elvezető – ellentmondásoknak az elemzését.

II.

Rendszer, környezet és határ

1. *A társadalom fogalma.* A környezeti problémák által irritált szociális rendszerek tehát csak korlátozottan képesek rezonanciára. Ez a diagnózis meglehetősen éles ellentétben áll a Luhmann által a kiinduló ponton falsejtett ama ambiciózus ígérettel, miszerint a rendszerelméleti fordulat alapján az ökológiai krízis egészen újszerű elméleti megközelítését fogja adni. Az a feszültség – vagy inkább ellentmondás – amely egyfelől az elméleti tradíció megváltoztatásának radikalizmusa, és másfelől a között a

²⁷ A tudomány-rendszer (beleértve a természet és a társadalomtudományokat egyaránt) mára már nem csupán szinte áttekinthetetlen mennyiségű ökológiai irodalmat hozott létre, továbbá nem csupán azt látjuk, hogy tudományos testületek és szervezetek sorra indítják az ökológiai tematikájú folyóiratokat és konferenciák százait rendezik évről évre. Mindezekon túlmenően a tudomány rendszer szinten is „rezonál” az ökológiai krízisre, például specializált ökológiai tudományok, kutatóintézetek, oktatási szervezetek létrehozásával és működtetésével. A jog és a politikai rendszer „rezonálását” pedig jól (habár még mindig csak részlegesen) illusztráló adat: jelenleg mintegy kétszáz nemzetközi környezetvédelmi egyezmény van érvényben, jelentős részük kötelezőnek elismert államközi megállapodás. Vö: Boda Zs: *Globális ökopolitika*, 117-138.

tény között feszül, hogy általa nem jutunk közelebb a modern társadalom mind fenyegetőbbé váló legalapvetőbb problémájának, az ökológiai krízisnek a megértéséhez, az elméleti konstrukció és alapfogalmi újra vizsgálatára ad indítékot. Ez a lépés annál fogva is indokolt, mert – miként maga Luhmann fogalmaz – az ökológiai összefüggések tisztázásához (akár a környezetnek a társadalomra, akár a társadalomnak a környezetre gyakorolt hatásait akarjuk vizsgálni) „első sorban a társadalom fogalmának a meghatározására van szükség, mert csak innen érthető meg, hogy mi a környezet.”²⁸

Luhmann valamennyi átfogóbb elméleti igénnyel írott munkájában megfogalmazza, vagy legalábbis utal arra, hogy a társadalmat olyan sajátos rendszernek tekinti,²⁹ amelynek fogalmi meghatározásához kiinduló pontként az általános rendszerelmélet – első sorban Ludwig von Bertalanffy által kidolgozott – alapelveit, továbbá a speciális rendszerelméletek (kibernetikai berendezések, biológiai organizmusok, kognitív-pszichikai rendszerek) néhány alaptézisét (kiváltképpen George Spencer Brown formalizációját) konstruktív módon használja fel.³⁰ A rendszerelmélet konstruktív alkalmazásával adott luhmanni definíció szerint a társadalom kommunikatív szempontból zárt rendszer, mely a kommunikáció révén hoz létre újabb, további kommunikációt. A társadalom dinamikája a kommunikációnak kommunikációra hatásán alapszik, mégpedig a mindig aktuális megkülönböztetések és kapcsolatok (a megkülönböztetések egységének) transzformációja, és soha nem a külső környezetben való átalakulás értelmében.

Néhány kritikus elemző vitatja Luhmann definícióját és kiinduló megfontolásait, amennyiben úgy látja, hogy problematikus és ellentmondásokra vezet az, ha egyfelől a rendszerelméleti modellek és a biológiai szervezetek működése, másfelől a társadalom szerkezete és működése közötti formális-logikai izomorfiák alapján teszünk kísérletet átfogó társadalomelmélet kifejtésére.³¹ A magunk részéről azonban úgy látjuk, hogy a módszertani problémák kellő tisztázása esetén nem indokolatlan eljárás az általános és a specifikus rendszerelméleti modellek érvényesítése a társadalom elemzésére. Ezért feltételezzük, hogy a luhmanni társadalomelmélet alapproblémái mélyebben keresendők. Nevezetesen

²⁸ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 129.

²⁹ „Rendszerről általában akkor beszélhetünk, ha valamely tárgynak azokat a sajátosságait vesszük tekintetbe, melyek elhagyásával a tárgy rendszerként kérdésessé válhatna. Ekkor az ilyen sajátosságok összességének egysége, mint rendszer jelölhető meg.” Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 15.

³⁰ Spencer_Brown, G: *Laws of Form*, 9-21. A rendszerelméleti kapcsolódások összefoglaló áttekintésére vö: Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 15-18. Eszerint a szociális rendszerek típusai az interakciók, szervezetek és társadalmak. Máshol viszont a társadalmat (immár nem többes számban) tekinti valamennyi szociális rendszer összefoglaló fogalmának. A nem egyértelműség magyarázata abban van, hogy Luhmann szerint maga a társadalom kifejezés sem egészen egyértelmű, mivel az egyértelmű definíció valamiféle társadalmon kívüli nézőpontot tenne szükségessé Vö: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 16.

³¹ Mértékadó példaként: Siegfried J. Schmidt a rendszer-konstitutív megkülönböztetésének a rendszerbe való újbóli visszavezetését tételező (George Spencer Rrown által megfogalmazott) elv (re-entry) luhmanni érvényesítését, és ellentmondásos következményeit elemzi. Vö: Schmidt, S.J: *Kognitive Autonomie und Soziale Orientierung*, 20-29. Továbbá: Georg Lohmann a valóság koherencia elvének a felbomlására figyelmeztet, ha a megfigyelés és a második szintű megfigyelés (a megfigyelés megfigyelése) elvét a társadalomra valóság-konstitutív programmal alkalmazzák. Vö: Lohmann, G: *Beobachtung und Konstruktion von Wirklichkeit. Bemerkungen zum Luhmannschen Konstruktivismus*. In: Rusch,G./Schmidt,S.J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. 205-220. Manfred Hennen pedig a társadalom fogalmának kommunikációra szűkítése ellenében érvel. Vö: *Motivation als Konstrukt einer Sozialtheorie*. In: Rusch,G./Schmidt,S.J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. 133-171.

abban, hogy Luhmann általános rendszerelméleti megfontolásai *egyoldalúak* (a) és ebből is következően a társadalom luhmanni meghatározása alapjaiban *redukciós jellegű* (b). Továbbá mindennek következményeként az elméleti konstrukció kifejtése és fogalmi logikailag *tarthatatlanok* (c).

(a) Luhmann egyik – jelesül az ökológiai problémákhoz közvetlenül kapcsolódó – gondolatmenetéből „a saját tárgyába begubózott szociológia” bírálata sejlik fel, amennyiben e tudományág nem vette észre, hogy olyan átorientálódás zajlott le a természettudományokban, amely az entrópia törvénye révén kihívást jelent számára. Az entrópia törvénye alapján, mely a hőenergia, illetve a rendezettség csökkenését fogalmazza meg a zárt rendszerekben³², azt mondhatjuk, hogy a társadalom ennek egyáltalán nem feleltethető meg, tekintve, hogy a társadalom (melyet Luhmann – legalábbis operacionálisan – zárt rendszernek tekint) az entrópia *csökkentése* (negentrópia, illetve rendezettség-növekedés) révén fejlődik. Luhmann alkalmasint maga is utal arra, hogy Bertalanffy általános rendszerelmélete alapján a társadalom inkább a termodinamikai szempontból nyitott rendszerek modelljének lenne megfeleltethető, legalábbis az entrópia-törvény értelmében. Csakhogy az entrópia csökkentő rendszerek nem zártak, hanem a környezetükkel input-output kapcsolatban állnak. Ámde – folytatja Luhmann – a társadalom esetében sajátos a helyzet, minthogy „a környezet mindig a társadalmon belüli környezet, legyen szó akár a piacról, technológiai innovációkról. Így tehát „ismét csak a társadalom önmagában a téma,” vagyis a rendszer zártsága a döntő szempont: a társadalomrendszerek az autonómiájukat strukturális önszabályozással tartják fenn.³³ A társadalomrendszeren belüli entrópia tehát Luhmann szerint speciális eset: „a temporalizált komplexus feltételei közötti autopoietikus reprodukcióra vonatkozó megfontolásokból jutunk el a rendszeren belüli entrópia fogalmához. Valamely megfigyelő szempontjából a rendszer entrópiikus jellegű, ha valamely elemével kapcsolatos információ alapján semmiképpen sem következtethetünk egy másik elemre. A rendszer önmaga számára akkor entrópiikus, ha a reprodukció folyamatában a kieső elemek pótlására minden közelálló elemnek azonos esélye van. Másképpen fogalmazva: az entrópia esetében a (az elemek) kapcsolódási képességét illetően nincsen semmiféle szoros vezérlés, s ennek következtében nem jön létre időnyereség sem, mely azt feltételezné, hogy a kapcsolódás létrehozása nem minden (lehetőség) figyelembe vételével történik meg. Ez által a fogalom (entrópia) azt a határt (ezúttal inkább határértékről van szó – B.I.) jelöli, amelyen belül a rendszer

³² Norbert Wiener részletesen ismerteti, hogy a kibernetika megszületésével szinte egy időben megfogalmazták az entrópia törvény és a rendezettség, valamint az információ közötti viszonyt: az a mennyiség, amelyet mint információ mennyiséget határozzuk meg, negatívja annak (negentrópia) a mennyiségnek, amellyel az entrópiát hasonló helyzetekben meghatározzuk. Aszerint, ahogy az entrópia spontán módon növekszik egy zárt rendszerben, úgy csökken az információ: amiként az entrópia a rendezetlenség mértékét fejezi ki, úgy az információ a rendezettség mértékét.” Wiener, N: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 76.

³³ Így azután nem egészen világos, hogy vajon az „önmagába begubózott szociológia” kritikát sejtető kitétele mennyiben tekinthető egyben Luhmann elméleti önkritikájának is, továbbá, mennyiben fogható fel egy alapjaiban új szociológia iránti igény kifejezésének, vagy általában a szociológiai nézőpontot meghaladó nem-szociológiai társadalomelmélet keresésének.

önmagából kiinduló reprodukciója véletlenül történik.”³⁴ Eszerint tehát a rendszer egyszerű reprodukciója az entrópia állandó értékének fenntartásával lehetséges. Az általános rendszerelmélethez kapcsolódó, ámde az evolúció-problémához vezető gondolatmenetben Luhmann – a negentrópiát is bevonva a vizsgálódásba – immár a rendezettség növekedésének a forrását keresve így ír: „Az evolúcióelmélet [annak] megértésére törekszik, hogy miképpen lehetséges a mind több feltételtől függő, mind valószínűlenebb struktúrák létrejötte és normális működése. Ez a kérdésfeltevés voltaképpen nem egyéb, mint egy másik formulája annak a jól ismert kérdésnek, hogy az entrópiából (az entrópia törvényével szemben) hogyan jön létre a negentrópia.”³⁵

Az egymástól némiképpen eltérő irányba futó gondolatmenet összekapcsolódásának, közös magjának világosabbá tétele érdekében célszerű röviden visszatekintnünk Luhmann eredeti forrásához, az általános rendszerelmélethez. Ludwig von Bertalanffy megfogalmazása szerint – melyre Luhmann többször is hivatkozik – a rendszer részek, illetve elemek bármilyen rendeződése, mely egészet alkot. „Zártnak az olyan rendszert nevezzük, amely nem vesz fel és nem ad le anyagot. Nyílt a rendszer akkor, ha alkotóanyagai be-és kiáramlanak, és ennek folytán változnak. Az, ami a zárt rendszerekben történik, a maximális entrópiájú állapotok irányába mutat, mert a termodinamika második főtétele értelmében minden irreverzibilis folyamatban növekednie kell az entrópiának. A nyílt rendszerek fejlődése folyamán azonban az entrópia csökkenhet,” mert anyagnak kívülről való felvétele révén negatív entrópia, vagyis a rendezettség növekedése (negentrópia) lehetséges.³⁶ Az általános rendszerelmélet kibernetikai kapcsolódásaiból³⁷ következik továbbá, hogy a rendszer rendezettségének (az elemek közötti szorosabb és stabilabb kapcsolatoknak) a növekedése a rendszeren belüli információ és kommunikáció „sűrűsödésével” – azaz az entrópia csökkenésével és a negentrópia növekedésével – jár együtt.³⁸ Mint láttuk az általános rendszerelméleti megállapításokat Luhmann azzal egészíti ki, hogy a társadalomrendszert – a re-entry tézisével felhasználva³⁹ – egyfelől zártnak, egyszersmind negentrópiikusnak tekinti, megjegyezve, hogy a rendszer zártsága műveleti (operációs) tekintetben áll fenn. Mindebből számunkra a legfontosabb következtetés az, hogy Luhmann nem veszi kellő alapos-sággal fontolóra azt a rendszerelméleti szabályt, miszerint az *operacionálisan zárt* rendszer (vagyis az információ-mennyiség stabilitása és bővülése, valamint áramlása, a kommunikáció sűrűsége, a rendszer elemei közötti csatlások bővülése és a rendszer-komplexitás növekedése esetén) egyúttal *anyagi és energia-forrás szempontjából* szükségképpen *nyitott*. E nyitottság nélkül a rendszer nem képes ope-

³⁴ Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 79-80. Érdemes megjegyeznünk: mindez olyan feltételek között történik, amikor rendszeren belüli entrópia (rendezetlenség) állandónak mutatkozik.

³⁵ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 414-415.

³⁶ Bertalanffy, L. v: *Az általános rendszerelmélet problémái*. In: Kindler J./Kiss I. (szerk): *Rendszerelmélet*. 25-38.

³⁷ Vö.: Shannon, C.E./Weaver, W: *The Mathematical Theory of Communication*,

³⁸ Az energia, az entrópia, a negentrópia és az információ közötti kapcsolatra nézve részletesebb áttekintésre vö: Balogh I: *A társadalmi információ*, 253-278.

³⁹ George Spencer Brown logikájából a szociális rendszerre levonható következtetés, hogy „az autopoietikus reprodukció és az önleírás valamint az önmegfigyelés operációi a rendszer/környezet-differenciát magában a rendszerben ismétlik meg.” Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 230.

rációinak fenntartására és komplexitásának növelésére. Általános rendszerelméleti szempontból meghatározva a társadalom *egyidejűleg* operacionálisan zárt, anyagi és erőforrás tekintetében viszont nyitott rendszer.

(b) Luhmannnál a társadalom definíciója és az általános rendszerelmélet interpretációja oly szorosan kapcsolódik össze, hogy igencsak nehéz feladat lenne utána járni, melyik az eredeti kiinduló pont. A társadalom legáltalánosabb értelemben véve Luhmann meghatározása szerint olyan, valamennyi szociális rendszert átfogó szociális rendszer, mely nem áll másból, mint kommunikációkból. A társadalom egymáshoz kapcsolódó és egymásra épülő kommunikációk zárt és önmagát totalizáló rendszere.⁴⁰ A társadalomnak kommunikációként és a kommunikatív operációként való meghatározása két további következtetés lehetőségét vonja maga után. Az egyik a környezetre, mint a rendszer-operációk „negatív korrelátumára” vonatkozik: a környezet „egyszerűen minden más”, ami a rendszeren kívül van.⁴¹ A másik következtetés a rendszer határára vonatkozik. Annál fogva, hogy a kommunikációhoz és az operációkhoz szükségképpen értelem kapcsolódik, a rendszer határait is az értelemmel bíró kommunikáció és az általában vett értelem különbsége jelöli ki. A rendszerszerveződés világ-horizontját viszont maga az értelem alkotja.⁴² Másképpen fogalmazva: Luhmann a társadalom fogalmából kizárja és a környezet általános fogalma alá rendeli azoknak a forrásoknak a felkutatását, megismerését, hozzáférhetővé tételét, felhasználhatóvá formálását, feldolgozását és tényleges felhasználását, alkalmazását, valamint mindezek rendszerré és folyamatos gyakorlattá szervezését, melyek a kommunikációkat és az operációkat lehetővé teszik és fenntartják. Luhmann felfogásában a környezet (és a természet) a kommunikáció és az operációk olyan külső feltétele, amely vagy adott, vagy éppenséggel hiányzik,⁴³ de nem olyan rendszer-jellegű elsajátító, alkotó és változtató folyamat, amelyben a társadalom a maga számára teszi hozzáférhetővé, dolgozza fel-és át a meglévő külső adottságait, és teremti meg a maga számára a nem eleve adott feltételeit. Az általános rendszerelmélet egyoldalú luhmanni interpretációja, amely eltekint attól, hogy a műveleti és információs szempontból zárt rendszerek anyagi és energiaforrás tekintetében szükségképpen nyitottak, a társadalom redukciós meghatározásához vezet, illetve e redukciós felfogással kapcsolódik össze. Ezzel szemben az általános rendszerelmélet nem egyoldalú interpretációjával az a gondolat kapcsolható össze, hogy a társadalom rendezettségének fenntartása és

⁴⁰ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 78-79, 95; *Soziale Systeme*, 249, *Ökologische Kommunikation*, 24.

⁴¹ Uhmann, N: *Soziale Systeme*, 249.

⁴² Habár az értelem Luhmann szerint asz autopoietikus rendszerelméletben nem valamiféle teremtőként, vagy eredendő kiinduló pontként fogható fel hanem „olyan operációk produktumaként, amelyek értelmet használnak fel.” *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 44. Ezért helytállóan kell tekintenünk azt a megállapítást, miszerint Luhmannnál „a szociális világban a rendszer-környezet határok mindig értelemhatárok...A határ mindig a rendszerműveletek kapcsolódása és nem-kapcsolódása között van.” Karácsony A: *Niklas Luhmann rendszerelmélete*. In: Balogh I./Karácsony A: *Német társadalomelméletek*, 305.

⁴³ „A rendszert a környezete vagy fenntartja, vagy megsemmisíti, de nem kényszeríti alkalmazkodásra.” *Ökologische Kommunikation*, 36.

még inkább növekedése (negentrópia) csak akkor lehetséges, ha sajátos rendszer-határértékei által meghatározott speciális formára alakítja át természeti-környezeti forrásait.

(c) Az általános rendszerelmélet egyoldalú interpretációja és ezzel együtt járó következményként a társadalom redukciós meghatározása, áthidalhatatlan nehézségeket állít az ökológiai probléma tárgyalása elé. Egyrészt a művelti zártaságból valóban nem nyílik közvetlen rálátás a környezetre. Ezt Luhmann indokoltan hangsúlyozza, a nélkül azonban, hogy a társadalom nem megfelelőképpen definiált fogalmára következtetne belőle. Másrészt a rendszerrel mereven szembeállított környezet meghatározatlan, vagy legalábbis differenciálatlan marad: a környezet nem csupán homályos nem-rendszer, hanem tagolatlan és differenciálatlan is. Azokban az esetekben viszont, amikor mégis elkerülhetetlennek bizonyul a társadalomrendszer és a környezete közötti kölcsönhatás figyelembe vétele (mint például az ökológiai krízis elemzése során), Luhmann olyan kiegészítő metaforikus, képlékeny, vagy igen lazán definiált fogalmak bevezetésére kényszerül, amelyek legalább látszatra lehetővé teszik az eredeti tézis és az annak ellentmondó reláció feszültségének csillapítását. Így jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy a rendszert környezete „irritálja” (de nem bontja meg), vagy hogy a rendszer szenzibilis a környezeti irritációra (anélkül, hogy hatására változna), továbbá közelebről nem részletezett rezonálásra képes.⁴⁴ A metaforikus vagy képlékenyvé tett fogalmak azonban elvesztvén, vagy eleve nélkülözve a logikai koherenciát, az elméleti kifejtés menetében igencsak zavaróan hatnak.⁴⁵

2. *Kommunikációrendszer.* Az általános rendszerelmélet szelektív interpretációja és a társadalom fogalmának ehhez kapcsolódó redukciós meghatározása *önmagában véve* nem túlzottan nagy horderejű elmélettechnikai kérdés. Jelentősége csak akkor tárul fel, ha az elméleti konstrukció elméleten kívüli összefüggéseit is figyelembe vesszük. Elsőként azt, hogy a kommunikációnak kommunikáció általi reprodukciója a modern társadalom egyik meghatározó tendenciáját emeli ki. E tendenciát – Richard Münch kifejezését kölcsönözve – az „elszabadult kommunikáció” korszakának és rendszerének kialakulásaként jellemezhetjük.⁴⁶ A kommunikáció „elszabadulása” nem egyszerűen azt jelenti, hogy a

⁴⁴ Példaként a rezonancia meghatározása: „[A] rendszer önreprodukcióját belső struktúráinak cirkularitásával a környezettel szemben lezárja és csupán kivételesen, a realitás más szintjein a környezet faktorai által irritáltan, rezgésbe és rengésbe hozható. Pontosan ebben az esetben beszélünk rezonanciáról.” *Ökologische Kommunikation*, 40, Hasonlóképpen uo: 36, 37, 113.

⁴⁵ Következésképpen úgy gondoljuk, hogy legalábbis többnyire és különösképpen az ökológiai fejtegetésekben, első sorban a társadalom imént jellemzett redukciós meghatározásának következményeiről van szó, mintsem az elméleti kreativitás tanújele, hogy „a több száz újraértelmezett [fogalom] amelyeket [Luhmann] állandóan variál, kreatívan összevon, majd újra szétválaszt, hogy provokatíván ellentmondó tartalommal egy újabb megkülönböztetést ejtsen meg” Bangó J: *A német elméleti szociológia újabb trendjeiről*. In: Útkeresés a posztmodernben, 176-177.

⁴⁶ Az elszabadult kommunikáció nem csupán azt jelenti, hogy a társadalmi folyamatok, mozgások és változások nem lehetségesek kommunikáció nélkül, hanem, hogy *minden* társadalmi-szociális folyamat egyre inkább a kommunikáció szabályai mentén és szerint zajlik le. A kommunikáció fogalma és szabálya elnyel és magába olvaszt minden egyéb kategóriát és szabályszerűséget. Ez pedig nem megkönnyíti, hanem megnehezíti a társadalom (reál)problémáinak megoldását. Münch, R: *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, 87-115.

társadalmi (egyének, szervezetek társadalmi alrendszerek közötti) érintkezés különböző formái (diskurzus, médiumok, tömegkommunikáció) önálló és saját szabályait követő szférává szerveződtek, hanem azt is, hogy e szférák le-és elszakadtak a reálszféráktól, így közvetítőtől elválasztóvá lettek.⁴⁷ Mindennek következtében a kommunikáció logikáján kívüli reál-események és folyamatok időről-időre váratlanul, drasztikusan, (botrányok, katasztrófák) a kommunikációs hálózatokat átszakítva kerülnek felszínre a társadalom reálrendszerében. Luhmann „halálos” pontossággal mutatja be, hogy a kommunikatív reprodukció modern társadalma hogyan (nem) fogja fel és miképpen (nem) képes arra, hogy kezelje az ökológiai krízist. Kommunikációs operációk zárt rendszereként a társadalom csak közvetve és kivételesen érzékeli a környezettel szembeni ellenmondásait, részrendszerei pedig a saját kommunikációs kódjuk által megszürt impulzusokként (irritáció, zavar) fogják fel a környezetből érkező veszélyeket. Ráadásul ezek a veszélyek, a luhmanni logika szerint, nem *mutathatnak* semmiféle rendszer jellegű összefüggést, tekintve, hogy a környezet a társadalom számára eleve, mint nem-rendszer jelenik meg.⁴⁸ Ez a luhmanni elméleti egyik – leíró vagy megfigyelői – oldala. Az elmélet másik oldalán azonban az is előtűnik, hogy a kommunikatív műveletek alapján zárt rendszerként definiált társadalom fogalma kiüresítette azokat a meghatározásokat, amelyek a kommunikáció dimenzióján és értelem-horizontján túlra utalhatnának és ily módon egy megalapozott vagy legalábbis megalapozható elméleti kritika kiinduló fogalmi alapjaként szolgálhatnának. Ily módon, az elméletkritikai támpontot kiiktató redukció következtében a kommunikációkból – és *kizárólag* kommunikációkból – önmagát felépítő autopoietikus társadalom elmélete elkerülhetetlenül az elszabadult kommunikáció apoteózisává emelkedik, és Luhmann szándékával éles ellentétben, ideológiai dimenziót nyit meg.

Az ökológiai krízis elemzésére vállalkozó társadalomelmélet tehát nem elégedhet meg azzal a megállapítással, hogy a társadalomrendszer mibenléte és egysége a kommunikatív operációk és a differenciálás formájában lelhető fel.⁴⁹ A társadalomrendszernek ennél tágabb és differenciáltabb meghatározását kell megadnia, mely egyrészt nem összeegyeztethetetlen az általános rendszerelmélet alapelveivel, másrészt nem alapul olyan egyoldalú interpretáción, amely redukciós meghatározáshoz vezetne. Így, Luhmann definíciójával ellentétben, *a társadalom, mint többdimenziós reláció-rendszer határozható meg*. Egyrészt, mint az együtt élő emberi lényeknek egymás közötti viszonyai (az általános rendszerelmélet terminusaiban kifejezve: a részeknek egésszé rendeződése). Másrészt, az egyeseknek valamint az összességnek önmagához való viszonyai (az általános rendszerelméletben, valamint Luhmann meghatározása szerint a rendszernek információs és kommunikációs folyamatai és önmegfigyelése, illetve negentrópiája). Harmadrészt az összességnek a viszonya a természethez (az általános rendszerelmélet-

⁴⁷ E változás példaként Münch a diskurzusban a fellépésnek az argumentáció fölé kerekedését, a szavak és az információk és a tömegkommunikáció inflációját, a politikában a botrány-rituálénak a szisztematikus probléma érzékelés mechanizmusai feletti dominanciáját említi. Münch, R: im: 95-107, Münch, R: *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, 82-100.

⁴⁸ Jóllehet a természettudományos gondolkodásban legalábbis a 18. századtól, Linné *Systema Naturae* munkája óta, a természetet egyértelműen rendszerként fogják fel, újabban pedig a földi viszonyokat az élő és élettelen szférák összekapcsolódásának rendszereként határozzák meg. Vö: László E: *Preface*. In: Bertalanffy, L.v: *Perspectives on General System Theory*. 9-16.

⁴⁹ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 202.

ben a zárt rendszer anyagi nyitottsága).⁵⁰ Társadalom ezeknek – a megelőző természettörténeti folyamatban egyenként és fokozatosan létrejövő – relációknak az együttese, rendszere.

Ökológiai krízisről lévén szó, mindenekelőtt a Luhmann által megfogalmazott ama programhoz csatlakozunk, mely szerint a probléma elméleti megközelítését kell újragondolni. Az újragondolás kiinduló pontjaként azonban – Luhmann felfogásával szemben – a társadalomnak, mint a természetre ráutalt nyitott, és a természettől önmagát megkülönböztető zárt rendszernek a természethez kapcsolódása és eredendően ellentmondásos viszonya szolgál, melynek kritikussá éleződését a viszony történeti változásaiban követhetjük nyomon. Mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy az ember és a természet legeredetibb viszonyának két oldala eleve ellentmondást foglal magában: kölcsönösen feltételezik, egyben ki is zárják egymást. Ilyenképpen az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten nyilvánul meg emberként, ugyanakkor, mint életének legelemibb feltételéhez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik hozzá. Ennek a kettőségnek az ellentmondását az azonos fajhoz tartozó egyedek természeti közösségeként hozza létre (család, törzs) és nyilvánítja ki (nyelvek és szimbólum-rendszerek), majd oldja fel (totem, rítusok), hogy azután ismét létrehozza (reprodukció). Csak így, a társadalomrendszernek és a cselekvésnek a három alapviszony dimenzióiban való kibontakozása, valamint folyamatossága esetén valósul meg a sajátosan emberi létezési forma, az emberi életnek a legszélesebb és legáltalánosabb értelemben vett újatermelése. Az ember-természet relációban kialakuló eredeti és legősibb emberi reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát a meg nem szüntethető, de ismételten és időlegesen feloldható feszültség jellemzi. A feszültség egyrészt az embernek a természettel szembeni normatív igazsága (hogy tehát *emberként* akar élni), másrészt a békekötés gyakorlati szükségessége között (hogy tehát emberként *él*ni akar) áll fenn. Ez a kettőség jelenik meg önmagáról alkotott képében. Miközben az együtt élők csoportja (család, törzs) maga is a természet részének tekintti önmagát, azonközben ugyanennek a közösségnek a természet erői fölé kell kerülnie. A természeti népek és az archaikus társadalmak életmódjának a természettel fenntartott harmóniája tehát téves elképzelésen alapul, legalábbis annyiban, hogy életük szerves része a természettel folytatott küzdelem. Másrészt viszont a szembenállás és a természeti feltételek kiaknázása többnyire kontroll alatt marad, és így inkább kivételnek tekinthető, vagy az embertől független természeti változások következményeként válik elháríthatatlanná a természeti környezet romboló hatása. Legalább is addig, ameddig a közösség és az egyes önmagához való viszonyában – önmagáról alkotott normatív képében, mint természeti őstől származónak, vagy felette álló természeti istenség alá vetettnek – a természet részének tekinti önmagát. Jóllehet ez utóbbi esetben a kontroll eléggé elvonttá válik ahhoz, hogy ne képezze akadályát az erőforrások, mint javak (az egyenlőtlen) felhalmozásának.

⁵⁰ Az iménti meghatározás első tekintetre is csaknem megismétlése annak, amit itt és korábban másutt, mint antropológiai alapszerkezetet definiáltunk (vö: Balogh I: *Igazságosság és politika*, 354-374). Ezt a közeli hasonlóság és csaknem egybeesés annál fogva indokolt, hogy mindkét esetben a társadalomrendszerről van szó. De míg az antropológiai meghatározás esetében a meghatározás az ember tulajdonságainak és képességeinek kialakulása és fejlődésének szempontjából konstitutív viszonyokra kérdeztünk, addig a társadalomról szólva az összesség (közösség, csoport, szociális tagoltság) struktúrájának konstitúciója és dinamikája felőli meghatározásról van szó.

Luhmann a szükségletek felszabadítása (természeti korlátainak feloldása) és ezzel összefüggésben a szűkösség történeti változásának késő-középkori történeti fordulópontja elemzésével mutatja be a természethez kapcsolódás és viszony egyoldalúvá alakulását. Eszerint a szükségletek (melyek az embert a természethez kapcsolják) vallási és erkölcsi korlátainak lebomlásával a tárgyi tulajdon és csere természetes korlátozottsága érvényesült. Marxra is utalva írja: A középkor végéig „a (tárgyi és anyagi – B.I.) javak a gazdaság médiumaként *természetes* módon szűkösek.” Marx ugyanezt a korlátozottságot szemléletesen úgy jellemzi, hogy a földesúr szükségleteinek a gyomorfa szabott határt. A tárgyi tulajdonon alapuló gazdaságnak pénzgazdasággá alakulásával azonban (Luhmann összefoglaló sémájában: a tárgyi tulajdon → pénz → tárgyi tulajdon kapcsolódás átalakulása pénz → tárgyi tulajdon → pénz kapcsolattá) kettős folyamat zajlott le. Egyrészt, „ami korábban egység volt, és mint egységet szociális kontroll alá vonták, nevezetesen, mint előnyszerzést, azt most a pénzátvitel reprezentálja. [Ennek] hosszabb távú következményeként megtörtént a gazdaság funkcionális rendszerének önállóvá differenciálódása.” Másfelől pedig „pénz formájában a médium immár nem természeti alapú (künstlich) szűkösséget jelent.”⁵¹ A természethez kialakított újfajta kettős kapcsolódás újszerűsége abban van, hogy miközben bővülő eszközök állnak rendelkezésre a természeti erőforrások ki- és felhasználására (ezt az oldalt Luhmann meglehetősen elnagyoltan érinti), azonközben a források korlátozottsága továbbra is fennmarad, sőt bizonyos szempontból – nevezetesen az igény korlátlansága folytán tovább növekszik. Ugyanis a pénz médiuma által szervezett gazdaság egyfelől feloldja ugyan a szükségletek és a források közötti korábbi feszültséget, másfelől azonban kibővítve reprodukálja is. A források iránti igény függetlenné válik a (tárgyi-dologi) tulajdon használatától és felosztásától. A szükségletek pénz által közvetített generalizálása esetén „immár nem arról a szükségletről van szó, amelyet a rendi életvitel keretei között ki lehetne elégíteni, és amelynek jogossága és határai erkölcsileg értékelhetők lennének.” Minden lehetséges kívánság és igény a fizetések körforgalmának zárt rendszerébe csatlakozik, ami azzal jár, hogy „a gazdaság antropológiai és rendi korlátait (Limitation) egyaránt fel kell adni.”⁵² Luhmann nem riad vissza az ebből levonható baljós következtetéstől: az ökológiai krízis megoldhatatlan a modern társadalom számára. Egyfelől a rendszer és a környezet differenciája a komplexitásnak egészen új dimenzióját nyitja meg, és valószínűtlen, hogy ez a rendszeren belüli komplexitássá lenne átfordítható.⁵³ Vagyis Luhmann szerint a modern társadalomban a pénz-médium által szervezett gazdasági rendszer nem képes arra, hogy érzékelje és felmérje az ökológiai krízisben rejlő veszélyeket. Másrészt a modern társadalomrendszernek nem áll rendelkezésre hatékony eszköz sem az ökológiai krízis kezelésére: a szociális rendszerekben a pénz médiumának bináris kódja mentén szerveződő gazdaság a szükségletek exponenciális növekedésének a forrása.⁵⁴ Ideje lenne

⁵¹ Luhmann, N: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 196-197.

⁵² Luhmann, N: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 202.

⁵³ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 264.

⁵⁴ Az emberek immár nem azért sajátítanak el bizonyos tárgyakat, mert szükségük van rá, hanem azért van szükségük bizonyos tárgyakra, hogy elsajátíthassák.” Ohnsorge-Szabó L: *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*, 198.

végre megértünk – mondja Luhmann – hogy a modern, önreferenciális-autopoietikus gazdaság rendszerében a források bővítését szolgáló minden igyekezet a szükségesség további növekedését idézi elő.⁵⁵ Végül pedig az autopoieszis elvéből következően gazdaságnak más alrendszerek szerinti (politika, tudomány) általi szabályozásához kapcsolódó koncepciók (szociális és szabályozott piacgazdaság modell-konstrukciói) a funkcionális differenciálódás körülményei között megvalósíthatatlanok.

III.

Ökológiai-és rendszerkrízis

1. *A társadalmi differenciálódás formái.* Luhmann gondolatmenetén tovább haladva a modern társadalomrendszer és az ökológiai krízis kapcsolatára nézve legalább négy alapkérdés fogalmazható meg. Az *első kérdés*: vajon a néha közvetlen közelinek prognosztizált, máskor inkább távolabbinak gondolt, de mindenképpen elkerülhetetlen ökológiai katasztrófa milyen mértékben szakítja fel a modern társadalom kommunikációs hálózatát? Közlebről: vajon az emberi társadalomra egészében (minden történeti formájában) vagy csak a modern társadalomra érvényes, hogy a bekövetkező ökológiai katasztrófa esetén „a jövő egyáltalán nem elérhető, ha az autopoieszis nem folytatódik.”⁵⁶ A *második kérdés* az, hogy amennyiben az ökológiai katasztrófa utáni új – az ember számára kedvezőtlenebb, de még mindig élhető – ökológiai egyensúly majdani fenntartása a társadalmi berendezkedés új történeti formájának kialakítását követeli meg, ugyanakkor pedig a modern társadalom autopoietikus rendszerfelépítése nem alakítható át, vajon van-e lehetőség a modern társadalomrendszer jelenlegi mechanizmusainak más működési elvek alá rendelésére? A *harmadik kérdés*: megalapozhatók-e kiinduló pontok olyan társadalmi berendezkedés előre jelzésére, melyben a társadalomrendszernek a viszonya a természeti környezethez radikálisan új módon merülhet fel? *Negyedik kérdés*ként felmerül, hogy lehetséges-e az említett kiinduló pontokból megbízható módon olyan normatív elveknek a meghatározása, amelyekhez igazodva fokozatosan kialakíthatók egy új társadalomtörténeti forma reálviszonyai és intézményei, mégpedig anélkül, hogy megelőlegeznünk kellene valamely jövőbeli társadalom utópikus ideáját? Legvégül, mintegy összefoglalóan feltehetjük a kérdést: a luhmanni elmélet mennyiben járulhat hozzá ezeknek a kérdéseknek a tisztázásához vagy megválaszolásához?

Ha valamelyest kiterjesztjük vizsgálódásunk terepét, és figyelembe vesszük Luhmann társadalomtörténeti elemzéseit is, csakhamar feltűnik egy különös ellentét, vagy fordulat, amely a modernséget megelőző és a modern társadalom fejlődési potenciáljára vonatkozó luhmanni felfogás között feszül. Ennek a feszültségnek a háttérében a történeti fejlődés luhmanni interpretációja áll. Luhmann a társadalomrendszer fejlődésének két, egymással összefüggő kritériumát határozza meg. Ezek közül az

⁵⁵ Luhmann, N: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 98.

⁵⁶ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 38.

egyik mennyiségi, a másik formális kritérium. Ami a mennyiségi kritériumot illeti: Luhmann szerint a társadalom komplexitása történeti kezdeteitől fogva folyamatosan, habár nem egyenletesen növekszik. Vagyis részelemeinek száma, struktúrájának tagoltsága, kapcsolódásainak lehetősége és a kommunikáció sűrűsége egyre bonyolultabb és összetettebbé válik. A formális kritérium viszont a differenciálódás mikéntje szerint határozott történelmi szakaszokat, társadalomtörténeti típusváltásokat választ el egymástól. A legegyszerűbb formákban, az archaikus társadalmakban – voltaképpen a társadalom létrejöttének kritériumaként – az interakció és a kommunikáció (a pszichikai rendszer és a szociális rendszer) elemi szétválasztódása történik meg, a szegmentáris differenciálódás formájában. Ezt követően, egészen az európai középkor végéig, a stratifikációs differenciálódás mentén növekszik a társadalom komplexitása, míg végül a modern társadalom kialakulását és működését a funkcionális differenciálódás jellemzi. A differenciálódás egyes történeti szakaszváltásai a társadalomrendszer komplexitás-növekedésének új lehetőségeit nyitják meg, míg végül a modern társadalomban a kommunikációs kódok – legalábbis elvileg – egyrészt megnyitják és nyitva is tartják a szociális rendszerek funkcionális tagoltságának lehetőségeit, másrészt a megkülönböztetések ismétlései a rendszereken belüli folyamatos és akadálytalan komplexitás növekedés előtt nyitnak utat.

Mindazon által legalább két, a szerző által fontosnak tekintett gondolatmenet is zavaróan hat a történeti fejlődés luhmanni sémájában. Egyrészt maga Luhmann is elismeri, hogy a funkcionális tagolódás lehetőségei bizonyos és meghatározott irányban mégiscsak korlátozottak a modern társadalomrendszerben, amennyiben vannak olyan szférák – mindenekelőtt az erkölcs –, amelyek *elvileg* nem alkothatnak önálló és zárt funkcionális rendszert.⁵⁷ Másrészt ugyancsak Luhmann fogalmazza meg, hogy a megkülönböztetéseknek az újbóli visszavezetése a rendszerbe – ezen alapuló autopoieszizsük – paradoxonokhoz vezet az egyes szociális rendszerekben éppen úgy, mint a minden szociális rendszert magában foglaló társadalomrendszerben. Ennek alapján kérdések tehetők fel annak a koncepciónak a meglapozásával kapcsolatban, amely a társadalomrendszer differenciálódása formáinak változását befejezettnek tekinti a modern társadalom funkcionális tagolódásával és kizárja a további formák kialakulásának lehetőségét. A kérdést explicit formában fogalmazva: vajon kellően erősek az amelletti érvek, hogy – legalábbis a társadalomrendszer differenciálódását illetően – a modern társadalommal befejeződik a történelmi fejlődés. Még tovább haladva pedig kérdésessé tehető, hogy a differenciálódás luhmanni koncepciója vajon eléggé teherbíró-e ahhoz, hogy a társadalomrendszer történeti formaváltozásának egyedüli alapjaként és kritériumaként szolgáljon.

Luhmann a differenciál(ód)ás általános fogalmát – szemben a 19. századi, majd Parsons által funkcionális irányban továbbgondolt fogalmával, amikor is „eleve feltételezték magának a társadalomrendszernek a meglétét,” a rendszer-környezet elkülönülését létrehozó műveletként (operáció) definiálja.⁵⁸

⁵⁷ Ebben látjuk a magyarázatát Luhmann erkölccsel szembeni fenntartásainak és arra irányuló folyamatos kísérletének, hogy ha nem is tudja teljesen kiiktatni a modern társadalomból az erkölcsi szférát, legalább a lehetőség szerinti maximális korlátozására törekszik.

⁵⁸ A klasszikus szociológia (Simmel, Durkheim, Weber, Parsons) „felüldeterminált” fogalom-meghatározásával szemben – mondja Luhmann – a differenciál(ód)ás a rendszer és a környezete közötti megkülönböztetést létre-

A formális logikai művelet⁵⁹ azonban jóllehet *leírja* a társadalom dinamizmusát és felépítését, azonban mégsem *előírás*. Ezért egyrészt a társadalom létrejöttének történeti folyamata mégsem tekinthető a logikai séma alkalmazásának. Másrészt – nem formális logikai műveletként tekintve – mint minden megkülönböztetés, úgy a társadalomrendszer és a környezete közötti megkülönböztetés, illetve differenciálódás esetében is az a helyzet, hogy a megkülönböztetés egy mélyebb, vagy általánosabb közös alapon, a jelen esetben a természet bázisán (helyesebb lenne azt mondanunk, hogy a természetben belül), történik.⁶⁰ Ebben rejlik a magyarázata annak, hogy a természettől éppen differenciálódó társadalom tagjainak a természethez, életük forrásához visszakapcsolódásuk „operációjában” (rítusaikban és mítoszaikban) ki kell lépniük a természettel folytatott közvetlen anyagcsere köréből és egy általánosabb, magasabb szintű természet-elképzeléshez, illetve transzcendens relációkhoz kell folyamodniuk.

2. *Differenciálódás vagy viszony*. A rendszer és környezete közötti differenciál(ód)ás – és a differenciálás egységének – az „átírása” a természet és ember közötti viszony fogalmaiba korántsem tekinthető pusztán terminológiai változtatásnak. Még csak nem is egyaránt plauzibilis elméletstratégiai elágazásokról van szó, hanem két elméleti álláspont konfrontációjáról, amelyek között az állásfoglalást lehetővé egyben elkerülhetetlenné is teszi, annak tisztázása, hogy melyikből (a differenciálódásból vagy a viszonyból) nyílik átfogóbb horizontú „rálátás” a rivális koncepcióra. Illetve melyikből bontható ki átfogóbb szemléletű, konstruktív értelmezési és kritikai vizsgálat lehetősége. A jelenlegi – tehát az ökológiai – problémához kapcsolódó néhány fontos kategória imént jelzett aszimmetrikus átírásának lehetőségét és következményeit illetően alapvető belátásokra juthatunk.

(a) Az ökológiai probléma értelmezésével összefüggésben (is) megfogalmazott luhmanni tézis – miszerint „minden rendszerprobléma végül is a rendszer és környezete közötti különbségre (Differenz) vezethető vissza”⁶¹ és a különbség a határmegvonás aktusa révén lép fel – különösebb nehézség nélkül átírható a viszonyok kategória rendszerébe. Ha ugyanis a rendszer és környezete közötti *differencia és határmegvonás* tézisének a természet és az ember közötti *viszonyként* fogjuk fel, nem Luhmann tézisének cáfolatát kapjuk, hanem olyan kategória rendszerbe írjuk át, amelyben

hozó operáció, amely alapja a rendszeren belüli differenciálódásnak is. „Ily módon a rendszerdifferenciálódás nem egyéb, mint rekurzív rendszerképződés, a rendszerképződésnek saját eredményére való alkalmazása.” Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 596-597.

⁵⁹ Brown, G, S: *Laws of Form*, 5-17

⁶⁰ Hacsak a rendszert és környezetét egyaránt magában foglaló értelemhorizont (Sinnhorizont) nem tekintjük ilyen közös alapnak (Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 92-147). Csakhogy a horizontot kijelölő értelem maga is társadalmi teljesítmény, tehát *előfeltételezi* a társadalmat. Egyébként a differenciálás imént említett közös alapjának előfeltételét más alkalmakkor maga Luhmann is szem előtt tartja és hangsúlyozza. Így a szociális rendszerek bináris funkció-kódjának a definiálása során, (pl. a gazdaság fizetés/nem fizetés kód esetében) éppen úgy a kommunikáció közös alapján létrejövő megkülönböztetésként értelmezi, miként az egyes szociális rendszerek (példáinkat folytatva: a gazdaság és a jog) közötti rendszer-különbségek és kód-binaritások alapjaként az általában vett kommunikáció szolgál alapként.

⁶¹ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation* 13. Mindazon által ismert, hogy Luhmann ez alkalommal csupán külön hangsúllyal ismétli meg elméletének alaptézisét. (Vö: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 60-78.)

- a társadalomrendszer és környezete közötti különbség nem határt létrehozó (értelmi) *aktus* statikus eredménye, melyben a környezet a rendszer külső feltételeként szolgál, hanem *folyamatos* és *dinamikus* kapcsolat, mely a különbség, az ellentét, a szembenállás és a kiélezett ellentmondás fokozatainak lehetőségeit foglalja magában. A Luhmann által más helyeken elismeréssel hivatkozott Hegel szavaival: a differencia ebben az esetben a viszony egyik mozzanata;⁶²

- A természet és ember közötti viszony – szemben a környezettől elhatárolt rendszer kapcsolattól – *konstitutív* feszültség. Amíg Luhmann megfogalmazása szerint, egyrészt a rendszerhatárok átlépése „*kreatív*”, másrészt pedig a rendszer és a környezete közötti eredeti különbségként sorozatosan, és változatlan a re-entry formális logika alapján mindig *megismételhető*, addig az ember és természet közti eredeti viszony további „kombinációk” (eszközök, nyers-és alapanyagok, technika) kiinduló pontja, továbbá új emberi fizikai képességek kialakulásának és tökéletesedésének forrása.

- A természet és ember közötti viszony felől közelítve a környezet luhmanni fogalmát nem kell iktatnunk, hanem tovább differenciálhatjuk. Egyrészt megkülönböztethetők a társadalomrendszernek ama közvetlen-természeti feltételei, amelyek kialakulását lehetőség tették, azoktól a távolabbi és egyre tágabb környezeti feltételektől, amelyeket a társadalom aktuális közvetlenségében nem, de kutató-érdeklődése alapján potenciálisan elérhetővé tehet. Másrészt – és ökológiai szempontból ez fontosabb – megnyílik a készen kapott természetes környezet és a teremtett környezet közötti differenciálás lehetősége. A teremtett, átalakított, mesterséges, vagy másodlagos környezet és a készen kapott első környezet közötti összefüggés és kölcsönhatás tisztázása nélkül az ökológiai problémára vonatkozó kérdés helytálló feltevése egyáltalán nem is lehetséges.

(b) Ha az elmélet alapfogalmai és a közöttük fennálló relációk nem alkalmasak arra, hogy magukba foglalják és kifejezzék a társadalomrendszer eredendően ellentmondásos jellegét (vagyis a természet és az ember, a közösség és az egyes, valamint az embernek önmagához való viszonyának ellentmondását), akkor az elmélet alapfogalmainak és az alapfogalmak közötti összefüggésnek kibernetikai-formállogikai meghatározása az elméleti konstrukció paradoxáivá transzformálódik. Luhmann úgy véli, hogy amennyiben elismeri és felvállalja az elmélet eredeti és eleve adott paradoxáit, akkor érvénytelenné válnak az elmélet fel nem oldott ellentmondásaira vonatkozó kritikák is. Ezt az eljárást követi Luhmann általában, az elméleti alapvetésben éppen úgy, mint az egyes részrendszerek, illetve az ökológiai krízis konkrét tárgyalása során is.

Ami a kommunikációként definiált társadalom paradoxonát illeti, Luhmann szerint „[M]inden kommunikáció paradox kommunikációt foglal magában, amely tagadja, hogy mondja, amit mond. Paradox módon kommunikálunk, és ez semmiképpen sem 'értelmetlen' (a meg nem érthető = autopoietikusan hatástalan értelmében). *Operációként* a paradox kommunikáció akkor is funkcionál – és ez a helyes

⁶² Luhmann az elemzők figyelmét is felkeltő gyakorisággal és elismeréssel hivatkozik Hegelre, ámde éppen a számára oly fontos témakörben, a rendszer és a környezet különbsége és összefüggését elemezve csupán annyit jegyez meg, hogy Hegel „túlzott igényeket foglal bele” a fogalmak dialektikájába. Luhmann, N: im. 61.

megértése – ha a megfigyelőt elvéri.”⁶³ Az alap-paradoxon nyomán a kommunikációrendszer-társadalomban azután a „komplexitás alapját képező megkülönböztetés szintén a *paradoxia* formáját ölti. A komplexitás a *sokféleség egysége*. Valamely tényállás két különböző módon – egységként és sokféleségként – fejezhető ki, és e fogalmak egymás tagadásai. Ez által kizárják annak lehetőségét, hogy a komplexitást egyszer egységként és másszor sokféleségként határozzuk meg. Ámde nyitva marad az a tovább vezető kérdés, hogy miképpen lehetséges a paradoxon kreatív átfordítása, vagyis az a kérdés, hogy ’kibontásához’ milyen lehetőségek állnak rendelkezésünkre.”⁶⁴

Közvetlenül az ökológiai krízist érintő paradoxon értelmében a rendszer egyfelől előfeltételezi azt a valóságot (*eine Wirklichkeit*), amely a rendszerből semmiféle rezonanciát nem vált ki, másrészt (a rendszer második szintű megfigyeléseként) a rendszer „egy rekurzív folyamatban mégis csak képes számot vetni világának realitásával”. Dinamikus viszony kategóriába átírva viszont a társadalom, olyan, egyidejűleg nyitott és zárt – a formális logika szerint paradox – műveletek sorozata. A paradoxia felől nézve a társadalomrendszer műveletei a „realitás iránti igénynek kizárólagosságot kölcsönöznek,” amely ugyanakkor Luhmann szerint nem más „csupán az operáció-szükségtségéhez kapcsolódó illúzió értelmében vett igény.” A környezeti paradoxon ily módon azt jelenti, hogy az operációk lehetőségének azokra a feltételeire utal, amelyek egyben az operációk lehetetlenségének feltételeiként szolgálnak.⁶⁵

Konklúzióként az ökológiai krízis feltárásának és a racionális válasz lehetőségének a paradoxonára is érvényesnek tekintve mondja Luhmann, hogy a paradoxonok sajátja, hogy nem vezetnek önmagukon túlra.⁶⁶ A mi szempontunkból azonban a paradoxonok azok a helyek, amelyeken az ellentmondás mentességre épülő logika és nyelvi kifejezés önmaga ellentmondását mutatja fel, és ennek feloldásához önmagán túlra mutat, mégpedig a közvetlen gyakorlati élethez, irányítja a *gondolkodó embert*. Luhmann azonban nem ismer ilyen közvetlen társadalmi gyakorlatot és viszonyt. Ezért a paradoxonoknak a reálviszonyokhoz irányító üzenete sem jut el hozzá.

3. *Az ökológiai probléma állandósága és történetisége.* Luhmann – alaptézisének megfelelően – nem beszél explicit módon ökológiai krízisről. Azt kell mondanunk mégis: a modern társadalomban a társadalomnak a (természeti) környezetéhez való viszonyát alapvetően kritikusnak tekinti, mégpedig annál fogva, hogy a szociális rendszereket csak a bináris kód szűrőjén áthaladva (mindenekelőtt pedig a gazdaság duális kódja által meghatározott rentabilitás közvetítésével) irritálja a környezet. Luhmann szerint nem a haszon, a közvetlen és egyéni érdek követése, nem az erkölcsi és egyéb értékek hiánya az oka az ökológiai probléma megoldatlanságának, hanem „maga a társadalom a hibás,” mégpedig azért, mert a modern társadalomrendszer eleve nem képes felmérni az ökológiai problémát. Ugyanis „nem látja, hogy nem látja, amit nem lát.”

⁶³ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 91.

⁶⁴ Luhmann, N: im. 136-137.

⁶⁵ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 205, 268.

⁶⁶ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 179.

Korántsem volt ez mindig így. Luhmann meglehetősen részletességgel mutatja be, hogy az archaikus társadalmakban még látták, hogyan látják, amit látnak, vagyis kapcsolatukat a környezetükkel, annak ellenére, hogy (ezt Luhmann szükségesnek látja kiemelni) nyilvánvalóan nem rendelkeztek a túléléshez szükséges szaktudással és termelési-technológiai ismeretekkel. Az archaikus társadalmak ökológiai viszonyait mitikus-mágikus formában kifejezett normák alapján szabályozták: tabuk és eredetmítoszok valamint közös rítusok szolgálták e társadalmak túlélését az adott természeti környezetben.⁶⁷ Luhmann nem tartja szükségesnek, hogy magyarázattal szolgáljon e rövid kitérőnek szánt, egyébként pedig az elmélet egészét alapjaiban érintő megállapításához. Nem teszi fel a kérdést, hogy a „társadalom” (így egészében, merthogy egyrészt Luhmann nem tárgyal közösségeket, másrészt a társadalom tagjai, mint személyek, nem a társadalomrendszerhez tartoznak, hanem a pszichikai rendszert alkotják) történeti változásai közepette miért, mikor és hogyan veszítette el a „rálátását” a környezetére. Azzal Luhmann nyilvánvalóan tisztában van, hogy ezúttal a differenciálódás történeti formáinak változása (szegmentáris, stratifikációs és funkcionális differenciálódás) nem ad kielégítő magyarázatot arra, hogy miért és hogyan következett be a gyökeres változás a természethez való viszonyban. Ugyanakkor azonban mivel a társadalomrendszer reprodukciójának elveit és változását Luhmann nem történeti, hanem ismeretelméleti témaként tárgyalja meg, nem fogalmaz meg az imént felsorolt kérdésekhez elvezető kiegészítő megfontolásokat.

(a) Luhmann definíciója szerint egyfelől „társadalom csupán autopoietikus rendszerként lehetséges,”⁶⁸ másfelől a társadalomrendszer specifikuma, hogy reprodukciója kommunikációs operációk egymásutánisága, nem pedig oksági folyamat. Következésképpen „a termelés (Produktion) fogalma csupán egy része azoknak az okoknak, amelyeket egy megfigyelő szükségesnek jelölhet meg [ahhoz], hogy a rendszer önmaga állapotát meghatározza. Ebben a tekintetben a reprodukció a hagyományos értelemben fogható fel, vagyis mint a már megtermeltből való termelés (Produktion aus Produkten). Ebben a rendszer állapotának a meghatározása, kiinduló pontként szolgál a rendszer további alakulásának és változásának a meghatározásához. És mivel a produkció/reprodukció a belső és a külső feltételek megkülönböztetését jelenti, a rendszer egyúttal mindig a saját határát, vagyis saját egységét is reprodukálja. Az autopoieszisz ennyiben nem más, mint a rendszernek önmaga általi termelése (Produktion).”⁶⁹ Mármost Luhmann az archaikus társadalomrendszer reprodukcióját (és ezen belül a természeti környezetéhez kapcsolódását) *történeti* elemzés témájának tekinti, ugyanakkor viszont a

⁶⁷ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 68-71.

⁶⁸ Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 96.

⁶⁹ Luhmann, N: im. 96-97. Máshol, a struktúrák változását illetően az önszerveződés és az autopoieszisz „alapvető elvével” összefüggésben írja: „a probléma azokkal a sajátos feltételekkel függ össze, amelyek a hasonló cselekvések ismétlését, illetve az ismétlések elvárásait valószínűsítik. Az autopoietikus rendszerek elmélete számára elsősorlagú fontossága van annak a kérdésnek, hogy valamely elemi eseményből miképpen következik egy másik esemény. [Tehát] az alapvető probléma nem az *ismétlés*, hanem a *csatlakozási alkalmasság* (*Anschlussfähigkeit*). Ehhez elengedhetetlen az önreferenciális-zárt reprodukció összefüggésének elkülönülése. A struktúráknak lehetővé kell tenniük az autopoietikus reprodukció kapcsolódását.” Luhmann, N: *Soziale Systeme*, 62.

társadalom autopoietikusan reprodukcióját a modern társadalom rendszeréhez igazított ismeretelméleti keretekben tárgyalja. Ezzel azonban radikálisan elmetszi az összefüggéseket az archaikus és a modern társadalom között. A szegmentárisan tagolt archaikus társadalom rendszer-hiánya és a modern társadalom meg nem haladható rendszerszerveződése közötti elméleti szakadék a társadalomrendszer koncepciójának újragondolására inspirál és visszavezet a társadalomnak, mint egymással összefüggő, egymást feltételező viszonyok együttesének a meghatározásához. Eszerint a társadalom hármass viszonyrendszer, melyek *egyenkénti* feltételei egy előzetes társadalom előtti időszakban alakultak ki, de *kölcsönös* feltételezettségük és összekapcsoltságuk kizárólag az emberi társadalmak sajátja. Az embernek a viszonya a természethez, az együtt élők viszonya egymáshoz és az embernek a viszonya önmagához, valamint a három viszony összekapcsolódása, illetve összekapcsolódásának különböző történeti módozata kizárólag emberi-társadalmi viszony. A társadalom reprodukciójának történeti formái pedig aszerint különböznek egymástól, hogy a reprodukció melyik alapvető viszonyra épül. Az ily módon meghatározható nagy társadalomtörténeti korok első és eredeti formájaként a természethez való viszonyon alapuló reprodukció jött létre, a másodikat (melynek két további formája alakult ki) az együtt élők egymáshoz való viszonya alapozza meg, végül egy *lehetséges* forma reprodukciója az ember önmagához való viszonyára épül. Luhmann formális kategóriáiban és logikájában kifejezve: minden esetben a megkülönböztetés egységéről van szó. Ámde a merőben formális kategóriák és elméleti szerkezet nem mond semmit arról, hogy a reprodukció első és eredeti formájában a természettől elkülönülés újbóli helyreállítása a társadalomrendszer dinamikájának forrása, és mivel az eredeti viszony szükségképpen korlátozott és részleges, a dinamika nem akadályozza meg, hanem szabályok közé szorítva görgeti tovább az ember és természet szétválását. Továbbá: Luhmann alaptézise értelmében *ugyanezeknek* a formális fogalmaknak és operációknak kell(ene) kifejezniük és leírniuk annak a történeti formának a reprodukciós mechanizmusait is, amelyben a társadalmi reprodukció alapját a közösségek egymás közti viszonyai, valamint az egyeseknek a közösséghez tartozása alkotja. Megjegyzendő, hogy Luhmann a reprodukció eme történeti formáját – a megkülönböztetés és egység formális elvein túlmenően – a vallásnak, mint a szakrális és a profán közötti differenciálódás és egység tartalmi viszonyának, valamint a stratifikációs differenciálódás formális-minőségi viszonyának a bekapcsolásával egészíti ki. Eszerint, „a vallási kozmológiák a szakrális és a profán közötti társadalmi differenciálódás korrelátumaként jönnek létre. Amint ez a *differencia* nagyobb jelentőségre tesz szert, és ez történik a társadalom komplexitásának növekedésével, akkor a vallási formát újól meg kell határozni, mégpedig ugyanennek a differenciának az egységeként.”⁷⁰ Következésképpen Luhmann szerint a vallás – mint specifikus kommunikáció – elkülönülése a szegmentáris társadalmakban gyakorlati funkcióiban figyelhető meg, (rítusok és mítoszok), egyben természetfeletti értelmet foglalnak magukban, miáltal „megkönnyítik a kommunikációt egy homályos és át nem látható világban [mivel]

⁷⁰ Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 277.

a szakrális és mitikus világ könnyebben szedhető rendbe, mint a tényleges világ.”⁷¹ Luhmannak azonban nincs magyarázata erre a jelenségre. Sem arra, hogy miért nehező meg a kommunikáció az át nem látható világban (egyáltalán: valóban nem átlátható az archaikus társadalom világa a saját megfigyelése számára?), sem pedig arra, hogy miért lenne könnyebb a szakrális-mitikus kommunikáció, mint más kommunikációk. Ily módon a kategóriák formális meghatározása és kapcsolódása az utólagos kiegészítéssel együtt sem vezet el a reprodukció ama történeti formájának meghatározó viszonyához, amely az eredeti közösségek felbomlásának és újbóli helyreállításának ellentmondása mentén zajlik. A vallás azonban – a közösség felbomlásán és újbóli helyreállításán alapuló reprodukció viszonyrendszerén belül értelmezve – a felbomló realközösség viszonyainak helyreállítása egy mind elvontabb és imagináriusabb közösségként. Másként fogalmazva: a felbomló realközösség fenntartása transzcendentális elvként. A közösség felbomlásának és újbóli helyreállításának ellentmondása mentén szerveződő reprodukció teremti meg az összefüggést azok között a kategóriák között (stratifikációs differenciálódás, vallás, naturális tulajdon), melyek Luhmannál egymástól elkülönítve, szétszórtan jelzik az iménti dinamikát és fejlődést, amennyiben a közösségről egyáltalán szót ejt.⁷² Ez, vagyis a közösség felbomlása és újbóli helyreállítása mentén szerveződő a reprodukciós forma teszi érthetővé, hogy a modern társadalom viszonyai között kiüresedik a vallás funkciója és az ökológiai diszkusszióknak immár sincs specifikus vallási kapcsolódása.⁷³ Az autonóm magánegyének immár maguk döntenek el, hogy *közvetlenül* egyáltalán mennyiben és milyen ügyekben hajlandók egymással kapcsolatba lépni (Luhmann terminológiájában: az elvárások és az elvárások elvárásai), nincs szükségük saját magukon (érdekeiken és normáikon) kívül eső szempontok figyelembe vételére. Másrészt viszont a nem saját önkényük és akaratuk szerinti (közösségi-társadalmi) kapcsolataikat az autonóm magánegyénektől leválasztott rendszer állítja helyre, mégpedig oly módon, hogy e reprodukció eredményeképpen éppen az ő (az autonóm magánegyének) viszonyai folytatódhatnak. Ennek alapján azt is mondhatjuk: az egymáshoz, mint önmaguk külső feltételeihez viszonyuló magánegyének autonómiája és együtt-létezésük viszonyainak újbóli helyreállítása közötti feszültség és ellentmondás feloldása és reprodukciója a luhmanni elmélet tényleges forrása és ki nem mondott inspiráló dinamikája. Luhmann azonban fordított alapállásból, a rendszer felől közelíti a reprodukció eme történeti formájához, és a szociális rendszerek egymás iránti lehatároltságaként tárgyalja, oly módon, hogy az autonóm magánegyéneket (akiknek a vi-

⁷¹ Luhmann, N: im. 271. Luhmann, N: *Die Religion der Gesellschaft*, 98-156.

⁷² Korábban utaltunk rá, és ezen a helyen nem csupán ismételésnek szánjuk, hanem az elmélet alapvető problémájaként interpretáljuk, hogy Luhmann a közösség fogalmát – amennyiben egyáltalán szóba hozza – a társadalom fogalmával helyettesíti. A közösség fogalom kiiktatása részben oka, részben következménye annak, hogy a felbomló és transzcendens módon újra-helyreállított közösség ellentmondásának tengelye körül szerveződő társadalomszerkezet az elméleti rekonstrukcióban elemeire szétesettként jelenik meg. Így a természeti környezethez az európai középkorban – a közösségi reprodukción belül – kialakult összefüggéseket Luhmann részben a gazdaság rendszerében, mint a naturális tulajdon viszonyait tárgyalja (*Die Wirtschaft der Gesellschaft*), e viszony normatív szabályozását a vallási rendszerben elkülönítve említi (*Die Religion der Gesellschaft*), a szociális struktúrával való összefüggéseit a társadalmi fejlődés koncepcióján belül, (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*), míg a társadalomszerkezet transzcendens dinamikáját pedig a történeti szemantika (*Gesellschaftsstruktur und Semantik*) kérdéseként közelíti meg.

⁷³ Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*, 183-184.

szonyairól szó van) pszichikai rendszerként, a társadalmi-szociális rendszer(ek) környezetének tekinti. Eme fonák oldaláról (a kommunikáció-rendszer felől) tekintve Luhmann azt a rendszert írja le, amelyet a modern ember, mint önmaga világát ebben az egyoldalúságában rendezte be, amelyben korlátlan autonómia igényét vetíti ki a világra és a hozzá egyenlőkkel szembeni viszonyaira. Ezért a modern ember egyoldalú viszonya nem egyéb, mint a környezetébe vetített *én-projekció*, olyan (Habermas kifejezését kölcsönözve) befejezetlen és befejezhetetlen projekt, amelynek csak az ember végső természeti létfeltételei és forrásai szabhatnak határt. Az elméleti következtetés az, hogy ezért és *ennyiben* Luhmann elméleti konklúziója valóban helytálló: a modern társadalomrendszer meghaladhatatlan.

(b) A társadalomrendszer történeti formái az ember és természet, az együtt élők egymáshoz, és az embernek önmagához való viszonya reprodukciójának különböző módjai alapján alakulnak ki. Ily módon a reprodukció egymástól eltérő történeti módozatai valamelyik alapviszony dominanciája mentén, nem pedig egyetlen faktor és tényező – mint a szociális differenciálódás, vagy a tulajdonformák – mentén szerveződnek, habár e tényezők és történeti változásaik lényeges elemként tartoznak a társadalomrendszer egyes, nekik megfelelő történeti formáihoz.⁷⁴

⁷⁴ Fontos kitérőként kell megjegyeznünk: habár nem áll szándékunkban tagadni ennek a tagolásnak a kapcsolódását a társadalmi formák történeti menetére vonatkozó marxi felfogással, mégsem annak megismétléséről vagy kritikátlan átvételéről van szó. Ugyanis Marx, a magántulajdon Rousseau-i kritikájának nyomvonalában haladva, egyfelől az ember és a természet közötti eredendő egyensúly megbomlását a magántulajdon létrejöttében vélte megtalálni, másrészt Rousseau alap gondolatának önálló továbbfejlesztőjeként, a tőkeviszonyt a magántulajdon legkifejlettebb és általános társadalmi formájaként fogta fel (mint a teljessé vált elidegenedés világát, vö: Marx, K: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*). A filozófiai társadalomelmélet elvont-általános fogalmairól a gazdasági társadalomelmélet kategóriarendszerére átvérve Marx továbbra is fenntartotta a magántulajdon korábbi felfogását és – korántsem addicionális elméleti teljesítményként - a magántulajdon tőkeviszonyra fejlődésének folyamatát társadalomtörténeti szakaszok, vagyis a tulajdonformák egymást követő során végig haladva, mint e fejlődés tetőpontját mutatta be. Vö: Marx, K: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Fontos körülményként kell azonban megemlítenünk, hogy éppen a jelenlegi vizsgálódásunk tárgya, az ökológiai problémák jelentkezése több lényeges ponton is megingatja Marx eredeti elméleti konstrukcióját. Ugyanis Marx a tőkés magántulajdonnak az emberre gyakorolt általános következményeit az egyén egyoldalúvá redukálásában, és az emberi képességeknek az egyénnel szembeni ellenséges erővé válásában, továbbá a társadalmi egyenlőtlenségek kielevezésében jelölte ugyan meg, de nem tekintette elsődleges fontosságúnak, sőt voltaképpen lehetségesnek sem, hogy mindezek a feszültségek és ellentmondások az ember (egyének és közösségeik) külső életfeltételeinek radikálisan kedvezőtlen, magát az életet fenyegető megváltozására vezetnek. Persze belátható, hogy a tizenkilencedik század közepe táján nem merülhetett még fel az emberi környezet és a klíma globális krízisének lehetősége és veszélye: az emberi élet természeti feltételeit a kor tudománya (kiváltképpen a fizikai megmaradási törvények alapján) adottnak és kimeríthetetlennek tekintette. A huszadik század legjelentősebb eseménye ebben a tekintetben a földi élet feltételeit alkotó ökológiai viszonyok dinamikus, egyben zárt rendszer-jellegének, a források végetségének felismerése. Ez a felismerés viszont a marxi formáció- és történelemelmélet egyik sarkalatos – ha nem éppen a legfontosabb – elemét, az egyetemes emberi jövő lehetőségére vonatkozó prognózisát teszi kétségessé. Ugyanis Marx szerint a jövő társadalmi-politikai berendezkedése, a kommunizmus a szűkösségtársadalmak egymást követő történelmi szakaszainak lezárulását jelenti, és így a szükségletek mindenoldalú kielégítésének rendszereként határozható meg, mely a tőkeviszony (és általában a magántulajdon) megszüntetésének és így az egyetemes köztulajdon alapján áll. A jövőnek ezt a perspektíváját azonban a globális ökológiai rendszer lehatároltsága és az erőforrások korlátozottsága miatt elvileg is kizártnak kell tekinteni. Így azután társadalomelméleti következményként különös és ellentmondásos – csaknem paradox – helyzet jött létre. Ugyanis éppen abból a felismerésből (nevezetesen az ökológiai krízis diagnózisából), amelyből az emberi együttélés eddigi formáinak gyökeres megváltoztatásának szükségessége és elodázhatatlansága következik, most ugyanebből a felismerésből egyúttal azt a következtetést is le kell vonnunk, hogy a modern viszonyok átalakításának eddigi legradikálisabb koncepciója nem csupán a politikai erő vagy szociális bázis megváltozása miatt megvaló-

Ezen a ponton az elméleti pozíciók fontos elágazási helyéhez érkezünk. Az elágazás egyik irányát Luhmann jelöli ki, amikor úgy látja, hogy a modern társadalomrendszer nem – vagy csak igen korlátozottan és közvetve – képes a projekciót visszacsatoló kapcsolatba kerülni a természeti környezetével. Ugyanakkor pedig, mint az általános rendszerelmélet elveihez és logikai sémájához a legteljesebben igazodó autopoietikus funkcionális rendszerek komplexitás-növekedésének lehetőségei logikailag kimeríthetetlenek, ezért Luhmann gondolatmenete szerint nem is lehetséges túllépni rajta. A másik

síthatatlan, hanem főképpen azért, mert az erőforrások alapvetően téves felbecsülésére épült, és ezért merő utópiának bizonyul. Mindazon által meg kell említenünk, hogy Marx korai írásaiból a kibogozható egy másik, mégpedig nem a magántulajdon, hanem az ökológiai probléma irányába fordítható formációelméleti megközelítés is. A csupán önnön nézeteik tisztázására Friedrich Engelsszel készített fiatalkori terjedelmes írásműben, a *Német ideológiában* egy rövid passzus vázlatosan jellemzi az embernek a természethez fűződő viszonyát. A helyenként töredékes szövegből és kusza gondolatmenetből eléggé pontosan rekonstruálható az általában vett termelésnek, mint sajátosan emberi tevékenységnek a dimenzióira („hogy a németek [vagyis az ifjú hegelianusok – BI.] számára világosan írjunk: mozzanataira”) vonatkozó felfogás. Eszerint a termelésnek az egymástól nem fokozatokként elválasztható, azaz nem különálló, hanem egymást feltételező, egymással kölcsönös kapcsolatban álló oldallakként meghatározható dimenzióit a következők szerint lehet meghatározni. Egyrészt az embernek a természethez fűződő sajátos viszonya (az anyagi élet termelése), másrészt az embernek önmaga tevékenysége eredményéhez való viszonya (a szükségletek termelése), harmadrészt, az emberek egymás közötti viszonya, vagyis az egyéneknek és közösségeiknek – mindenekelőtt a családnak – a „termelése” (az emberi élet termelése). Végül, mintegy záró dimenzióként kapnak helyet az ember tudati viszonyulásai (szellemi termelés). Marx-Engels: *A német ideológia*, 21-32. E vázlatokat két fontos módszertani megfontolás emeli a későbbi művek formációelméleti fejtegetései fölé. Először az a belátás, hogy az emberi együttélés különböző társadalomtörténeti módozatainak következetes tárgyalása szükségképpen antropológiai kérdéseket vet fel. Másrészt az, hogy a szövegekben foglalt gondolatmenet az ember meghatározását nem valamely specifikus, megkülönböztető tulajdonsága alapján, hanem – jöhet a termelés alá rendelve – *a specifikus emberi tulajdonságok forrásaként felfogott alapviszonyok* mentén adja meg. Ez által egyfajta reláció-antropológiai felfogáshoz közelítő antropológiai alapszerkezetet vázol fel. (Megjegyzendő, hogy Márkus György a múlt század hatvanas évtizedének közepén tett kísérletet arra, hogy Marx korai munkáiban fellelhető iménti gondolatmeneteket kibontva rekonstruálja a tulajdonformák kiemelt elméleti helyét legalábbis bizonytalanná tévő antropológiai felfogásához kapcsolódó fogalmait – például a munka, a nembeli lényeg – és Marxnál egy feltételezett egységes antropológiai elmélet jelenlétét mutassa ki. Vö: Márkus Gy: *Marxizmus és antropológia*. Márkus bemutatja, hogy Marx az embert univerzális természeti lényként, társadalmi lényként és tudatos lényként határozza meg, mely, illetve aki e meghatározottságainál fogva önmaga alakítja történelmét. Vizsgálódásának tanulsága egyrészt az, hogy Marx antropológiai alapfogalmai nem csupán kölcsönösen feltételezik, hanem átfedik egymást, és együttesen az emberre vonatkozó koherens elmélet alapelemei. Másrészt arra a következtetésre jut, hogy az egymásra támaszkodó fogalmak cirkuláris együtteséből kibontható történetiségi elv túl általános és elvont ahhoz, hogy a nagy társadalomtörténeti periódusok – vagyis a formációelméleti megfontolások – megalapozását szolgálja. Ugyanekkor Marx kéziratának és jegyzeteinek gondos elemzésével Lawrence Krader nyomon követi, hogy az antropológiai személetet és fogalomrendszert háttérbe szorító magántulajdon *A német ideológia* megírását követően oly erővel kerül Marxnál előtérbe, hogy a társadalomtörténeti korszakokat, immár definíció szerint is, a *tulajdonformák* történeti menetének tekinti az ismert sorrendben: törzsi, az ókori községi és állami, a feudális vagy rendi, végül a tőkés tulajdonforma. Az elmélettörténet későbbi periódusaiban többször, legutóbb a huszadik század második felében felpeszsdült formációelméleti eszmecsere is ez utóbbi állásponthoz igazodik. (Krader, L: *Ethnological Notebooks of Karl Marx*) annak ellenére, hogy időközben erőteljes bírálatban részesült a társadalomtörténeti periódusok és a tulajdonformák azonosítása. Ennek talán egyik legkonstruktívabb példája Max Webernek a vallás gazdaságorientáló szerepét bemutató elemzése (vö: Weber, M: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III.*), továbbá Durkheimnek a vallás közösségformáló funkciójára vonatkozó vizsgálata (vö: Durkheim, E: *A vallási élet elemi formái*). A marxi elméleti tradícióban – nagyrészt ezeknek az átfogó elemzéseknek a hatására – a 20. század második felében merült fel komolyabban a magántulajdon tézis újbóli elemzésének szükségessége. Előbb a Frankfurter Iskola kezdeményezésére (vö: Horkheimer, M: *Hagyományos és kritikai elmélet*), majd később az ázsiai termelési mód (vö: Tökei F: *Az ázsiai termelési mód*, továbbá összefoglalóan: Dunn, S.P.: *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*), illetve a „formációelméleti” vitákban (vö: Hobsbawm, *Pre-Capitalist Economic Formations*, továbbá Tökei F: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*). A számos tekintetben új szemléletű viták és konstruktív elemzések árnyalták és finomították ugyan, de alapvetően nem tették kérdésessé a magántulajdon történeti szerepére vonatkozó marxi koncepciót.

irányban viszont az újabb keletű ökológiai gazdaságtan a maga különös módján – vagyis nem a Marx által prognosztizált radikális úton⁷⁵ – a tőke és a magántulajdon részleges és fokozatos megszüntetésének perspektíváját vázolja fel: átértelmezi a tőke és a tulajdon fogalmát. Ebben az eljárásában hallgatólagosan támaszkodik arra, hogy a gazdasági társadalomelmélet időszakának a lezárulásával megnyílik az út a tehermentesített tőkefogalom szigorúan közgazdasági-technikai kiterjesztése előtt. Így válik lehetségessé, hogy „[a] tőke az ökológiai gazdaságtan számára nem valamiféle ellenséges, transzcendenssé dagasztott szubjektum, hanem olyan megőrzendő alap és állomány, amely az ember által létrehozott tőke mellett a természetet is magában foglalja.”⁷⁶ Ami pedig közvetlenül a magántulajdonon illeti, az ökológiai gazdaságtan elmélete kettős stratégiát, egyrészt egy korlátozó, másrészt egy kiterjesztő-átértelmező stratégiát követ. Míg az első esetben az „ökológiai javak” és a „közjószág” fogalmi a magántulajdon kizárását jelenti, addig a másik esetben egyfajta kollektív-állami tulajdonjogfogalom kialakulása figyelhető meg.⁷⁷ A szociológiai, vagy még inkább a formálódó politikai társadalomelmélet keretei között azonban gazdaságtani kategóriák átértelmezése a közgazdaság elméletén túlvezető problémákat és ellentmondásokat jelez ugyan, ámde az újraértelmezett kategóriák nem generalizálhatók átfogó társadalomelméleti koncepcióvá illetve annak alapfogalmaivá. Ezért az elméleti pozíciók elágazásnak harmadik irányát az jelöli ki, hogy „[k]orunk ökológiai válsága arra kényszerít bennünket, hogy újragondoljuk, átalakítsuk viszonyunkat a világhoz. A kihívás nem redukálható pusztán technikai-technológiai problémára: az értékeknek, a társadalmi működésmódoknak, a politikai és gazdasági intézményeknek is meg kell változniuk.”⁷⁸ Vagyis az ökológiai krízis a reprodukciónak olyan viszonyai között oldható fel, amelyben az embernek önmagát kell újraformálnia.

(c) Az eddigi kritikai érvelésben közelebb kerülhettünk annak belátásához, hogy egyrészt – Luhmannal ellentétben – nem látjuk lezárhatónak az elméleti horizont lehetőségét a modern társadalomrendszer autopoiesziszénél és önreferenciájánál. Másrészt arra a következtetésre juthattunk, hogy a modern társadalomban kiteljesedett tőke és magántulajdon radikális megszüntetése nem tisztítja meg a terepet az ellentmondásokon túli harmonikus társadalomrendszer előtt. Végül pedig világossá vált, hogy az ökológiai gazdaságtanban a tulajdon és a tőke fogalmainak a társadalomelméleti tehermenteltől mentesített átértelmezése nem vezethet általános társadalomelméleti állásponthez. E koncepciók alter-

⁷⁵ Akik szerint a piac-és tőkeviszony mechanizmusainak dinamikáján alapuló gazdaság és az ebből kibontakozó globalizáció folyamata a felelős azért, hogy az egyének, csoportok, mozgalmak és a nemzetközi szervezetek korlátozó-szabályozó törekvései ellenére az ökológiai krízis megállíthatatlanul közelít a Föld nagy rendszerei egyensúlyának felborulásához, csak elvétve utalnak a marxi álláspontra. Vö: Korten, D.C: *Tőkés társaságok világsuralma*.

⁷⁶ Ohnsorge-Szabó L: *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*, 217.

⁷⁷ A tulajdon fogalmának az ökológiai gazdaságtanon belüli – így a nemzetközi egyezményekkel összefüggően gyakorlati következményeket magában foglaló – kizáró értelmezésének példaként az édesvíz-gazdálkodás említhető. Eszerint „a vizet a társadalmi és kulturális, valamint ökológiai javak részének kell tekinteni, nem piaci árunak.” (Boda Zs: *Globális ökopolitika*, 94). Ugyanő bemutatja a (magán)tulajdon átértelmezésének azt az irányát is, amely szerint „a tulajdonjog forrása az államok területük feletti szuverenitásából fakad [és] nem jelent kizárólagosságot.” A nemzetközi egyezmények egész sora például a biológiai erőforrások esetében „tárgyalásra szólítja fel a feleket az erőforrás hasznosításának konkrét részleteit illetően.” Boda Zs: im. 67-68.

⁷⁸ Boda Zs: *Globális ökopolitika*, 229.

natívjaként annak a társadalomrendszernek a lehetősége mellett érvelünk, amely az ember és a társadalom elemi szerkezetében gyökerezik, és az embernek önmagához való ellentmondásos viszonya mentén szerveződik, illetve szerveződhet meg. Az embernek önmagához való viszonyára épülő társadalomrendszer nem szünteti – és nem szüntetheti – meg, hanem integrálja, és ebben az értelemben magasabb rendű elvek alá rendeli az ember és természet közötti ellentmondást. Azonban nem szerkeszthetjük meg az ember önmagához való viszonyának ellentmondása mentén szerveződő jövőbeli társadalomrendszer modelljét. De meghatározhatjuk azokat az általános normatív elveket, amelyek figyelembe vételével, és amelyekhez igazodva fokozatonként közelíthető, kibontakoztatható és felépíthető egy ilyen rendszer, feltéve, az egyének cselekvését és az intézmények alakítását orientáló normatív elvek maguk is az ember antropológiai meghatározásához és a társadalom alapviszonyaihoz hozzá kapcsolhatók.⁷⁹ Miként másutt kimutattuk⁸⁰ e normatív elveknek igen szigorú kettős feltételnek kell eleget tenniük. Egyfelől a megalapozottságukat tekintve a társadalomrendszer alapviszonyaiban és az antropológiai alapszerkezetben kell lehorgonyozottnak lenniük. Másfelől viszont legitimációs alapként kell szolgálniuk az egyéni cselekvések és az intézmények átalakítása számára, vagyis a társadalmi *igazságosság elveiként* kell érvényesülniük. Ami az igazságossági elvek megalapozását illeti: a különböző társadalomformákat meghatározó reprodukciós ellentmondások dinamikája szerint haladva azt látjuk, hogy a normatív elveknek az antropológiai alapszerkezethez kapcsolódóan először a természetből éppen önmagát kidolgozó *ember* igazsága, mint a természetbe integrált *emberi* lét normatív igazságossági elveinek együttese jelenik meg. A történetileg második forma normatív *igazsága* a közösség. Az igazságosság elvei pedig a közösségi viszonyaiba integrált, a közösség sorsával összekapcsolt egyesekre kötelező elvek. A történeti társadalomformák harmadikként bemutatott rendszer az autonóm egyén igazsága, melyet az együtt élő autonóm egyének közötti igazságossági elvek fejeznek ki.⁸¹ A társadalomrendszer alapviszonyaiba lehorgonyozott, ugyanakkor történetileg változó társadalmi igazság és igazságossági elvekből nem határozhatók meg egyértelműen az önmagához viszonyuló egyén igazságának elvei. Mégis a nyitott jövő esélyeként kísérletet tehetünk az antropológiai alapszerkezetben és a társadalomrendszer alapviszonyaiban elvont lehetőségként rejlő negyedik formához vezető normatív elvek megfogalmazására. Eszerint az igazságosság cselekvést és intézményformáló normatív elveit, mint az ökológiai katasztrófához közeledő mai modern társadalmon túl elméletileg lehetséges társadalmi forma perspektíváját megnyitó elveket hipotetikusan a következők szerint határozhatjuk meg:

- *Első alapelv*: minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges feltételekre.

⁷⁹ Következésképpen, e társadalomrendszer elvei sem vezethetők le az ökológiai etikáknak „a környezetben élő ember”-re építő koncepciójából. (vö: Ohnsorge-Szabó, *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*, 243-254.

⁸⁰ Balogh I: *Az igazságossági elvek megalapozásának problémája*. In: *Igazságosság és politika*, 351-422.

⁸¹ Az igazságosság és az normatív igazság viszonyait egy korábbi írásunkban részletesebben elemeztük Vö: Balogh, I: *Igazságosság és politika*, 351-442.

- *Második alapelv*: az egyén felelősséggel tartozik képességeinek kifejlesztéséért és gyakorlásáért, valamint az egyének, szervezetek és intézmények felelősséget viselnek a kibontakoztatott egyéni képességek gyakorlásából adódó eredmények alkalmazásáért.

- *Harmadik alapelv*: az egyének közötti kapcsolatok és intézmények – kiváltképpen az elosztási rendszerek – úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősegteljesen cselekvő személyek teljesítménye önbecsülésük alapjává válhasson.

Az elvek értelmezéséhez, illetve érvényesíthetőségéhez néhány általánosabb, majd az egyes elvekhez közvetlenebbül kapcsolódó megjegyzést kell fűznünk, különös tekintettel a közvetlen gyakorlati összefüggésekre és következtetésekre.

Először néhány általánosabb értelmező megjegyzés. Az iménti elvekben – az antropológiai alapstruktúrából és a társadalomrendszer alapviszonyaihoz kapcsolódóan – az ember önmagához való viszonya önreflexióként jelenik meg. Az önreflexió azonban nem közvetlen, vagyis nem pusztán az egyének öntudata, akarata vagy önismerete, nem önreferenciája, vagy önmegfigyelése, hanem folyamat: az egyének önépítő gyakorlata. Közvetve – rendszerelméleti oldalról tekintve – pedig nem az egyéntől független autopoietikus-önreferenciális rendszer operációjáról van szó, hanem az ember-természet, a közösségek egymásközti, valamint az egyén-közösség viszonyait újra strukturáló szubjektív viszonyulásról. Ennél fogva az ember ön-magához való viszonya a közvetettségek egész sorát magában foglaló, ellentmondásos, az ember személyiségét kialakító és alkotó viszony. Ennek alapján és közelebről: az antropológiai alapviszonyokat újra-strukturáló reflexió nem beemeli az ember önmeghatározásába a természethez, valamint a közösségekhez fűződő korábbi relációkat, hanem az embernek, mint személyiségnek a részévé formálja. Ezzel az önreflexió az egyénnek a természethez, valamint a közösségeihez való viszonyát nem, mint valami külsőhöz kapcsolódást tartja fenn, hanem e kapcsolódásokat az önmagát meghatározó, önmagát személyiséggé formáló egyén immár önmagában ismerheti fel. Továbbá: az ember önmagához való reflexív viszonya – mint önreflexió – nem a magánegyénnek a pszichológia körébe eső teljesítménye, hanem mindenekelőtt (vagyis a pszichikai oldalt sem kizárva) intézményesített (intézményesítendő) társadalmi viszony, kollektív teljesítmény. Végül, az elvek nem foglalnak magukban közvetlen normatív állásfoglalást a tulajdonra nézve. Nem tételezik a magántulajdon valamely formájának szükségességét, és ugyanakkor nem kapcsolódik hozzájuk a magántulajdonnal szembeni állásfoglalás (pl. a „kisajátítók kisajátításának” programja) sem. Közvetve azonban valamennyi elv érinti a javak felhalmozásnak, tulajdonlásának és a tulajdon felhasználásának és a javak elosztásának kérdését.

A továbbiakban az egyes alapelvekhez közvetlenebbül kapcsolódó kiegészítő megjegyzéseket kell tennünk:

- *Az első alapelvhez*. A képességek kibontakoztatásának lehetőségére vonatkozó elv, jóllehet általános érvényességre tarthat igényt, mégis, az emberi önreflexiót első sorban, mint a nemzedékek közötti kapcsolatokat érinti. Ezekben belül is kiemeli egyrészt az újabb generációk minden tagjára, mint sajátos képességek kialakítására képes lények számára szükséges feltételek biztosítását, így – a közvet-

len természeti-anyagi feltételeken túl – az oktatási intézmények kiépítésének és működésének kötelezettségét, és nem utolsósorban képességfejlesztő pedagógiai felfogás, módszerek és gyakorlat jelentőségét. Az elv másrészt magában foglalja a képzés és az oktatás intézményei igénybe vételének lehetővé tételét, az iskolai kötelezettségnek az anyagi és kulturális hátrányoktól független érvényesítését. A mai nemzedékeket közvetlenül érintő aktuális-gyakorlati példaként: az első alapelv erős legitimitációt – nem csupán szolidaritási vagy filantróp érzületből fakadó igazolást – biztosít a gyermek-kizsákmányolás (a gyermekmunka, gyermekkereskedelem, újabban a gyermek-katonaság) országokon belüli és nemzetközi szankcionálásának. Az ily módon legitim elvek alapján általános megállapítható: igazságtalanok és korrekcióra szorulnak azok a rendszerek, politikai rezsimek, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan eltűrik, adottságként veszik tudomásul a képességek kibontakoztatása elvének megsértését.

- *A második alapelvhez.* A felelősség elve – a mi felfogásunk szerint – ellentétben áll a jelenleg standard igazságosság-konceptiókkal. Ezek ugyanis vagy egyáltalán nem tekintik az igazságosság körébe tartozónak vagy pedig legfeljebb kiegészítő elvként – például valamely az elsődleges elv következetes érvényesítéseként – veszik tekintetbe a felelősségi elvet.⁸² Az itt vázolt felfogás értelmében azonban a felelősség, mint sajátos, *második szintű emberi képesség* határozható meg, s ilyenként kibontakoztatva szerves részét alkotja az igazságosságnak. Ekként, vagyis második szintű emberi képességként, a felelősség kibontakoztatása a generációk kapcsolatában a nevelés egyik fő feladatául határozható meg. Az egyéni cselekvésben és az intézményi döntésekben pedig a felelősség normatív követelménye a következmények felmérése iránti kötelezettséget és kötelezettség-vállalást foglalja magában. Következésképpen a közvetlen hasznosság és a cél-eszköz reláció keretei közé korlátozódó egyéni és kollektív cselekvések, valamint intézményes döntések és politikai rendszerek, továbbá, az emberi képességek felhasználásának lehető legtávolabbi következményei figyelembe vételét koncepcionálisan korlátozó hasznossági és célszerűségi felfogások (elméletek) igazságtalanok. Továbbá igazságtalanok és változtatásra szorulnak azok intézmények, amelyek nem alkalmasak az egyéni képességek felelős gyakorlásának biztosítására és amelyek nem alkalmasak az képességek felelős gyakorlásának eredményei felelős hasznosítására.

- *A harmadik alapelvhez.* Az elv hangsúlyozottan nem tesz különbséget az elismerés két formája között. Vagyis a közös javakból való részesedés materiális és immateriális elemei között. Ugyanakkor a materiális és immateriális javakat nem tekinti az elosztás során egymást kölcsönösen helyettesítő javaknak sem. Ennek alapján nem tekinthetők igazságosoknak a (materiális és immateriális) javak elosztásának és redistribúciójának olyan intézményei és mechanizmusai, amelyek a kiinduló pozíciókat, szociális helyzeteket, előítéletes értékeléseket érvényesítenek.

Ezen a ponton azonban, ahol (amennyiben Luhmann rendszerelméleti koncepcióját követnénk) az erkölcsi nihilizmusra hajló és az önmagát meghaladhatatlannak tekintő modern társadalomrendszernek

⁸² Így fogja fel a felelősségi elvet Rawls is, beleértve az önmagunkkal szembeni felelősség elvét is. Vö: Rawls, J: *Az igazságosság elmélete.* 292, 459, 495.

a határaihoz érkezünk, immár el kell köszönnünk e rendszer talán legkövetkezetesebb, egyben az ökológiai krízis megoldásának lehetőségével szemben radikálisan szkeptikus teoretikusától.

Irodalom

- Ackerman, B.: *Social Justice in Liberal State*. Columbia University Press, New York 1980.
- Altvater, E./Mahnkopf, B.: *Grenzen der Globalisierung*. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Westfälisches Dampfboot, Münster 1997.
- Bailey, A.M./Llobera, J.R. (eds): *The Asiatic Mode of Production*. Science and Politics. Routledge&Kegan Paul, London/Boston/Henley 1981.
- Balogh I: *A társadalmi információ*, Gondolat, Budapest, 1979
- Balogh I. *Igazságosság és politika*. 2. kiad. L'Harmattan, Budapest 2007.
- Bangó J: *A német elméleti szociológia újabb trendjeiről*. In: Útkeresés a posztmodernben. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Achen-Budapest 2008, 165-181.
- Beck, U.: *Gegengifte*. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- Boda Zs. *Globális ökopolitika*. Budapest, Helikon 2004.
- Cohen, G.A.: *Karl Marx's Theory of History*. Oxford/New York, Oxford University Press 1982.
- Dunn, S.P: *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, London/Boston/Melbourne/Henley, Routledge & Gegan Paul, 1982.
- Durkheim, E: *A vallási élet elmei formái*. L'Harmattan, Budapest 2003.
- Hennen, M: *Motivation als Konstrukt einer Sozialtheorie*. In: Rusch,G./ Schmidt,S.J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1994. 133-171.
- Hobsbawm, E,J: *Introduction*, Karl Marx, Pre-capitalist Economic Formation, New York, International Publishers, 1965.
- Horkheimer, M: *Hagyományos és kritikai elmélet*. In: Papp Zs. (szerk): *Tény, érték, ideológia*. Budapest, Gondolat 1976, 43-116.
- Korten, D.C: *Tőkés társaságok világalma*. Budapest, Magyar Kapu//EKF 1996.
- Krader, L.: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Van Gorcum, Assen 1974.
- Laszlo, E: *Preface*. In: Taschdjian, E. (ed.): Bertalanffy, L.v.: *Perspectives on General System Theory*, New York, George Braziller, 1974.
- Laszlo, E: *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*. Hampton Press, Cresskill, 1996.
- Lohmann, G: *Beobachtung und Konstruktion von Wirklichkeit. Bemerkungen zum Luhmannschen Konstruktivismus*. In: Rusch,G./Schmidt,S.J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. Frankfurt/M. Suhrkamp. 1994. 205-220
- Luhmann, N: *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987.

- Luhmann, N: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. III. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1989.
- Luhmann, N: *Ökologische Kommunikation*. Kann die Moderne Gesellschaft sich auf ökologisch Gefährdungen einstellen? Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990.
- Luhmann, N: *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993.
- Luhmann, N: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. Suhrkamp 2002.
- Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1970.
- Marx, K.: *A politikai gazdaságtan birálatának alapvonalai*. I-II. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1972.
- Marx, K./Engels, F.: *Német ideológia*. Művei 3. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1976.
- Márkus Gy.: *Marxizmus és antropológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1966.
- Meadows, D.H./Meadows, D.L./Randers, J./ Behrens, W.B.: *Limits to Growth*. Universe, New York 1972.
- Meadows, D.L.: *Es is zu Spät für eine nachhaltige Entwicklung*. In: Krull, W. (Hrsg.): *Zukunftsstreit*. Velbrück Wissenschaft. Weilerswist 2000, 125-149.
- Münch, R: *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1991.
- Ohnsorge-Szabó L: *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*. L'Harmattan, Budapest 2003.
- Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris 1997.
- Schmidt, S.J: *Kognitive Autonomie und Soziale Orientierung*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1994.
- Shannon,C.E./Weaver, W: *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Illinois 1963.
- Spencer-Brown, G: *Laws of Form*. Leipzig, Bohmeier Verlag 1994.
- Tőkei F: *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1975.
- Tőkei F: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1977
- Weber, M: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I-III. J.C.B Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1923.
- Wiener, N: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press 1949.