

keréknyomok

2013/7.SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

GRAHAM PRIEST ELŐSZAVA	6	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2012, Budapest	150
JOANNA JUREWICZ A világ teremtése a <i>Nāśadīya</i> -hymuszban (RV 10.129)	7	Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2013, Budapest	152
BÁNYAI FERENC Világrend és metaforarendszer Eckhart mester misztikájában	23	Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim	157
POROSZ TIBOR A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések közepútján	41	KÖNYVISMERTETŐK	
FÓRIZS ANDRÁS Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon	75	Valpola Ráhula: <i>A Buddha tanítása</i>	159
MOLNÁR ATTILA Strukturalista és modális variációk egy formalizált <i>catuṣkoṭira</i>	99	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
FÓRIZS LÁSZLÓ Példázat a tűzről <i>Aggivačchagottasutta</i> , MN 72	129	Joanna Jurewicz: <i>Tűz és kogníció a Rigvédában</i>	161
		VERS	
		Fórizs László: <i>Három töredék</i>	176
		EPILOGUS	177
		SUMMARIES IN ENGLISH	179

FÓRIZS ANDRÁS

Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon

Kísérlet a modernitás megragadására dialetheikus nézőpontból

E tanulmány Luhmann paradoxonfogalmát, illetve a rendszerelmélet logikához való viszonyát vizsgálja. A luhmanni konstrukcióban szükségszerűen felmerülő paradoxonokat új megvilágításban tárgyalja. Graham Priest nem-klasszikus logikája mentén arra mutat rá, hogy a rendszer/környezet differencia alapján tájékozódó elmélet értelmezhető egyfajta sajátos metanarratívaként is. Koncepció újításként ekkor annyi történik, hogy a rendszerek teljes leírása esetén feladjuk a konzisztencia igényét.

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

Pilinszky János: *Infernó*

Bevezetés

A szerző Niklas Luhmann ismeretelméletét gondolja tovább. Hipotézise szerint ez a jelenleg uralkodó posztmodern perspektívával szemben megfogalmazott javaslat magában foglalja a tudás és az ismeret parakonzisztens értelmezésének a lehetőségét is. Arra kíván rávilágítani, hogy mivel a rendszerelméleti kifejtés a paradoxonokhoz megengedően viszonyul, egy olyan nem klasszikus logika alkalmazása is nyitottá válik számára, mely a világról való ismeretekig már formális ellentmondásokon keresztül jut el. Ami ebben Luhmann mégis megakadályozza, az e tanulmány érvelése szerint a tudat tapasztalási lehetőségeinek helytelen értelmezése. Graham Priest dialetheikus logikája mentén a szerző arra mutat rá, hogy amennyiben a gondolkodást végesnek, vagy korlátoottnak értelmezzük, úgy a megismerés során fellépő belső ellentmondások az abszolútumok vizsgálatáig számúzhetők. E perspektíva immár formális keretek között felel meg Luhmann tágabb, szocializált ismeretfogalmának. Amennyiben Luhmann alkalmazná Priest elképzelését, akkor a rendszerelmélet deontologizáló, teljesítményelvű konstruktivista perspektíváját egy tudományos ismeretelméletre is leszűkíthetné.

E cikket kiegészíti a szerző egy másik írása¹, amely az általános rendszerelmélet ideológiai elköteleződését vizsgálva bemutatja, ahogyan a luhmanni perspektíva a filozófiai hagyaték, illetve a megismerés folyamatában időközben jelentkező szociális tényezők szintézisére törekszik; illetve ismerteti azt a sajátos terminológiát és fogalmi apparátust, amellyel Luh-

¹ FÓRIZS 2012.

mann a kitzűzött célját megvalósíthatónak véli. Az azonosság helyett a differencia fogalmán nyugvó formaelmélettől indulva bevezeti a kontingens megfigyeléseken nyugvó sémát, amelyen keresztül a rendszerelmélet ismeretelméleti vonzatai megragadhatóvá válnak. A terminológia ismeretében a kérdést konkrétan vizsgálva bemutatja, ahogyan a poszt-modern problémákra Luhmann konstruktivista, illetve kognitív szemszögből reflektál. Ezzel lényegében a kanti magánvaló világ (*Ding an sich*) közvetlen megismerhetetlenségének problémájával lép diskurzusba. Itt az interpretálatlan valóság a kifejtés előfeltételeként létezik ugyan, ám annak közvetlen elérése már kognitív korlátokba ütközik.

Luhmann a platóni idealizmus, majd Kant tudatfilozófiai perspektívájának újrafogalmazásával a közvetlen valóság, a *Ding an sich*, megismerhetlensége mellett érvel. Kant olyan a priori, az empirikus tapasztalást megelőző, azt keretbe foglaló kategóriákat vezetne be, melyek a világról való tudásunk mércéjeként szolgálnának. A tudat megismerése inentől fogva ilyen kategóriák mentén történő aktív rendező, konstituáló folyamatként képzelhető el, melynek módszerét Kant a tudományban jelöli meg. Az egyén, a szubjektum önmagára is érvényes (önreferens) állításokat hoz a külvilágról, amiket aztán egy közös világot előfeltételezve transzcendens módon általánosíthat. A modern szimbolikus logika segítségével a tudományt aztán formális aritmetikai szabályok mentén próbálja megragadni, miután ezeket az univerzálisan érvényes leírásokat már közvetlenül a tudással azonosította. A világ ilyen formában, szándék szerint objektív jelleggel lenne leírható, pártatlanul lenne megismerhető. A kanti fordulat óta az episztemológia (objektív, vagy szubjektív módon, de) ilyen kategóriákat, szabályokat kutatott, melyek a megismerő tudatát, vagyis a gondolkodást a megfelelő mederbe terelhetik.

Ám időközben a megelőlegezett tudásfogalom különféle szociális, kulturális, kognitív, és egyéb társadalmi tényezőkkel szívta fel magát. Az ismeret ebből kifolyólag kénytelenné lesz saját pozíciójára is reflektálni: részesévé válik annak, amit leír. Az évek során ezért mind az objektivista, mind a szubjektív tradíció (egymással összefüggő) problémákba, önellentmondásokba, paradoxonokba ütközik. A tudat eredeti univerzalista igénnyel, transzcendensen megalapozott eszménye a fellépő nehézségek miatt fokozatosan veszít magyarázó erejéből. „Ma már aligha találhatunk valakit, aki autentikusan így gondolkodna” (Luhmann 2009c: 505). Sőt a diskurzust belülről feszítő önellentmondások problémája napjainkra egészen a kezdeti törekvések, az ismeretelmélet racionális, tudományos előrehaladásának; a modernitás projektumának teljes körű kétségbevonásáig is elvezethet.

Egy radikálisabb elképzelés, a posztmodern mozgalom pedig már (önellentmondóan, tegyük hozzá) általánosan is leszámolna az univerzális elméletek lehetőségeivel. A tudomány módszertani konszenzusától való búcsú persze az egységes diskurzus felbomlása mellett az elméleti színtér, egymástól sokszor teljesen eltérő javaslatokkal való elárasztását is magával hozza. Az elméletek jó része pedig már meg sem kísérli egy elméleti konszenzus kialakítását. Luhmann ezzel az állapottal szemben, de annak problémáit elfogadva az önreferencia kérdésétől indulva, a világról a rendszer/környezet általános differenciája mentén próbál leírást adni.

Ebből a perspektívából az önreferencia és a paradoxon fogalmi megengedettek, ám az így megalkotható tudásfogalom egységek helyett csak differenciák mentén képes tájékozódni. Így ezek kizárólag javaslatként, redundánsan megjelenő kombinatorikai nyereségként lesznek értelmezhetőek. Az alternatívaként bemutatott perspektíva központi problémája

az ön- és a külső referencia szimultán fellépő igényéből, illetve a megkülönböztetések megkülönböztetésének paradox jellegéből adódik majd.

Amellett érvelünk, hogy bár Luhmann megengedi, illetve felhasználja az önreferencia és az abból következő paradoxonok fogalmát, ám azt egy klasszikusan modern nézőpontból teszi. Vagyis a paradoxonokat meg- és feloldani szeretné, az ellentmondás fogalmát pedig nem logikai értelemben használja. A világot paradox jelleggel felosztó differenciaelmélet, mint a paradoxonok kontingens alkalmazása, eldöntése értelmezhető. Ez megakadályozza az abszolútumok, vagy univerzálék értelmezését, vagy felhasználását.

Ezzel szemben meggyőződésünk, hogy Luhmann számára egy további alternatíva is nyitva áll. Graham Priest logikája mentén amellett érvelünk, hogy a megkülönböztetés, illetve a megfigyelés luhmanni fogalma úgy is értelmezhető, ha a megismerést eredendően paradox jelleggel ruházzuk fel. A külvilág és a valóság így elsősorban azért lesz „kongitív jelleggel” megközelíthetetlen, mert a modern logikai diskurzus a paradoxon fogalmát eddig értelmetlen hibaként kezelte. Míg, ha Priest dialetheikus, ún. „igaz ellentmondásokat” is megengedő logikáját vesszük alapul, úgy ezek az ellentmondások a tudat megismerésének sajátosságai-ként, kontrollálhatóvá, a világ pedig parakonzisztens keretek között megismerhetővé válik. Ezért szükséges Luhmann paradoxonokhoz, és tudományhoz való viszonyának tisztázása.

1.1. LUHMANN ÉS A TUDOMÁNY

Ha visszatekintünk az általános rendszerelmélet kifejtésének alapjaira, a kettős paradigmaváltás definíciója mentén azt állítottuk, hogy Luhmann a rész/egész perspektívát egy rendszer/ környezet differenciára cserélő fordulatral a „rend problémáját a metafizikai spekuláció vadhajtásaitól a tudományos kutatások középpontjába helyezte”. Ugyanennek a fordulatnak a második része pedig az önreferencia kérdését emeli a diskurzusba (Knodt). Arra is utaltunk, hogy az analitikus filozófia első törekvései (Frege, Russell) a formál-logikán alapuló tudományos nyelv lehetőségeit a tudatfilozófiai perspektíva (Kant) szem előtt tartásával fogalmazták meg. Ezek aztán éppen az önreferencia által kiváltott paradoxonok, illetve ellentmondások következtében kezdenek fokozatos erőzióba (az elsők között lásd a kései Wittgensteint, illetve kiemelten még Quine-t).

Mármost e két állítás egészen könnyen belátható, hogy egymással szoros kapcsolatban van. Vagyis bizonyára nem követünk el hibát, amikor a következő oldalakon Luhmann elméletének tudományos, logikai elköteleződése felől érdeklődünk. Hiszen ezek szerint az általános rendszerelméletnek a korábbi logikai tradícióval is ki kell alakítania valamilyen viszonyt; már amennyiben a korábban szemléltetett univerzális állításait fenn óhajtja tartani.

Az általunk is bemutatott tanulmányban Luhmann ezt a kapcsolatot, tehát az „egységeket kutató” logikához való viszonyát, a művelet és megfigyelés közötti differencia bevezetésével jelöli meg. A megkülönböztetések megkülönböztetésének kísérlete „azt a helyet foglalja el, melyben eddig a reflexió egység után kutató logikáját találtuk” (Luhmann 2003: 440).² Másról viszont Luhmann már arról beszél, hogy ez a csere, vagyis az egységek helyett „differenciák egységeivel” dolgozó koncepció, sokkal messzemenőbb következményekkel bír, mint a tudomány és a logika egyszerű újraértelmezése.

E megfontolások révén az ön-referenciális rendszerek koncepciója a tudományelmélet

² Unity-seeking logic of reflection.

számára is központi jelentőségre tesz szert. Itt nem csak arról a kérdéstről van szó, hogy vajon a rendszerelmélet egyáltalán tudományos elmélet-e, s amennyiben igenlő a válasz, a tudományelméletnek miképp kell megváltoztatnia az önértelmezését. Ilyen korlátozott célokat már nem tűzhetünk ki, miután a rendszerelmélet felvette magába az önreferencia robbanóanyagát, és a rendszerelmélet magjaként bevitte azt a tudományelméletbe. ... Ez kikényszeríti a búcsút minden ontológiai metafizikától és minden a prioritól. A rendszerek a beépített reflexiókkal arra kényszerülnek, hogy lemondjanak az abszolútumokról” (Luhmann 2009c: 510).

Vagyis miközben Luhmann a megfigyelés önreferens fogalmát, illetve differenciaelméletét a korábbi logika helyére szánja, a rendszer/környezet megkülönböztetési mentén kifejtett rendszerelméleti perspektíva már felülírja a tudomány univerzalista törekvéseit. Már nincs szó egységes perspektíváról; nem a tudományt kell korrigálni. Megfordítva, a tudomány is csak egy kifejtési lehetőség a sok közül, Wittgensteinhez hasonlóan már nincs kiüntetett szerepe. A rendszerelméletnek ekkor a megkülönböztetések (nézőpontok) megkülönböztetésének feladatát is magára kellene vállalnia, ami mint láttuk, paradox vonzatokkal bír. Így az önreferenciára hivatkozva a rendszerelméletnek minden (egy adott nézőpontból kifejtett) ismeretet potenciális javaslatként, másképpen fogalmazva kontingensként kell kezelnie, (hiszen azok számára nem létezik külső, vagy abszolút, tehát legitimáló nézőpont). Ezért a tudást csak mint redundanciát (mint gyakrabban felmerülő megkülönböztetéseket) tételezhetjük fel.

A legtöbb, amit tehetünk az lesz, hogy a világot leíró (megfigyelő) számtalan lehetőségben ismétlődéseket keresünk. Persze ekkor csak a tudás már bemutatott definíciójáig jutunk, amely – tegyük hozzá – figyelembe veszi a szocio-kulturális evolúciót:

Ha az alapokat újra megalapozzuk, és minden szakaszt a kritika számára nyitva és revízióra készen hagyunk, akkor egyre valószínűtlenebbé válik, hogy egy ilyen épületet fel lehetett volna építeni a valósággal való minden kapcsolat nélkül” (Luhmann 2009c: 504).

Mi azonban egy másik, ebben a perspektívában elhelyezhető, szűkebben vett tudományos lehetőség mellett kívánunk érvelni, mely a pusztá valószínűségnél többet vetít előre: Közvetlenül is megismerhető univerzális szükségességét. Ehhez pedig az önreferencia fogalom közvetlen következményeit, a paradoxonok rendszerelméleti helyzetét kell tisztáznunk.

1.1.1. PARADOXON AZ ÁLTALÁNOS RENDSZERELMÉLETBEN I.

Amennyiben a kérdéshez az önreferencia fogalmának a rendszerelméletbe történő bevezetésétől közelítünk, azt láthatjuk, hogy a *Szociális Rendszerekben*, Luhmann el kíván határolódnai az így fellépő paradoxonok tisztán analitikus, logikai jellegétől. Amikor a paradigmaváltás részeként az önreferenciát a valóságnak vélt rendszerfogalomba helyezi át, így fogalmaz:

„Az önreferencia fogalma (reflexió, reflexivitás) leválasztódik az emberi tudatban vagy szubjektumban lévő klasszikus sztenderdjéről, és a tárgyterületekre – nevezetesen a tudomány tárgyaként a reális rendszerekre helyeződik át. Ezzel bizonyos mértékig distanciálni tudjuk magunkat az önreferencia tisztán logikai nehézségeitől. Ez aztán még azt is jelenti, hogy a valóságos világban vannak rendszerek, amelyeknek más rendszereken keresztül történő leírása ezekben (!) már eldönthetetlen logikai ellentmondásokhoz vezet.” (Luhmann 2009c: 49–50.)

Az önreferencialitás így a tudatból a valóságba helyeződik át. Ám emellett az is látszik, hogy az elhatárolódás nem lesz teljes körű, s az ellentmondásokkal mégis számolni kell. Az is-

meret konstrukció című tanulmányában, koncepciójának episztemológiai vonzatait részletezve Luhmann már így fogalmaz:

„Az itt felvázolt elméleti diszpozíció egy ismert problémával kerül szembe: az önreferencia korlátozásának problémájával. Az a rendszer, amely minden műveletét az önreferenciára alapozza, és minden önreferenciális műveletet megenged, a tautológiákat és a paradoxonokat is megengedi. Egyszerre teszi a műveleteit tetszőlegesen lehetségessé és lehetetlenné. Nyilvánvalóan ezek nem olyan problémák, melyek meggátolják a rendszer autopoiesziszét. Irritálják azonban a rendszer olyan megfigyelőjét, aki megkísérel teljes leírást (vagy csak prognózist) adni. S ennek megfelelően irritálják a rendszer minden olyan önmegfigyelését is, melyek ugyanezzel az igénnyel lépnek fel.” (Luhmann 2009b: 42.)

Az idézetek alapján azt látjuk, hogy Luhmann az ellentmondásmentesség kérdését illetően sajátos álláspontra helyezkedik. Egyfelől az ellentmondások logikai problémáitól distanciálni kívánja magát, ám egy másik irányból az önreferencia paradoxonaihoz már megengedően viszonyul. (Amint rögtön látni fogjuk, felhasználja őket.) Ehhez vizsgáljuk meg a teljes leírás kérdését.

Ami éppen annak a problémának felel meg, melyet a rendszer/környezet differencia egységére történő rákérdezéskor azonosíthatunk. A forma, vagy differenciafogalom segítségével leírt rendszer a rendszeren kívül a (megjelöléssel létrehozott, illetve megkülönböztetett!) környezetre is utal; arra, ami valójában nem a rendszer. „Másképpen fogalmazva a rendszer a rendszer/környezet megkülönböztetés egysége” (Brunczel 2010: 41). A rendszer attól rendszer, mert nem minden más, tehát a rendszer általánosan véve ellentmondás: definíciójához meg kell engednünk a paradoxonok lehetőségét.

Luhmann e problémát a „vakfolt” címkéje alatt is tárgyalja: Ha korábban azt mondtuk, hogy a rendszerek egy differencia megfigyelésével jönnek létre, s így a forma két művelet egysége; akkor arra is utaltunk, hogy a forma definíciója értelmében ez egy jelölt és jelöletlen tér distinkciót eredményez a világról. A rendszer olyan értelemben „vak”, hogy a jelöletlen tér (a környezet) számára közömbös (de előfeltételezett). Mi történik ekkor, ha a rendszert (általánosabban a formát) teljes körűen szeretnénk vizsgálni? Luhmann szerint az előbbi definíció alapján, ekkor a teljes leírás esetében a megfigyelés, mint művelet bár alkalmazható, de önmaga számára már nem értelmezhető műveletként. A megfigyelés saját maga számára nem művelet (Brunczel 2010: 44sk). Értsd a megfigyelés saját magát képtelen teljes egységként megfigyelni, hiszen azzal az egész formát (a rendszert és környezetét) kellene megfigyelje. Ez per definitionem értelmetlen – paradoxonhoz érkeztünk. A problémát Brunczel Balázs a következőképpen foglalja össze: „A megfigyelés imént említett vakfoltjának következtében, a megfigyelő, vagyis a rendszer, sohasem képes saját magát teljes egészében megfigyelni, mindig marad egy önmaga számára láthatatlan része” (Brunczel 2010: 44).

Ez viszont azt is jelenteni fogja, hogy a vakfolt és a jelöletlen tér problémáját további megfigyelésekkel sem oldhatjuk fel, hiszen azok csak újabb vakfoltokat hoznának létre, mivel maguk is differenciák mentén tájékozódnak a világról (Brunczel 2010: 44sk) Vagyis visszaérkezünk az önreferencia problémájához. A rendszer megfigyelései, és más megfigyelések is önreferens jellegűktől fogva részesei annak, amit megfigyelnek. Zártságuknál fogva pedig nem képesek egy külső perspektívába helyezkedni (melyből legitimálhatnánk őket) A világra alkalmazható megkülönböztetések és megfigyelések száma viszont így lényegében végtelen; méghozzá úgy, hogy egyiket sem tudjuk kikutatni a másikkal szemben.

„A világ tehát bár sokféleképpen megfigyelhető, mégis ugyanaz a világ marad, és így eredményül egy paradoxont kapunk” (Luhmann 1995b: 37–38). A megfigyelhető világ adottnak, az azt differenciák mentén felhasító megfigyelések pedig ekkor kontingensnek mutatkoznak. A megfigyelésnek e problémáját Spencer Brown általános formaelmélete alapján Luhmann a re-entry fogalmával is jelöli, majd segítségével megpróbálja feloldani azt:

„A megfigyelő része annak, amit megfigyel, annak a paradox szituációjában találja magát, amit megfigyel. Megfigyelhet valamilyen vállalatot, társadalmat, a fizika egy darabját, amennyiben a megfigyelő és a megfigyelt megkülönböztetését a tárgyba újra bevezeti. Ha ebből ismeretelméletet akarunk nyerni, nemcsak módszertani problémával van dolgunk, hanem végeredményben a re-entry paradoxonjával: az a megkülönböztetés, amelyet bevezetünk még ugyanaz a megkülönböztetés-e vagy sem? Ez azt is jelenti, hogy minden ismeretelméleti konstruktivizmusnak vagy ismeretelméleti útmutatásnak egy olyan paradoxonnal van dolga, amelytől csak akkor szabadulhatunk, ha megkülönböztetést alkalmazunk. ... Ez a forradalmasítás összefügg a paradoxon és a műveleti szükségszerűség ama végső problémájával, hogy a paradoxonokat megkülönböztetésekkel helyettesítjük, amik *így és így vannak végrehajtva*, s ezáltal kontingensek, amelyek mindazonáltal lehetővé teszik annak a megismerését, hogy mit tehetünk segítségükkel és mit nem.” (Luhmann 2006: 156 – kiemelés tőlem.)

Ezzel az általános rendszerelmélet számára az önreferencia paradoxonait (értsd eldönthetetlen ellentmondásait) differenciák mentén oldjuk fel (döntjük el, kontingens! jelleggel). A világot tehát vagy *így*, vagy *úgy* különböztetjük meg. Határokat jelölünk ki, felhasítjuk a világot egy differencia segítségével, megjelölve a világ egy éppen adott szeletét. Mivel egyazon világról és sok megkülönböztetésről beszélünk, adott rendszer csak egy adott paradox differencia egy megjelölt részét fogja igénybe venni.

1.1.2. PARADOXON AZ ÁLTALÁNOS RENDSZERELMÉLETBEN II.

Ám az, hogy a rendszer önmaga megfigyelésére totális értelemben képtelen, még továbbra sem jelenti azt, hogy a rendszer műveletileg zárt kapcsolódóképessége (autopoiesisze) sérülne emiatt. Kizárólag annyit, hogy a rendszer saját magára nézve vak. Vagyis, ha arról érdeklődünk, hogy mit jelent „a” rendszer, amit éppen vizsgálunk, úgy paradoxonba ütközünk. A rendszer azt is jelenti, amit nem. Megfordítva, ezzel voltaképpen annyit állítottunk csak, hogy „egy rendszer sem képes műveleteket végezni határain kívül. Ha új műveletek kerülnek integrálásra, az azt jelenti, hogy a rendszer határai megnövekedtek” (Luhmann 1995b: 440).

Ebből viszont az következik, hogy a rendszernek mégis csak számolnia kell az ellentmondásokkal; a rendszer/környezet differenciákkal jelölt határok eltolódhatnak, változhatnak. Ez a perspektíva jelenik meg Luhmann egy kései tanulmányában a *The paradox of observing systems*ben is (1995), amelyben éppen a formális tudományok alkalmazásának lehetőségeit vizsgálja a szociális elméletekben. A gondolatmenet az előző fejezet konklúziójától indul, vagyis a külső perspektíva miatt kontingensként megjelenő megfigyelések problematikájától (Luhmann 1995b: 37–38).

A tanulmány kiindulópontja Luhmann a paradoxon fogalmának történeti, etimológiai fejlődésének vizsgálatára ösztönzi. A paradoxonokat időszámításunk kezdetéig visszakövetve Luhmann két egymással gyakran konkuráló használatot azonosít: a „retorikait”, s a „logikait”. Ezek Luhmann szerint pontosan az iménti probléma, a „másodrendű megfigyelés”

kérdésének vizsgálatakor születnek meg. Luhmann e két használati mód bemutatására tesz kísérletet. (Luhmann 1995a: 38)

Az elsőként vizsgált logikai tradíció „a paradoxon elnyomásával próbálkozik.” (Luhmann 1995a: 38). Ekkor Luhmann szerint egy ontológiai séma mentén amellet érvelünk, hogy „kizárólag a létező létezik” (*only being exists*). Azaz a megfigyelő a világot igaz (*true*) és hamis (*false*) állítások mentén ismerheti meg, ahol megismerése minden esetben létező dolgokra utal. „A létezés az, ami”, a gondolkodás és megismerés pedig erre vagy helyesen, vagy tévesen vonatkozik. „A létezés ilyen másodrendű megkülönböztetések (vagy kategóriák!) által van keretbe foglalva, nem pedig a nem-léttel szembeni megkülönböztetése által.” (U.o.) A lét számára nem kell megkülönböztetnie magát a nemléttől, egyszerűen önmagában véve létezik. Ez Luhmann szerint azt is jelenti, hogy a logikai gondolkodásnak, „metafizikaként” értelmezve e séma mentén kell maradnia, különben értelmetlenné válik. Ha megfordítjuk a kérdést a nem létezőre logikailag értelmetlen volna rákérdezni, hiszen nem igazolható (sem pedig cáfolható) az itt megadott séma mentén. Tehát „a gondolkodásnak a helyes úton kell maradnia és el kell kerülnie a paradoxonokat” (Luhmann 1995a: 38).

A retorikai tradíció ezzel szemben Luhmann meglátásában megengedőbbnek bizonyul. Itt a paradoxon fogalma a különféle „kézhez kapott vélemények” (*received opinions*) értelmezési kereteinek megnövelésével jön létre, vagyis „mintegy felkészíti a terepet az innováció számára és/vagy a javasolt döntések elfogadására.” (U.o.)

Luhmann tehát a paradoxonokat a retorikai meghatározásnak megfelelően mint a józan ész határain való túllépés (*going beyond the limits of common sense*) értelmezi. Azok feladata ekkor a normális gondolkodás kereteinek felbontása és újraalkotása (*deframe and reframe the frames of normal thinking*) lesz. „A paradoxonok kommunikációja a figyelmet a józan ész kereteire irányítja, olyan keretekre, melyek normális esetben felügyelet, figyelem nélkül maradnak” (Luhmann 1995a: 39). Azok így egy „tökéletes állapotra irányuló teleologikus műveletek” lesznek, mint „gazdagabb józan ész” értelmezhetőek (Luhmann 1995a: 40).

Ezt a definíciót, ha a rendszer (vagy szűkebben a tudat) luhmanni meghatározására alkalmazzuk, akkor könnyen belátható, hogy teljesen megfelel az autopoietikus reprodukció kritériumainak (l. Brunczel 2010). A „józan ész határait” a megjelölt rendszer jelenti, melyen ha túllépünk, úgy a jelöletlen térben (*unmarked space*) találjuk magunkat, vagyis a környezet területén. A keret, vagy a határ maga „figyelem nélkül” marad, hiszen az autopoietikus reprodukció vak. Ám, ha a „tökéletes állapotra” kérdezzük rá (rendszer és környezet egységére), úgy ellentmondásba, paradoxonba fogunk ütközni. Az „innováció”, amelyre a paradoxon felkészít pedig semmi mást nem fog jelenteni, mint hogy új műveletek kerülnek integrálásra.

Mármost, ha korábban azt mondtuk, hogy saját elképzelését Luhmann a tudományos logika helyére szánja, úgy érthetővé válik, miért szeretné Luhmann feléleszteni azt a 16. sz-i kíváncsiságot, hogy vajon mi történik, ha felbontjuk ezeket a kereteket (Luhmann 1995a: 41). Luhmann így a paradoxon általa is felhasznált fogalmához történeti úton jut, mondván a 18. században a retorika elvesztette hagyományos hírnevét, ám a paradoxon retorikai alakja továbbra is megmaradt „mint frivol és pimasz játék”. Ez aztán majd csak a 19., illetve a 20. században, a matematikában és logikában tapasztalható formalizmus fejlődésével, s a matematika és a logika erősödő összefonódásával válik olyasvalamivé, „amit kerülni kell minden lehetséges módon” (Luhmann 1995a: 40).

De egészen hasonló álláspont bontakozik ki előttünk, ha a kérdéshez a *Szociális rendszerek* második, *Ellentmondás és konfliktus* című fejezete felől közelítünk. A fejezet legelején Luhmann az ellentmondás logikai hagyatékával polémizál, mondván „az ellentmondások rendszerint logikai hibának számítanak, a logika szabályai elleni vétésnek, melyet el kell kerülni” majd hozzátézi: „a logikát a folyamat ellenőrzésére találták fel”, mely a „tudomány kontextusában működik” (Luhmann 2009c: 384). Eszerint, ha a „tárgyak világa” ilyen értelemben volna ellentmondásos, úgy erről a világról „tetszőleges kijelentéseket tehetnénk”.

Luhmann rámutat, hogy ebből az következik, hogy a logika számára az ellentmondásos tárgyak értelmetlenek. Mármint ez az általános rendszerelmélet számára nem egy járható ösvény, hiszen már beláttuk, hogy a differencia sémának szüksége van a fogalomra. Ennek megfelelően Luhmann pár oldallal később meg is szabadul a logika kényelmetlen szorításától, mondván az ellentmondás „nem logikai folyamat”, hanem „evolúciós” kérdés (Luhmann 2009c: 386).

1.1.3. EGY TÖBBÉRTÉKŰ LOGIKA MINT LEHETSÉGES KIÚT

Luhmann azonban a kifejtése során mégsem zárkózik el teljesen a logikai kifejtés lehetősége elől. Pusztán amellettt érvel, hogy a jelenlegi színvonalon a logika képtelen az ellentmondások formalizálására. A *Szociális rendszerek* imént idézett passzusa a logika ellentmondást nem tűrő jellegéről például, nem sokkal később így folytatódik:

„Hegel óta azonban alapjában véve tudhatjuk, hogy az olyan logikával, melynek ellentmondásmentes tárgyakat kell posztulálnia, kizárjuk a tudomány környezetéből a szocialitást. Az ebből eredő nehézségekre a mai napig nem találtak minden szempontból kielégítő magyarázatot” (Luhmann 2009c: 384–385).

Luhmann szerint az erre adott reakciók „egyszerre több módszerrel” kísérleteznek, ám ezek „egyikével sem értek el átütő sikereket” (tegyük hozzá, ekkor 1984-ben járunk). E próbálkozások meglátása szerint még „meglehetősen alulfejlettek”. Ezért, mondja Luhmann: „nem előfeltételezhetjük azt, hogy tiszta logikai eszközökkel lehetséges *eliminálni* az ellentmondásokat a szociális életben, s így a szocialitás elméletében is” (Luhmann 2009c: 385 – kiemelés tőlem). Luhmann tehát a *Szociális rendszerek*ben is alapvetően elutasítóan viszonyul magához a logikai ellentmondás fogalmához – ki kívánja védeni a paradoxonokat.

Későbberről azonban munkásságában több olyan tanulmányt is találhatunk, melyek már némileg megengedőbb hangnemet ütnek meg a kérdésben. Az *Interszubjektivitás vagy kommunikáció* (1995) gondolatmenetében a megfigyelések megkülönböztetésének (megfigyelésének) problémájához kapcsolódva Luhmann például így érvel:

„Ez a második rendű megfigyelés már nem működhet olyan ontológiai premisszák alapján, melyek mindenkor azt feltételezik, hogy a létező az, ami, tehát egyértékű. Ennek következtében többértékű logikát követel meg azon rendszerek megfigyelése esetében, melyek különbséget tudnak tenni önreferencia és kifelé irányuló referencia (*Fremdreferenz*) között. Messzemenőig tisztázatlan kérdés, hogy ezek a problémák megoldhatók vagy legalábbis „kibonthatók-e” valamely logikai technika által; illetve hogy az önreferencia ily módon keletkező paradoxonjai gátolják-e a második rendű megfigyelést, vagy pedig azok tárgyak sajátosságaiként jellemezhetők, s ebben az értelemben bizonyára »megismerhetők«” (Luhmann 2009c: 35.)

Itt kiemelnénk a „többértékű logika” kifejezést, amely alatt Luhmann arra a Gotthard

Güntherre hivatkozik, aki már a *Szociális Rendszerek* idézett kísérleteinél is lábjegyzetben szerepel. Személyéről itt annyit érdemes megjegyeznünk, hogy pontosan Hegel dialektikus logikájának konzisztens formalizálásán dolgozott, és von Foerster, illetve Maturana munkatársa is volt, akiktől Luhmann az autopoiezisz fogalmát átvette rendszerelmélete számára. A probléma pedig, amelynél előkerül, számunkra már ismerős lehet. Az ön- és külső-referencia (rendszer és környezetre való) szimultán utalás paradoxonjáról van szó.

Neve aztán szerepel még az éppen az imént reflektált *The paradox of observing systems* (1995) utolsó oldalain is, ahol Luhmann ismét csak az önreferens megfigyelések kontingens jellege felett kesereg. Gotthard neve ismét „egy transz-klasszikus logikai” megoldás lehetőségénél merül fel, ahol Luhmann így fogalmaz: „Fogalmam sincs, hogy ez hogyan dolgozható ki szociológiai kifejezésekkel, de amennyiben képesek lennénk megfelelő logikai és strukturális komplexitással bíró elméleti keretek kifejlesztésére, hogy feloldjuk paradoxonainkat, talán azt látnánk, hogy egyetlen paradoxon még továbbra is megmaradt – a megfigyelő rendszerek paradoxona” (Luhmann 1995a: 52).

A gondolatmenet utolsó bekezdésében így a paradoxon már mint egy „konstans lehetőség” lesz értelmezve³, melyből a későbbi diszciplináris (logikai, formális) kutatás esetleg kiúttal is szolgálhat. A rendszerelméleti perspektíva pedig addig(!) mint „a paradoxonból való kiút ajánlhatja fel magát” (Luhmann 1995a: 52).

Mármost mindebből (számunkra) egy alternatív lehetőség is kínálkozik. Azt a kérdést vethetjük ugyanis fel (ha szabad így fogalmaznunk): Luhmann miért nem „nyeli le a keserű pirulát”, és a monumentális háttéranyagot megmozgató elmélete számára miért nem vonja le azt a következtetést, ami teljes gondolatmenetét végigkíséri. Miért kivédeni, vagy kibontani szeretné a rendszer teljes megfigyelésekor jelentkező paradoxonokat, és miért nem fogadja el, hogy ezeknek a paradoxonoknak nincs megoldásuk. Vagyis, amennyiben hajlik arra, hogy a megismerést ellentmondásos folyamatként vizsgálja, úgy egészen egyszerűen miért nem fogadja el, hogy ezek eredendően ellentmondásosak. Ezek szerint a megfigyelés során fellépő paradoxonok nem pusztán kontingens jelleggel lennének eldönthetőek, hanem a folyamat immanens részeként jelennének meg. Pontosán egy ilyen lehetséges megoldást kínálunk az utolsó fejezetben, G. Priest dialetheikus logikai perspektíváján keresztül.

1.2. GRAHAM PRIEST LOGIKÁJA

Graham Priest az analitikus filozófiai diskurzus jelenleg is alkotó kortárs szerzője. Doktori dolgozatát a matematikai logika paradoxonaiból írta; míg főbb kutatási területét a nem klasszikus logikai megoldások adják. Az általa kidolgozott logikai rendszer központi tétele pedig egyetlen alapvetésben összefoglalható: A dialetheikus logika abból indul ki, hogy bizonyos ellentmondások igazak. (Priest 2006[1987], 1995, 2001, etc.)

E kijelentés hangsúlyozottan nem azt jelenti, hogy mindegyik logikai ellentmondás egyszerre igaz és nem is; mindössze annyit feltételez, hogy bizonyos esetekben ez elkerülhetetlen. Ilyen esetekben csak azzal az orthodox logikai állítással szakítunk, amely minden A -ról tett állítás számára az A & $\neg A$ lehetőségek közül kizárólag egyet tesz lehetővé. A klasszikus elképzelés szerint ugyanis vagy A , vagy $\neg A$ igaz; más megoldás nincs (valami A vagy nem A).

Ha mindkettő, akkor ellentmondáshoz jutunk. Ezzel szemben az ún. „igaz ellentmondások”

³ Itt ne feledjük, Luhmann korábban maga tiltotta meg az abszolút kijelentéseket!

számára Priest bevezet egy harmadik állapotot is, amely szerint egy ilyen állítás nem eldönthetetlen, vagyis megoldandó probléma, hanem a logika igaz és hamis lehetőségei helyett egy harmadik állapot⁴. Ez az állítás egyszerre igaz és hamis is (Priest 1995: 4).

Itt fontos megjegyeznünk, hogy Priest gondolatmenete hangsúlyozottan nem azon az elképzelésen alapul, hogy ez az állítása szükségszerű és megkerülhetetlen, pusztán azon, hogy az ennek ellenkezőjét állító logikai tradíció sem igazolható semmilyen a priori elv mentén. Mint arra Priest több helyen is utal, a logikai ellentmondások formalizálhatatlansága mellett elsőként Arisztotelész Metafizikájának 4. könyvében találunk hosszabb érvelést (Priest 1995, 2002). Utána pedig: nos, sehol. Ezzel Priest nem azt állítja, hogy az ellentmondásmentesség imperatívuszát (*law of non contradiction*) ne fogadná el lényegében a teljes nyugati logikai tradíció, hanem hogy ezt egészen az elmúlt néhány évig kritika nélkül teszi (Priest 1995: 5). Priest e kérdéssel foglalkozó első nagyobb terjedelmű írása az *In Contradiction* (1987) így e tradíció kritikájaként, egy abba bevezetett korrekciós lépésként fogható fel.

Természetesen a diskurzust tágabban vizsgálva egy ilyen állítás önmagában nem jelent semmit, de – ahogyan erre már mi is utaltunk – még csak nem is mondható túlságosan radikálisnak. Sőt, napjainkra már számtalan ehhez hasonló, az ellentmondáshoz megengedő(bb) en közelítő próbálkozás létezik, ahogy az ellentmondás okozta logikai problémák is kiterjedt irodalmat tudhatnak magukénak (e problémákról rövid összefoglalást ad: Priest 1998).

Jelen keretek között ebbe a meglehetősen absztrakt és elvont vitába nem kívánunk, és lehetőségünk sincs belemélyedni⁵. Feladatunkat szűkebben határozzuk meg, és a vizsgálódást Priest két gondolatmenetére korlátozva arról érdeklődünk, hogy a dialetheikus megoldás milyen relevanciát mutathat fel Luhmann rendszerelmélete számára. Az első tanulmány valójában nem is köthető a dialetheia fogalmához; ellenben átfogó, történeti jellegű kifejtést ad Priest pozíciójáról és mintegy keretbe foglalja a második szöveg elméleti törekvéseit: *A Beyond the Limits of Thought* releváns passzusai így az általános rendszerelmélet paradoxonokkal tarkított diskurzusához köthetővé válnak.

1.2.1. HOL TART A FILOZÓFIA A XXI. SZÁZAD KEZDETÉN⁶

Történeti jellegű tanulmányában Priest az elmúlt 100 év filozófiai fejleményeinek vázlatos összefoglalására vállalkozik. A vizsgált korszakot három alegységre osztja, egy optimista, egy pesszimista, illetve egy szétzúrt (*fragmented*) szakaszra (Priest 2002: 85). Priest kiindulópontja egy század elején kiadott filozófiai évkönyv. A tartalomjegyzék átfutása után amellet érvel, hogy a felsorakoztatott tanulmányok témájaként leginkább a német idealizmus (vagyis Kant és Hegel) tudatfilozófia-perspektívájára adott reflexiók domináltak. Így érthetően a századelő a tudatfilozófiára reflektált (Priest 2002: 86–90).

4 A teljesség kedvéért megemlíthető, hogy ezen elv mentén feltételezhetünk egy negyedik variációt is, amikor sem *A*, sem pedig *-A* nem igaz, tehát hamis. Priest ezt az eshetőséget figyelmen kívül hagyja, mondván ezzel sem *A*-ról, sem *A* tagadásáról nem állítottunk semmit, magyarul nem *A*-ról van szó, így ellentmondásról sem beszélhetünk. Másképpen, ha intencionális értelemben vizsgálódunk (ahogyan Priest is teszi, akkor ezzel a negyedik lehetőséggel semmilyen intencionális tartalomra nem utalunk). (Priest 2002: 3.)

5 A sok színben csillogó kérdéskör analitikus vonatkozásainak, olvasmányos formában bemutatott vitájához lásd például Priest–Beall–Armour–Garb 2004.

6 *Where is Philosophy at the Start of the Twenty-First Century?* (Priest 2004.)

Ezeket a véleményeket persze már akkor is különféle izmusok tarkítják, de az alapzat adott. Priest szerint két prominens, német ajkú gondolkodóval kell számolnunk, ezek Frege és Husserl. Akiknél a közös anyanyelv csak a hasonlóságok kezdete. „Mindkét szerző központi érdeklődését a matematika természete adta. Ez pedig mindkettejüket a logika természetének analizéséhez vezette” (Priest 2002: 91). Így Frege és Husserl is a jelentés központi problémájáig jutottak, amelyen keresztül a nyelv és a gondolkodás jellegét vizsgálták a reprezentáció vonatkozásában. Ez volna a „visszatérő probléma”, amelyet a XX. sz. szellemi diskurzusának vezérmotívumává tehetünk (Priest 2002: 90sk).

Az első szakasszal pedig Priest így az analitikus filozófiai tradíció kezdeteire utal. Russell és a korai Wittgenstein általános tudományos nyelvet megalkotni óhajtó kísérleteire kell itt gondolnunk, illetőleg a pozitívizmus empirista fordulatára, mely szakítani próbál a metafizikával. A próbálkozások kerete a tudomány, módszere a bevezetett formális logika. Itt azonban hozzá kell tennünk a kérdéshez, hogy a Frege által proklamált logikai tradíció mellett, Priestnek a másik irányra, Husserl hagyatékaként az úgynevezett kontinentális tradícióra is utalnia kell. Ezt nem mulasztja el megtenni, ám rögtön hozzáteszi, a szétválasztás eredetileg is homályos, napjainkra azonban teljességgel idejétmúlt.

Mivel a kiinduló problémák megegyeztek mindkét szerző esetében, Priest szerint csak az ezekből levont kezdeti konklúziók között kell különbséget tennünk (Frege logikájának így teremt konkurenciát Husserl fenomenológiája). Mint mondja, „ez a két elnevezés számtalan szempontból meglehetősen helytelen, ám mostanra már túl mély gyökereket eresztettek ahhoz, hogy egyszerűen megváltoztassuk, így én is alkalmazni fogom őket” (Priest 2002: 91). Ez a döntés azonban számunkra semmilyen problémával nem jár, ugyanis Priest korszakos felosztása lényegében az általunk is bemutatott episztemológiai hanyatlás folyamatának (Delanty, Strydom) felel majd meg. Az eddigi gondolatmenet az alábbi idézettel összegezzük:

„Amint láthattuk, a két tradíció ugyanazon problémaegyüttesből hajt ki. És habár válasszaikhoz meglehetősen külön irányokból érkeznek, a problémáik nagyon is hasonlóak: mindkettő közepén a reprezentáció kérdése foglal helyet. Hogyan és milyen módon képes a nyelv/tudat a világot reprezentálni? Saját tradíciójukban pedig, bizonyos filozófusok lényegében megegyező szerepet töltenek be az elválasztás mindkét oldalán. Frege és Husserl, az alapítók; Heidegger és Wittgenstein, akik kidolgozták a főbb problematikát – majd szembe is fordultak azokkal; Kuhn és Foucault, akik az episztemológiát történeti jelleggel ruházták fel; Quine és Derrida, akik a nézőpontokat a végső összeomlásig hajszolták. Ez nem két tradíció, hanem sokkal inkább két párhuzamos vonatsín, melyek ugyanonnan indulnak, és ugyanoda tartanak.” (Priest 2002: 96–97.)

Igen ám, de hova? Ha az olvasó e kérdésre az eddig látottak alapján esetleg egy posztmodern pályaudvar körvonalait véli felsejleni a horizonton, azért nem hibáztatjuk; de Priest esetében sajnos csalódní fog. A hasonlatnál maradván ugyanis Priest a nyelvi fordulat után a kérdést más vágányra igyekszik terelni, s a posztmodern javaslattal szemben már ellenséges hangnemet üt meg. Vagy azt is mondhatnánk, a nyelvi fordulat megállójában Priest más szerelvényre száll.

Amint tanulmánya záró fejezetében fogalmaz, a huszadik század végéig lezajló folyamatok a filozófiai és ismeretelméleti diskurzust már-már átláthatatlanul töredezetté tették. Olvasóit arra kéri, nevezzék meg a század legbefolyásosabb gondolkodóit. Majd országokra lebontva a kérdésre saját javaslataival is előáll. Az általa felsorolt nevek (Kripke, Dummet, Rawls, Derrida, Habermas), mint mondja, meglepő módon teljesen más napirenddel bírtak, más kérdésekkel foglalkoztak életműveikben. Sőt, a helyzetet tovább bonyolítja, hogy egyes döntéseivel esetleg néhány olvasó egyet sem ért majd, ám Priest szerint ez pontosan azt igazolja, amit ő bizonyítani kíván: Napjainkra egyszerűen nem beszélhetünk általános konszenzusról abban a kérdésben, hogy milyen filozófiai megközelítéshez kellene csatlakoznia az értelmiség új generációinak. Ez az átfogó ideológiai válság persze értelemszerűen a különféle szakterületekre is kihat (megelőlegezve ezzel a filozófia hagyományos, minden szellemi tevékenységet átfogó és útbaigazító funkcióját).

Mármost, mindez „hivatkozási alapot szolgáltathat a posztmodernisták által olyannyira szeretett töredezettség bizonyítására” jegyzi meg Priest, ám rögtön hozzá is teszi: „azonban filozófiai következményeket nem vezethetünk le szociológiai tényekből, csak sok, fáradságos munka árán, amelyet én ebben az esetben egyelőre még nem láttam” (Priest 2002: 98). Priest szerint a posztmodern nézőpont valójában „semmi újat” nem képvisel, pusztán a görög szkeptikus és relativista nézetekhez nyúl vissza, melyek „támadásai az igazság, a tudás, illetve a jelentés/értelem (*meaning*) fogalmait illetően már mind megtalálhatóak voltak a preszókratikusoknál” (Priest 2002: 97). Meglátása szerint ezek az új(nak mondott) pozíciók semmilyen jelentős fejleménnyel nem járulnak hozzá görög elődeikhez. Éppen ezért, meglátása szerint, a posztmodern sokkal inkább egyfajta „esztétikának”, mintsem filozófiának lehetne nevezni. Hiszen „szinte egyetlen olyan elméletalkotó sem fogadta el ezt a címkét, akikre más külső források egyébként gyakran posztmodernként hivatkoznak”. Míg azok (de nem mindenki), akik a „szakmán kívül esnek, de használják e titulust, a filozófiatörténet elenyésző ismeretéről, illetőleg nyugtalanító filozófiai naivitásról tesznek tanúbizonyságot” (Priest 2002: 97).

1.2.2. A GONDOLKODÁS HATÁRAIN TÚL? I.

Hogy e kétségkívül karakán véleménnyel mennyire érthetünk egyet, azt az olvasóra bízunk. Mindenesetre az imént idézett sorok kellően világossá teszik számunkra azt az elméleti pozíciót, ahonnan Priest törekvéseit kifejteni szándékozik, amit egyúttal e cikk általános ívén is elhelyezhetővé tettünk: Priest a posztmodern ellenében fogalmazza meg gondolatait.

A dialetheizmus ugyanis – hasonlóan Luhmann rendszerelméletéhez – az analitikus tradíció kezdeti törekvéseit, illetve az önreferencia paradoxonait kívánja újraértelmezni a saját univerzális képére. Ám fontos különbség, hogy Luhmannal ellentétben, Priestnél az el-lentmondás már „logikai folyamat” vagyis ebben az esetben nem feloldani, vagy eldönteni akarjuk a paradoxonokat, hanem logikailag alkalmazni és megérteni.

A dialetheikus program persze rendkívül kiterjedt konstrukció, mivel az általa felvetett korrekciós javaslat egészen a „logika szívéig hatol” (Priest 1995: 5). Az egyszerűség kedvéért ennek most csak egy szűk, ám annál fontosabb szeletével foglalkozunk. Vizsgálódásainkat Priest 1995-ben írt *Beyond the Limits of Thought* c. magnum opusának köz-

7 *Beyond the Limits of Thought* (Priest 1995).

ponti tételére korlátozzuk, mely meglátásunk szerint megfeleltethető lesz Luhmann autopoietikus rendszer/környezet konstrukciójának. E tétel az önreferencia paradoxonait egyetlen univerzális elv, az úgynevezett „Lehatárolási séma” (*Inclosure Schema*)⁸ köré szervezi.

Hogy ehhez eljuthassunk, induljunk ki Priesttel együtt abból a tényből, hogy az emberi létezés megkerülhetetlen jelleggel véges. „Függetlenül attól, hogy ezt valaki öröm- vagy ürömforrásként kezeli-e, ennek kétségtelen következménye az, hogy az emberek bármit is szeretnének csinálni, annak határai lesznek” (Priest 1995: 5). Ez a könyv, mondja Priest, egy konkrét tevékenység határaitól szól, a gondolkodáséről. Vagyis azt állítjuk, hogy az emberi tudat abból a szempontból mindenképpen határolt, hogy működése korlátokba ütközik. Ennek megfelelően Priest a tudat számára négy határt jelöl meg. A kifejezés (*expression*), az ismétlés (*iteration*), a megismerés (*cognition*), és az elgondolás (*conception*) korlátait⁹.

A gondolkodás fogalmát Priest itt hangsúlyozottan objektív értelemben vizsgálja, tehát a világnak megfelelő fogalmakat, elgondolásokat (*concept*) ért rajta, nem pedig a szubjektív egyéni vélekedéseket (vö: Luhmann Platón reflexiójával. Vagyis Priest itt a „lényeg”, nem pedig a „vélemény” fogalmára utal; tehát a közvetlenül megismerhető világra, ahogy az van. Pontosabban fogalmazva, a világban létező dolgokra utaló, intencionális gondolatokra, tehát mindig valamire, ami valós és létezik. Priest ezt konkrétan Fregehez köti, de az elv egyezik.)

A könyv első fejezete aztán ilyen határok felbukkanását követi nyomon a (nyugati) filozófia története során, a preszókratikus gondolkodóktól egészen Kantig (Priest 1995: 9–70). Hogy mindez pontosan hogyan jelenik meg a gondolatmenetben, bár roppant érdekfeszítő és tanulságos, számunkra jelen esetben mégsem bír (központi) jelentőséggel. Priest a megjelölt határokat arra használja fel, hogy a filozófia, illetve a megismerés olyan alapvető kérdéseire reflektáljon rajtuk keresztül; mint például a relativizmus, a szkepticizmus, Isten és az okság problémája, vagy a racionális megismerés lehetőségei.

Ami számunkra ebből érdekes, az nem más, mint hogy milyen jelleget adunk ezeknek a korlátoknak. Priest véleménye szerint „az ilyen típusú korlátok olyan határvonalakat biztosítanak, amelyekeken túl bizonyos fogalmi műveletek (leírás, ismeret, iteráció, etc.) nem vihetnek; egyfajta fogalmi ne plus ultrát. E könyv hipotézise szerint ezek a korlátok dialetheikusak; vagyis az igaz ellentmondások tárgyaiként, vagy színhelyeül szolgálnak. Az ellentmondások minden esetben abból következnek, hogy a kérdéses fogalmi műveletek mégis átlépik ezeket a határokat. Így a gondolkodás korlátai olyan határok, melyek átléphetetlenek, ám mégis átlépésre kerülnek” (Priest 1995: 3–4).

Így rögtön érthetővé válik, hogy mi indítja Priestet a határok eszmetörténeti vizsgálatára: a filozófia fejlődéstörténete során pontosan ilyen dialetheikus határokat keres. Minden esetben egy „totalitást” vizsgál (például „az összes kifejezhető, leírható, etc., dolgot”), illetve egy

8 A terminussal, amely az *enclosure* régi (XVI. sz. elején már előforduló) variánsa, Priest arra próbál utalni, hogy a sémának megfelelő állítások logikai értelemben egyrészt zártak, tehát totalitásnak tekinthetők, másrészt e zártág sohasem lehet teljes, és a végtelenségig szétfeszíthető, új tagokkal bővíthető, tehát nyitott is egyben, azaz lehatárolatlan (mintha az *in-* előtag fosztóképző lenne, pedig nem az). Másképpen, a sémának megfelelő állítások egyszerre zártak és nyitottak (az általuk meghatározott rendszer egyszerre lehatárolt és lehatárolatlan), és pontosan ez adja lényegüket. Arra törekedtünk, hogy e kettősség a terminus magyar megfelelőjében (legalább valamennyire) szintén érvényre jusson. A választott kifejezés („lehatárolás”) az angolhoz hasonlóan inkább a totalitást hangsúlyozza, de utal a séma aktív (s így nyitott) jellegére is.

9 Az *iteration* alatt a sorozatos ismétlés, vagy felosztás műveletét kell értenünk, amit érthetően csak véges alkalommal végezhetünk el valamin. Ha másért nem, az élet olyan sajátos jellemzői miatt, mint a halál.

„hozzátartozó műveletet”, ami egy olyan tárgyat fog „generálni”, amely egyszerre lesz a totalitásban és azon kívül is. Ezt a két állapotot Zártságnak (*Closure*) és Transzcendenciának (*Transcendence*) nevezi. Zártságnak, mert a totalitás részét képezi, transzcendenciának pedig mert túlmutat azon. Mindez persze valószínűleg korábról már ismerős lehet, és ez nem is véletlen.

Nemrégiben, még Luhmann esetében, amellet érveltünk, hogy „egy rendszer sem képes műveleteket végezni a saját határain kívül”. Emlékezzünk: a konklúzió, amelyet Luhmann a műveleti zártság így megfogalmazott téziséből levont, az volt, hogy ha egy rendszer mégis új elemeket integrál önmagába, az azt jelenti, hogy „saját határai megnövekedtek”. Mármost az itt felidézett szöveg így folytatódik: „Következésképpen a rendszer képtelen a saját műveleteit arra használni, hogy a környezettel érintkezzen, mivel ez azt követelné meg, hogy a rendszer félig a rendszerben és félig a rendszer nélkül működjön.” (Luhmann 2003: 440 – kiemelés tőlem). Gondolatmenetének tanulsága szerint mindebből Luhmann a korábbi tradíció feladása és a közvetlen valóság megismerésének elvetése mellett érvelt:

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

Valószínűleg nem szükséges amellet érvelnünk, hogy a két meghatározás csábítóan hasonló ismertetőjegyeket mutat; mindössze ellentétes előjellel. Másképp, felmerülni látszik annak a lehetősége, hogy ezek a kognitív korlátok esetleg megfeleltethetőek Priest igaz el-
lentmondásainak. Ám ennyire ne szaladjunk még előre, és a messzemenő következtetések levonása előtt vizsgáljuk tovább Priest mondanivalóját.

Nos, Priest szerint általánosan véve mind a Transzcendencia, mind pedig a Zártság melletti érvek az önreferencia valamilyen formáját használják fel (Priest 1995: 4). Ezután, ha áttérünk a kérdés felépítését bemutató passzusokra, Priest arról beszél a filozófiatörténeti áttekintés alatt, hogy az itt vázolt probléma elsőként Kant, majd kidolgozottan Hegel szövegeiben jelenik meg nyílt formában (Priest 1995: 7). Ezek azonban, teszi rögtön hozzá, még „informális jellegűek voltak. A felhasznált struktúra formális artikulációja csak a rá következő önreferens paradoxonokkal kapcsolatos diskurzusban realizálódik” (Priest 1995: 7).

Ami azt illeti, mindez biztató, sőt kiindulásnak már bőségesen elegendő, hiszen korábban az egész diskurzust pontosan eddig a nézőpontig vezettük vissza. A formális bizonyításokba hely és lehetőség hiányában érthető módon nem mélyedhetünk bele, így energiáinkat inkább a tudatfilozófiai kontextusra fogjuk összpontosítani. Ez céljainknak bőségesen megfelel, mivel leginkább egy rendszerelméleti alkalmazás felől érdeklődünk. Priest tolmácsolásában nézzük tehát meg, vajon mit kell értenünk a fent vázolt probléma nyílt megjelenésén.

1.2.3. A GONDOLKODÁS HATÁRAIN TÚL II. HEGEL ÉS PRIEST

Hamarosan nyilvánvalóvá váló okok miatt a kérdést Hegel mentén vizsgáljuk. Egyelőre azzal érvelünk, hogy azért teszünk így, mert nemrégiben Hegelt jelöltük meg annak a pontnak, ahol Luhmann az ellentmondás logikai értelmezését elvetette. Sőt, mint azt láthattuk Priest is (akár Luhmann) egy „többértékű” megoldást javasol, azzal a különbséggel, hogy ő már nem elutasító jelleggel közelít az önreferencia paradoxonaihoz.

Ezért mielőtt belefognánk a részletes kifejtésbe, az általános rendszerelméletet előbb el kell helyeznünk Hegel filozófiai megoldása, a dialektika mentén. Erre az ön- és külső referencia visszatérő problematikája nyújt számunkra lehetőséget. E vonatkozásban Luhmann így ír:

A transzcendentális elméletnél kötünk ki, ha ezt a tudat sajátosságaként fogjuk fel és a tudatot ezért (!) »szubjektumnak« nyilváníttjuk. A dialektikához jutunk, ha az önmagára és a másra való utalás ezen együttes bekövetkeztére való tekintettel az alapul szolgáló egység iránt érdeklődünk. (Tehát végül az identitás és a differencia identitását választjuk és nem az identitás és a differencia differenciáját.) A dialektikát lehet, de nem szükségszerű kombinálni a transzcendentális elmélettel” (Luhmann 2009c: 437).

Az eddigi ismereteink alapján azt mondhatjuk, hogy Luhmann a dialektikát így olyan elméleti megközelítésként értelmezi, amely a rendszer/környezet megkülönböztetést (általánosabban a forma két oldalát) identikus egységként fogja szemlélni. A rendszer jelen lesz abban, ami nem a rendszer, vagyis a környezetben (a rendszer megtalálható a minden másban is). Másképpen mondva ez azt jelentené, hogy a dialektika szerint mégis létezik valami közös a rendszerből a környezetben. Ezt azonnal bemutatjuk részletesebben is. Egyelőre annyit teszünk meg hozzá, hogy Luhmann a dialektikát a fenti meghatározás után „túl kockázatosnak” véli „a feltételezett identitásra való tekintettel” (Luhmann 2009: 437).

Térjünk rá most arra, amit Priest Hegelről mondani kíván: Priest a jénai filozófushoz annak Kant kritikája felől közelít, amely az antinómiák kérdését értelmezi újra. Vagyis lényegében afelől a központi felismerés felől, hogy „az ész, ha a lehetséges tapasztalat határain túllépni próbál, és az an sich világ mibenlétét törekszik megragadni, elkerülhetetlenül ellentmondásokba, antinómiákba bonyolódik” (Lendvai – Nyíri 1995). Hegel ezzel szemben már amellet érvel, hogy a magában való világ, pontosan azért lesz megismerhető, mert ellentmondásos (Priest 1995: 113–115). A világról való ismereteinket ilyen értelemben egy ellentmondásos előrehaladás, a dialektika mentén szerezzük. Így valójában nem csak az ész lehetséges határaitra történő rákérdezés esetében ütközünk ellentmondásokba, hanem minden a világ megismerésére irányuló fogalmi próbálkozás során. Nézzük ezt egy kicsit részletesebben is.

Priest ismertetését követve a dialektikus progresszió nagyon nagy vonalakban a tézis, antitézis, szintézis fogalom-triász segítségével írható le. Így Hegel szándéka szerint elsőként a világról állítunk valamit. Priest példájánál maradva, hogy valami létezik. Ebből a dialektikus folyamat segítségével aztán elméletileg eljuthatunk egy abszolút ideáig, egy univerzálisan is érvényes állításig. A folyamat menete a következő: elsőként állítunk valamit a világról, hogy valami létezik (tézis). Miután állítottunk valamit, egy következő lépéssel ezt tagadjuk, másképpen negáljuk (antitézis). A példánál maradva, ekkor a nem-létezéshez, vagy a semmihez jutunk. Harmadik lépésként pedig a tagadást fogjuk tagadni (szintézis), ami a két korábbi lépés „dialektikus unióját” eredményezi a hegeli szándék szerint. Hogy ez általános formában pontosan mit jelent majd, arról maga Priest sincs meggyőződve, pontosabban kétséges számára, hogy ez a gyakorlatban hogyan működne. Az érthetőbb esetekben, mondja, valami olyat fog jelenteni, ami mindkét korábbi lépés során meg/fermamaradna az elsőként állított fogalomból. Példánk esetében valami olyat, ami egyszerre van és egyszerre nincs; valamit, ami éppen keletkezik. Ez pedig teljes mértékben megfelel annak a definíciónak, amit Priest az igaz ellentmondásokról, illetve a tudat hatáiról állít (vö: Priest 1995: 115–116).

Priest meglátása szerint (hasonlóan Luhmannhoz) azonban az itt vázolt koncepció általánosan még egy meglehetősen rizikós, ingatag vállalkozás. Bár egyes esetekben akár

működőképes is lehet, más alkalmakkor már meglehetősen problémás, önkényes jelleggel működik (Priest 1995: 116). Ám ez nem jelenti azt, hogy az elképzelés ne volna alkalmazható (parakonzisztens!) logikai célokra. Ezek után rátérhetünk a Lehatárolási Séma működésére.

1.2.4. LEHATÁROLÁSI SÉMA

Az analitikus tradíció a valóság megismerését és az a priori kategóriákat az aritmetikára alapozott formál-logika segítségével kívánja megragadni.¹⁰ E próbálkozások azonban problémákba, önellentmondásokba, paradoxonokba ütköznek, amikor a valóságról abszolút állításokat teszünk (Frege, Russell, et al). Ezzel szemben az imént amellettt érveltünk, hogy Hegel a dialektikát egy abszolút idea eléréséhez tartja üdvös megoldásnak. Priesttel aztán utaltunk arra is, hogy Hegel szerint az összes megismeréssel kapcsolatos fogalmi állításunk ellentmondásos. Luhmann mentén pedig azt állítottuk, hogy Hegel logikájának ellentmondásai a logikába a szocialitás (máig megoldatlan) problémáját emelik be. Ennek fel/megoldási kísérleteit egy irányból Luhmann szerint a többértékű logikák szolgáltatathatják majd. Most amellettt érvelünk, hogy a Priest által javasolt séma ezen problémák és törekvések szintéziseként is értelmezhető. Másképpen Priest megfelel az analitikus alapítók univerzalista szándékainak, miközben már figyelembe veszi Hegel dialektikáját (a szocialitást) is. Így pedig Luhmann számára is releváns lehet.

Priest kiindulópontja ismert: gondolkodásunk korlátokba ütközik, határolt. A határok jellegéről tett megállapítását is ismertettük: azok dialetheikusak, vagyis eredendően ellentmondásosak. Itt kiemelten nem gondolkodásunkról általában, hanem annak hatáiról beszéltünk. Hegel dialektikáján keresztül azt is szemléltettük, hogy a dialektika abszolút ideája megfelel Priest igaz ellentmondásainak. Milyen konklúziót tudunk ebből levonni?

A kérdés rögtön világossá válik számunkra, amint bevezetjük a *Beyond the Limits of Thought* oldalain központi érvnek (*Core Argument*) is nevezett alapelvet. Ez röviden Berkeley idealizmusának formális vizsgálata nyomán amellettt érvel, hogy a megismerés, vagyis a tudat képes új ismeretek szerzésére. Ez alatt azt kell értenünk, hogy (döntően tudatunk határai miatt) lesznek olyan dolgok, tárgyak, ismeretek, szabályok, etc., melyeket még nem ismerünk, vagy nem ismerhetünk.¹¹ Érthető módon, ezeket a gondolatokat, fogalmakat, reprezentációkat, ha nem ismerjük, nem írhatjuk le, nem fejezhetjük ki, nem érthetjük meg, és így tovább. Egy i.e. 5000-ben élő Etióp honpolgár példának okáért nem ismerheti a mobiltelefont, vagy a tévét. Ahogyan mi sem ismerhetjük meg (gondolhatjuk el, nevezhetjük meg) az összes csillagot az égen, vagy az összes homokszemet az óceán partján. Általánosan véve lesznek olyan dolgok, fogalmak, amelyek számunkra nem ismertek. Ami persze nem azt jelenti, hogy nem léteznek, vagy hogy idővel ne ismerhetnénk meg őket. A tudományos törvények erre tökéletes fogalmi példaként szolgálhatnak, megelőlegezve azok jogosságát (visszatérve azok jogosságához). (Az eddigiekről bővebben, illetve a központi érv formális bizonyításához lásd Priest 1995: 65–76).

¹⁰ Delanty – Strydom vagy Frege, Russel, bécsi kör, etc.

¹¹ Priest a *to conceive* ígét használja.

Kézszelfoghatóbb példaként vegyük az iménti homokszemeket; vagy akár a háromlábú számligyjűteményünket. Ez nem az összes homokszem a világon, vagy a valaha gyártott összes hokedli, de ettől még egy meglehetősen impozáns gyűjtemény a valóság egy empirikusan adott szeletéből. Hasonló az eset a kifejezések kérdésével. Nyelvünk, szavaink száma véges, de szükség esetén bővíthető. Sőt ez az elv fogalmakkal, okokkal, koncepciókkal is működik. Vagyis, ha valamit nem értünk meg (például a hokedli fogalmát) vagy nem tudunk elképzelni (nem láttunk még óceán partot), abból nem biztos, hogy az fog következni, hogy az adott állítás hibás, vagy értelmetlen. Egyszerűen az is lehet, hogy a mögöttes okokat mértük fel rosszul, vagy esetleg olyan szabályok húzódnak az adott probléma hátterében, melyeket még nem ismerünk.

Ez utóbbi állítás különösen érdekes lehet számunkra a posztmodern nézőpontból. Az bizonyára már világos, hogy Priest amellet kíván érvelni, hogy léteznek abszolút, vagy totalizált fogalmak, kategóriák. A kérdés, hogy mi történik akkor, ha ezek létezését, vagy megismerésének lehetőségeit tagadni próbáljuk. Ekkor – a posztmodern által kedvelt – relativista vagy radikálisan¹² szkeptikus nézőpontra helyezkedünk. Amit azonban ha önmagára vonatkoztatunk, igen kellemetlen meglepetésben lesz részünk: az ilyen univerzális állításaink (a szabályok, normák, kategóriák létének, vagy megismerhetőségének tagadása) maguk is általános jellegűek. Értsd önellentmondóak – paradoxonok (Priest 1995: 43–60).¹³

Az itt felsorakoztatott példák után már valószínűleg nem lesz nehéz kitalálni, hogy Priest vajon mire próbálja rávezetni az olvasóját. Meglátása szerint, ha egy fogalmat, elvet, vagy szabályt követünk, akkor azt egy zárt totalitásként írhatjuk le (érthetjük, ismerhetjük meg, etc.) A totalizáció lépése fogalmilag megkerülhetetlen, ha ismeretszerzésről van szó (Priest 1995: 96, 137, 252). Vagyis minden ismeretünk mint egy zárt egység (*Closure*) jelenik meg. Máskülönbben elképzelni, leírni sem leszünk képesek az. Ám ebből a totalitásból mégis képesek leszünk kitörni és egy új elemet felmutatni (*Transcendence*).

Hogy ezt pontosan hogyan kell elképzelnünk, ahhoz be kell emelnünk a diskurzusbba az eddig reflektálatlanul hagyott iteráció korlátait is. A dialetheikus viselkedéshez pedig a dialektika sémája ad majd útmutatást. Kezdjük az iterációval: Priest szerint elsőként meg kell határozunk egy alapelvet, vagy egy generátort (Priest 1995: 27). Ez egy olyan szabály (a matematika nyelvén függvény), amely végtelen értékeket vehet fel, míg a kifejezés maga változatlan marad. Következő lépésként ezt alkalmaznunk kell egy alapegységre. Ezen elv mentén aztán „objektumok egy sorozatát leszünk képesek generálni” (Priest 1995: 27). A legegyszerűbb matematikai példák egyike a „természetes számok” (N) halmaza, ahol az alapegység a „0”, míg a generátor az „ $x+1$ ” ismételt alkalmazása lesz. Az eredmény pedig a természetes számok – egyesével növekvő – végtelen halmaza lesz. Következő lépésként azonban, a helyzetet némileg árnyalva, a végtelen két matematikai definíciója között is különbséget kell tennünk. Priest ugyanis megkülönböztet ún. potenciális, illetve aktuális vagy generált végtelent is.

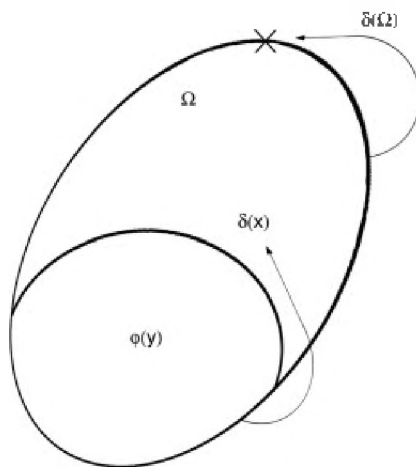
12 Meg kell említenünk, hogy Priest görög mintára kétféle szkepticismust különböztet meg: radikális (Pyrrho) és racionális/akadémikus szkepticismust (Sextus, Cernandes) (Priest 1995: 44skk.). Ezek közül Priest elveti az elsőt, amely általánosan tiltja meg az ismeretszerzést; viszont magáénak vallja a másodikat, amely a megismerést – racionális érveléshez kötve, és nem minden kétséget kizáró módon – elfogadja. (Priest 1995: 50).

13 Habermas pontosan ebből az irányból támadja a posztmodern elméleteket, beleértve Luhmann koncepcióját (Habermas 1998), közben persze ő maga is elveti az univerzálék lehetőségét. Ez azonban már egy másik tanulmány témáját kellene, hogy képezze.

„Nagy vonalakban a potenciális végtelen egy végtelenségig bővíthető művelet; az aktuális pedig az az állapot, amikor a műveletet több mint véges alkalommal hajtottuk végre” (Priest 1995: 28). A végtelen így definiált két fajtája bár ugyanazt a szabályt követi, mégis minőségileg különböző fogalom lesz. Az aktuális végtelen a természetes számok halmaza, míg a potenciális, ahogyan a neve is mutatja, annak lehetőségét magában hordozó sorozat, hogy a szabályt bármennyig alkalmazhatjuk, a sorozatot mindig növelhetjük.

Amennyiben ezt a gondolkodás imént taglalt, korlátozott, tehát véges, vagyis határolt definíciójára alkalmazzuk, azt látjuk, hogy az új ismeretek – ha a formál-logika törekvéseinek megfelelően az ismereteket, tárgyakat, objektumokat számoknak (értsd jeleknek) felettjük meg – leírhatóak lesznek az adott sorozat, soron következő elemeiként. Ilyen értelemben pedig a tudat adott ismeretről rendelkezésre álló véges elemei az adott szabály mentén tovább is bővíthetőek. Ám mindig véges eredményt kapunk, hiszen gondolataink, teljesítőképességünk korlátokba ütközik. A kérdést földhözragadtan megfogalmazva, Priest azt állítja, hogy az ismeretszerzés formális leírása ezzel képes ábrázolni azt a folyamatot, amikor egy korábban meghatározott ismeret egy olyan új elemmel bővül, amely korábban még nem volt ismeret.

Ezek szerint létezhet egy adott szabály mentén generált (aktuálisan végtelen) totalitás, amelynek részeit a tudat megismerheti. Ismeretei pedig bővíthetőek a végtelenségig. Igen ám, de mi történik, ha ismereteinket valóban a végtelenségig szeretnénk bővíteni, értsd, valamilyen szabályra abszolút értelemben kérdezzük rá. Nos, az eredmény az, amit talán mostanra meg is előlegeztünk volna. Priest szerint ekkor ellentmondáshoz jutunk.



1. ábra. A lehatárolási séma vizuális ábrázolása

Az ábrán Ω az adott totalitás, x és y elemek, φ a vizsgált tulajdonság, δ pedig a generálásért felelős függvény.

Mindezt remekül összefoglalja a lehatárolási sémáról szóló alábbi idézet: „Mélyebben megvizsgálva a lehatárolások (*inclosures*) részletesebb struktúrájára lelhetünk. Legegyeszerűbben a struktúra a következő. A lehatárolás egy olyan δ művelettel jár együtt, melyet ha Ω egy tetszőleges részhalmazára alkalmazzuk, akkor egy további objektumot ad, amely Ω -ban található (vagyis egy olyat, ami a szóban forgó részhalmaznak nem része, de Ω -nak

igen). ... Ha például olyan tárgyak halmazairól beszélünk, amelyek már el lettek gondolva, azokra δ -t alkalmazva egy olyan tárgyat kapunk, amely korábban még nem volt elgondolva. Az ellentmondás a határon akkor jelentkezik, amikor δ -t magára az Ω totalitásra alkalmazzuk. Ekkor ugyanis δ alkalmazása olyan objektumot ad, amely egyszerre van Ω -ban és azon kívül: ...az el nem gondolt tárgyat” (Priest 2003: 4).

Vagy ahogyan a *Beyond the Limits of Thought* záró fejezetében ennél drámaibban szerepel: „Az összeroppanás akkor következik be, amikor az összes φ totalitására kérdezzük rá; a δ itt már nem vihet sehova sem, ami konzisztens volna. Egy ellenállhatatlan erő egy elmozdíthatatlan tárggyal találkozik; és eredményként, egy lehatároltság (*inclosure*) formájában, ellentmondást kapunk” (Priest 1995: 255).

Ha pedig a kérdést dialektikus formájában vizsgáljuk, azt mondhatjuk a véges ismeret (tézis) újdonságként beemel valamit magába abból, ami (számára) még nem ismeret, de potenciálisan végtelenként¹⁴ jelenik meg (antitézis). Így a véges ismeret halmazának határai folyamatosan növekednek, a (még-)nem-ismereté pedig folyamatosan „fogyatkozik” (ami persze, végtelen lévén, képtelenesen értendő). Míg tézis és antitézis „dialektikus uniójára” kérdezve egy olyan, a szabálynak megfelelő, aktuálisan végtelen objektumot kapunk, amely így és ezért egyszerre véges és végtelen. Hegelnek megfelelően, ha a végest kvalitatív értelemben vizsgáljuk, akkor az olyasmiként jelenik meg, ami határolt, korlátolt. Míg a hamis végtelen olyasmiként, ami nem véges. (Ez ebben az értelemben csupán hamis végtelen, mert definíciója a végestől függ.) Az aktuális végtelen pedig a két korábbi fogalom uniójaként értelmezhető: mint valami, ami véges és végtelen (vö Priest 1995: 116–121). És, hogy mindez mit jelent a rendszerelmélet szempontjából; arra térünk rá a dolgozat összefoglaló fejezetében.

1.2.5. LUHMANN ÉS A DIALETHEIKUS ELLENTMONDÁS

Az általános rendszerelmélet rendszer/környezet differenciára való áttérésekor azt mondtuk, elméletével Luhmann, akárcsak Kant, univerzális koncepciója számára egy első lépést fogalmaz meg. Luhmann ezt a differenciában véli megtalálni. Vagyis egy megkülönböztetés egyik oldalának elkülönítésében, amely aztán attól lesz az ami, hogy nem lehet minden más. A rendszert, vagy más megkülönböztetést a környezete (a minden más) határolja kívülről, azaz teszi értelmezhetővé. A világot e megkülönböztetés mentén felhasítva jutunk olyasmühez, ami egyáltalán megismerhető, vizsgálható. A koncepció problémája, hogy külső perspektíva hiányában ezek a differenciák nem igazolhatóak, így kontingensként jelennek meg. Ugyanakkor az ismeretnek éppen a saját definíciója alapján szüksége van a világra, a valóságra, hiszen anélkül létre sem jöhetett volna. Luhmann a kérdésről így ír:

„Tudás nélkül a megismerés (*cognition*) nem volna képes elérni a külvilágot. Más szavakkal a tudás csak egy ön-referens folyamat. A tudás csak önmagát tudhatja, habár – a szeme sarkából – azt is el tudja dönteni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha a megismerésen (*cognition*) kívül más is létezik” (Luhmann 2003: 437).

¹⁴ Hegel a „hamis” kifejezést használja potenciális helyett, mondván a kérdéses sorozat „sosem éri el, a végtelenség állapotát”, mindig csak egy éppen túlléphető értéket vesz fel. Priest úgy érvel, hogy e két fogalom egymással szinonim. (Priest 1995: 118).

Tehát a megismerés folyamatának sikerességéhez, de pusztá létehez is előfeltételeznie kell a külvilágot, amelyről ilyen módon a valóságnak megfelelő állításokat is tehet, ám azoknak az értelmezése már kognitív problémákba ütközik. Miért? Mert a rendszer teljes, abszolút leírása paradoxon – eldönthetetlen ellentmondás. Önmaga, saját autopoieszise mentén gyarapodhat ugyan, ám ezt már vakon kénytelen tenni. Luhmann ebből arra következtet, hogy az ismeret inentől fogva már csak redundáns ismétlődés megjelenéseként értelmezhető az éppen adott vagy megjelölt rendszer számára – és semmi máséra. Végső soron így deontologizálva a megismerést, Luhmann annyit állít, hogy ha egy rendszer elég (kontingens) műveletet halmoz fel, az előbb-utóbb valószínű, hogy kapcsolódni fog ahhoz, amit valóságnak nevezhetünk.

Ha az alapokat újra megalapozzuk, és minden szakaszt a kritika számára nyitva és revízióra készen hagyunk, akkor egyre valószínűtlenebbé válik, hogy egy ilyen épületet fel lehetett volna építeni a valósággal való minden kapcsolat nélkül” (Luhmann 2009c: 504).

Így azt is mondhatnánk, Luhmann végső soron annyit állít: a rendszernek a megismeréshez csupán differenciálnia, megfigyelnie, gyarapodnia, kommunikálnia kell. Ha fenntartja a tévedés lehetőségét reménykedhet abban, hogy állításai megalapozottak, értsd: megfelelnek a valóságnak. Ha komplexebb állításokat képes megfogalmazni és hosszútávon érvényesként szemlélni, alkalmazni, akkor nagyobb valószínűséggel juthat erre a konklúzióra.

A probléma szívéét az adja, hogy a luhmanni definíció szerint a megkülönböztetéseket alkalmazó megfigyelés önmagát képtelen lesz megfigyelni, a rendszer pedig önmagát teljesen leírni, mert ekkor eldönthetetlen ellentmondásba ütközik. Ám csak ekkor. Az ellentmondások egyébként a Luhmann szerint vakon működő autopoieszist nem zavarják, csak az egység megfigyelésekor jelentkeznek paradoxonként. Luhmann (döntően) ezért a paradoxonok logikai leírását feladva, azok retorikai definíciójához kanyarodik vissza. A paradoxon mint olyan fogalmi apparátus, amely „előkészíti a terepet az innováció számára”, meglepő hasonlóságokat mutat Priest dialetheikus korlátaival. Mármost az imént bemutatott gondolatmenet értelmében azt érdemes még megvizsgálnunk, mi történik, ha a Priest által felvázolt megismerés-koncepcióra abszolút értelemben kérdezzük rá: „Az igaz (generált) végtelen egy olyan fogalom elképzelése, amelynek végessége a végtelensége, mely így egyszerre véges és végtelen” (Priest 1995: 119). És hogy ez pontosabban mit jelent? Priest érezvén a gondolat újszerűségét, állítására a következő magyarázattal szolgál:

„Adott T az összes olyan gondolat totalitása, amelyet egy adott tárgytól kezdve az „ x -nek gondolata” generátor lehető legtovább való alkalmazásával kapunk. T az összes így generálható gondolatot korlát közé szorítja (*bounds*), de meghaladható a generátor alkalmazásával. Ennek megfelelően pontosan a Hegeli igaz végtelen tulajdonságait birtokolja. Elsőként (kívülről) határolt minden olyasmittől, amit nem leszünk képesek generálni. Így véges Hegel értelmezésében. De egyszerre korlátlan is (és így végtelen a hamis értelemben), mivel alkalmazhatjuk rá a generátort, hogy kitörjünk a határból egészen a végtelenségig” (Priest 1995: 119–120).

Ez pedig ebben a formájában teljes mértékben megfelel annak az elvárásnak, amit Luhmann a rendszer bemutatott definíciójával szemben támaszt. Ha a megfigyelések rendszer/környezet differenciáját Priest parakonzisztens generált (aktuális, igaz) végtelen fogalmához hasonlítjuk, a következő párhuzamok vonhatóak:

A differencia megjelölt területe a már ismert véges halmaz (sorozat). A műveleti zártság, illetve a kapcsolódóképesség a generátor által biztosított, vagyis a „rendszer növelheti határait”, de csak műveletének megfelelően. Így a környezetre is utalunk, amely minden további létező dolgot jelent, amelyet nem leszünk képesek generálni.

Ekkor viszont a rendszer számára még nem ismert elemek – mielőtt a halmaz részeivé válnának – a környezet részeként jelennek meg (nem a rendszerhez tartoznak). Amikor pedig a rendszer saját magáról teljes leírást kísérel meg, vagyis saját megfigyelését műveletként próbálja értelmezni, úgy az abszolút végtelenre kérdez majd rá. Arra, ami a rendszer és ami nem az. Itt a megfigyelés már nem képes új elemet integrálni a rendszerbe (ami a feladata): nincs honnan, nincs miért. A megfigyelés egésze így egyszerre zárt és egyszerre nyitott: dialetheikus. Q.E.D.

1.2.6. DIALETHEIKUS MEGISMERÉS

Ettől a konklúziótól függetlenül persze az emberi vagy a társadalmi megismerés folyamata ugyanúgy lehet kontingens, vagy hibás. A hangsúly itt az ismeretszerzés, a gondolat általános, objektív definíciójára és annak sémájára helyeződik. Ha kívánjuk, nyugodtan fenntartathatjuk a döntés és a szociális faktorok szerepét az elméletben, amelyek ekkor értelemszerűen az új ismeretek integrálásakor merülhetnek fel. Az emberiség tévedhet, a gondolatokat félreérthetjük, a felhasznált nyelv hibás lehet, és így tovább.

A fenti séma kizárólag annyit állít, hogy ezekből a lehetőségekből még messze nem az következik, hogy egyáltalán ne lehetne a valóságról adekvát ismereteket nyerni, vagy hogy ezekhez nem állíthatnánk fel általános szabályokat. Ha megfordítjuk a kérdést, és azt állítjuk, hogy a szociális vagy pszichikai tényezők a metanarratívák feladását posztulálják, úgy csupán újabb ellentmondásokba bonyolódunk (Priest 1995: 192 skk, 208, 223sk, 227skk). Kezdetnek ott van rögtön az univerzális elméletek tagadásának általános jellege.¹⁵

Éppen ezért talán ésszerűbb (racionálisabb) a felbukkanó nehézségekből a kiinduló alapállítások felülvizsgálatának szükségességére következtetni. Ezt pontosan azért tehetjük meg, mert mostanra nyilvánvalóvá vált, hogy a valóságot és a tapasztalatokat leíró elméleteinket mi magunk alkotjuk meg. Így esetenként hasznos lehet az aktuális állapotok vizsgálata, illetve a problémák lehetséges okaira történő elfogulatlan rákérdezés.

Pontosan erre tesz kísérletet a szociológiai felvilágosodás luhmanni programja (Bognár 2009b); s bár más irányból, de ugyanerre vállalkozik Priest nem klasszikus logikai vizsgálata is. Hogy a két elmélet között már egy vázlatos áttekintés után is vitán felül kapcsolódások mutatkoznak, az valami sokkal mélyebb összefüggésre is utalhat. Ezt azonban csak egy jóval átfogóbb elméleti kutatás tárhatja fel. Ám az eddigi vizsgálatok reményeink szerint már ilyen terjedelemben is rámutattak arra a tényre, hogy napjaink társadalom- (szűkebben kommuni-

¹⁵ Mint arra korábban már többször utaltunk, Habermas egy racionális nézőpontból (Priesthez egészen hasonló irányból) támadja az általa Nietzsche-től eredeztetett posztmodern diskurzust (Habermas 1998: 73–92), és így Luhmann is, aki Habermas szerint képtelenné válik saját álláspontjának „ésszerű kifejtésére” (Habermas 1998: 297–310). Habermas szerint „a radikális éskritika nagy árat fizet azért, hogy búcsút mond a modernségnek. Ezek a diskurzusok először is nem tudnak és nem is akarnak számat adni saját helyükről. ... A modernségnek ezzel az elvével együtt nem csak a tárgyiasító önmagára vonatkozás fájdalmas konzekvenciáit vetik el, ... a kilátást az öntudatos praxisra. ...Éppen azt vetik el, amire az önmagában bízó modernség az öntudat, önrendelkezés és önmegvalósítás fogalmával valaha törekedett” (Habermas 1998: 273–274). A javasolt alternatíva persze maga már egy teljesen különböző megoldást ajánl. A kérdésről bővebben lásd Habermas 1993a, 1993b, 1998. A kommunikatív cselekvés alternatív javaslatáról pedig lásd Habermas 2011.

káció- és média-) elméletei meglehetősen heterogén ideológiai környezetben kerülnek kifejtésre. Ahogyan arra is, hogy amennyiben ezt problémaként éljük meg, úgy a nehézségekre mindenképpen izgalmas javaslatokat találhatunk Luhmann rendszerelméletében. Luhmann modernitás elemzése a megismerés elkerülhetetlen önreferens paradoxonjaira csak egy kontingens szociológiai, illetve kommunikációelméleti perspektívából reflektál. Ugyanakkor éppen az általa kitaposott ösvény talán egy olyan tudományos, logikai forradalomhoz vezető irányt is kijelölhet, amely a modernitást dialetheikus módon meghaladva már többre is képes lesz, mint pontszerű tapasztalások kontingens megragadása.

„Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.
De csakugyan szebb attól a mennyország,
hogy a poklokra lecementelt,
gyermeküket, nemüket, fajukat
és mindenüket megtagadó lények
póklábakon egyensúlyozva
nyáladzanak senkiért, semmiért?”

Pilinszky János: *Infernó* (1973)

Bibliográfia

- ADORNO – HORKHEIMER 2011 [1944]: Adorno, Theodor Wiesegrund – Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944; English tr. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, 1947). Fordította Bayer József et al. Budapest: Gondolat–Atlantisz.
- BOGNÁR 2009a: Bognár Bulcsu: *Miképpen lehetséges szociális rend? A modernitás rendszer-elméleti integrációja*. REPLIKA 66: 65–91.
- BOGNÁR 2009b: Bognár Bulcsu: *A szociológiai felvilágosodás programja*. REPLIKA 66: 7–15.
- BRUNCZEL 2010: Brunczel Balázs: *Modernitás illúziók nélkül*. Budapest: L'Harmattan.
- DELANTY – STRYDOM 2003: Delanty, Gerard – Strydom, Piet (ed.): *Philosophies of Social Science: The classic and contemporary readings*. Maidenhead: Open University Press.
- ESZES – TÓZSÉR 2005: Eszes Boldizsár – Tózsér János: *Mi az analitikus filozófia?* KELLÉK 27–28: 45–70.
- FEYERABEND 1975. Feyerabend, Paul: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB.

- FÓRIZS 2012 Fórizs András: *A luhmanni rendszerelmélet és a modernitás újraértelmezése* (MA szakdolgozat, PPKE).
- FREGÉ 2000 [1879]: Frege, Gottlob: *Fogalomírás. (Begriffsschrift)*. Halle: L. Ebert 1879.) In: Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.
- HABERMAS 1993a: Habermas, Jürgen: Egy befejezetlen projektum – modern kor. In: *A poszt-modern állapot. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai, SZÁZADVÉG*: 151–179.
- HABERMAS 1993b: Habermas, Jürgen: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In: *A poszt-modern állapot. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. SZÁZADVÉG*: 179–213.
- HABERMAS 1998: Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről: Tizenkét előadás*. Budapest: Helikon.
- HABERMAS 2005: Habermas, Jürgen: *Megismerés és érdek*. Budapest: Jelenkor.
- HABERMAS 2011: Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- KANT 2009 [1781]: Kant, Immanuel (*Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1781.) *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- KARÁCSON 2009: Karácson András: Utószó. In: Luhmann, Niklas: *Szociális Rendszerek*. Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András, pp. 515–529. Budapest: Gondolat.
- KUHN 1984 [1962]. Kuhn, Thomas S: *A tudományos forradalmak szerkezete. (The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962). Budapest: Gondolat.
- Lendvai – Nyíri 1995: Lendvai, L. Ferenc – Nyíri, Kristóf: *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig* (Budapest: Kossuth 1974). 4. kiadás, új utószóval. Budapest: Áron – Kossuth.
- LUHMANN 1995. Luhmann, Niklas: Instead of a Preface to the English Edition: On the Concepts Subject and Action. In: Luhmann, Niklas: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.
- LUHMANN 1995a: Luhmann, Niklas: The paradox of observing systems. In: *Cultural Critique* No. 31, *The Politics of Systems and Environments*, Part II: 37–55, Autumn.
- LUHMANN 1995b: Luhmann, Niklas: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.
- LUHMANN 2009a: Luhmann, Niklas: *Interszubjektivitás és kommunikáció: a szociológiai elméletalkotás eltérő kiindulópontjai*. Fordította: Brunczel Balázs. *REPLIKA* 66: 65–91.

-
- LUHMANN 2009b: Luhmann, Niklas: *A megismerés: konstrukció*. Fordította: Éber Márk Áron. *REPLIKA* 66: 65–91.
- LUHMANN 2009c: Luhmann, Niklas: *Szociális Rendszerek*. Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András. Budapest: Gondolat.
- LYOTARD 1993: Lyotard, Jean-François A posztmodern állapot. In: *A posztmodern állapot, Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. SZÁZADVÉG: 7–146.
- KNODT 1995: Knodt, Eva M.: *The Postmodern Predicament*. In: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker, pp. IX–XXXVII. Stanford, CA: Stanford University Press.
- PILINSZKY 1974: Pilinszky, János: *Infernó*. In: *Végkifejlet*. Budapest: Alföld.
- PRIEST 1995. Priest, Graham: *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIEST 1998: Priest, Graham: What is so Bad about Contradictions? In: *The Journal of Philosophy* Vol. 95, No. 8: 410–426.
- PRIEST 2003: Priest, Graham: Where is Philosophy at the Start of the Twenty First century? In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 103: 85–99.
- PRIEST – BEAL – ARMOUR-GARB (szerk.) 2004. Priest, G. – Beal, J.C. – Armour-Garb, B.: *The Law of Non-Contradiction*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIEST 2006 [1987]: Priest, Graham: *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Martinus Nijhoff, 1987. Second edition, Oxford: Oxford University Press.
- RASCH 2000: Rasch, William: *Niklas Luhmann's Modernity The Paradoxes of Differentiation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- RAMSEY 1931: Ramsey, F. P.: *The Foundation of Mathematics, and Other Essays*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SPENCER BROWN 1994: Spencer-Brown, George: *Laws of Form*. New York: Cognizer Co.
- WITTGENSTEIN 2001 [1953]: Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*. Transl. G. E. M. Anscombe. London: Macmillan 1953. Oxford: Blackwell Publishing.
- WITTGENSTEIN 2004 [1922]: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. With an Introduction by Bertrand Russell. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. New York: Harcourt, Brace & Company 1922. *Tractatus, Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Atlantisz.