

NÉMEDI Dénes

## NIKLAS LUHMANN: SOZIALE SYSTEME GRUNDRISS EINER ALLGEMEINEN THEORIE\*

Ha már maga a 675 oldalas könyv is csak az általános elmélet fő vonalait nyújtja, mi lehet a róla írt ismertetés? A könyv „tartalmát” azért is nehéz lenne összefoglalni, mert nem deduktív logikájú: nem bizonyos általános alapelvekből indul ki, hogy aztán azokat részletesen kibontsa, hanem sorra bejárja a szociális rendszerek elmélete szempontjából lényeges témákat, s ha a sorrend nem is önkényes, nem is egyértelműen meghatározott. A fő kérdések így többször is visszatérnek. A bejárt útvonal néha érinti Luhmann korábbi kedvenc elméleti témáit (például a funkcionális differenciálódás, az evolúció), de egészében egy megváltozott érdeklődésről tanúskodik. Persze nem arról van szó, hogy az elméleti paradigma változott volna meg, de a paradigmán belül lehetséges kérdések között most máshogy oszlik meg a figyelme.

A sokféle forrásból (általános rendszerelmélet, szociológiai funkcionalizmus, fenomenológia) táplálkozó luhmanni elméletben már korábban is fontos helyet kapott az értelmi szerkezetek és a kommunikáció vizsgálata. A mostani kötet egyik legfontosabb előzménye, igazi empirikus bázisa az 1980-ban megjelent, ugyancsak tiszteletre méltó terjedelmű történeti tudásszociológia [Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1-2. k., Frankfurt a. M.], amely a társadalmi létezés értelmezését nyújtó alapvető kategóriák történeti alakulását vizsgálta. Nem előzmény nélküli és nem meglepő tehát, hogy a mostani elméleti „vázlat egyik legfontosabb alapkategóriája a *kommunikáció*: „Az elemi, a szociálist mint különös valóságot konstituáló folyamat a kommunikációs folyamat. (193. old.) A kommunikáció három szelekció egysége. Megkülönbözteti az információt, amely maga választás a lehetőségek repertoárjából, a közlést, a közlés mint a viselkedés választását, ahol is fontos az információ és a közlés közti állandó különbségtétel, és a megértést, amelynek megvalósulása viszont a címzett részéről feltételezi az információ és a közlés közti különbség megtételére való képességet. A kommunikáció tehát egység és egyben a különbségek megfigyelése, megértése, a különbségtétel elvárása a partnertől.

Minthogy a kommunikáció létrejöttében a megértés elengedhetetlen mozzanat, ezért a kommunikáció önmagára utaló, önreferenciális [selbstreferentiell] folyamat. Természetes, hogy a kommunikációk egymásra következésében mindig meg kell vizsgálni, vajon sor került-e az előző lépésben is megértésre. Ez azonban csak azért lehetséges, mert már magában az elemi kommunikációban is jelen volt ez az önmagára való visszautalás: a megértés a két előző szelekció különbségének és összetartozásának a felismerése. Ez az ún. alapvető önreferencia, amely elemibb szintű a kommunikációról való kommunikációnál. Az önmagára utaló egység ebben az esetben egy elem, egy ese-

\* Társadalmi rendszerek. Egy általános elmélet fővonalai. Frankfurt a. M. 1984.

meny, egy kommunikáció. (600. old.) Luhmann mindenképpen biztosítani akarja, hogy a szociális rendszer alapvető kategóriáit úgy vezethesse be, hogy ne legyen szüksége a szubjektum, az emberi cselekvő fogalmára. Az alapvető önreferencia éppen^azért döntő jelentőségű, mert a szubjektumnál, személynél, cselekvőnél „alacsonyabb szinten rögzíti az elméleti kiindulópontokat.

Csak hogy — legalábbis ez az olvasó benyomása — Luhmann-nak mégsem sikerült kellő élességgel elkülönítenie a magasabb szintű, a régi szubjektum-filozófia alapelemként működő reflexivitást és az elemibb szintű önreferenciát. A meghatározások átfolyanak egymásba. A 199. lapon ezt írja: „Itt mindenekelőtt az *alapvető önreferenciáról* van szó, azaz arról, hogy a folyamatnak olyan elemekből (eseményekből) kell állnia, amelyek ugyanazon folyamat más elemeivel való kapcsolatuk felhasználásával önmagukra vonatkoznak. A 600. oldalon a folyamatszerűség már csak a reflexivitás tartozéka: „Mindig reflexi vitásról kell beszélnünk akkor, ha a folyamat az az önmagával azonos egység [Selbst], amelyre a referencia hozzátartozó művelete utal.“ A definíciók összemósódása annak a vállalkozásnak a nehézségeire utal, amely ki akarja küszöbölni a cselekvő, azonosítható szubjektumot a társadalomelmélet alapfogalmai közül, de ugyanakkor a társadalmi rendszert mégsem kívánja egy természeti szükségszerűséggel működő mechanizmusként vagy organizmusként leírni. Luhmann úgy szeretné a kommunikációt és a benne működő önreferenciát elemezni, hogy a szubjektum feltételezése nélkül is megtalálja mindazt, amivel normális körülmények közt találkozunk: értelmet, önértelmezést stb.

Az elemi szociális folyamatok, a kommunikáció önreferenciális jellege összefügg a szociális rendszerek egészének autopoietikus voltával. Luhmann ezt a kategóriát a biológusoktól kölcsönözte, s arra utal vele, hogy ezek a rendszerek azokat az elemeket, amelyből állnak, önmaguk hozzák létre, önmaguk konstituálják (59., 86., 602. old.) Ezekben az önlétrehozó rendszerekben tehát reprodukció folyik: produkció a produkált révén, a produkált által. (233. old.) Belátható, hogy az ilyen rendszerekben csak az szerepelhet elemként, amely önreferenciával bír, s Luhmann szerint a legelemibb szinten ez az elem a kommunikáció, amely tehát itt az elméleti építményben azt a helyet foglalja el, amelyet másoknál a cselekvés, az interakció.

Az autopoietikus rendszerek — mondja Luhmann — zárt rendszerek, amennyiben önmaguk konstituálják magukat, vagyis elemeiket (nem zártak persze abban az értelemben, hogy környezetüktől függetlenül léteznének, hogy önmagukat teljes mértékben determinálhatnák). Az autopoiesis szempontjának előtérbe kerülése újdonság a luhmanni gondolatrendszerben, s bár néha nehezen szabadulhatunk attól a benyomástól, hogy inkább jól sikerült metaforáról, mint szigorú elméleti kategóriáról van szó, tagadhatatlanul befolyásolta az elméleti rendszer egészének fő érdeklődési irányait. Luhmann korábbi munkáiban a rendszer/környezet különbség és az ezt a különbséget fenntartó mechanizmusok álltak az előtérben. Most, bár a korábbi témák is jelen vannak, egyértelműen az előbbi értelemben zárt rendszereken belüli, mindenekelőtt a kommunikáció komplexebbé válásából származó folyamatok képezik a fő témát.

Rendkívül jellegzetes, ahogy Luhmann a megértés problémáját kibontja. Ahhoz, hogy a címzett megértse a közlést, a közlő oldalán fel kell tételnie az információ és a közlés elválasztására, megkülönböztetésére vonatkozó képességet (azaz az önreferenciát). Ezzel már rögtön adva van annak a lehetősége, hogy a címzettben felébredjen a gyanú: a közlő nem azt gondolja, amit „mond”. (Bár címettről, közlőről van szó, s a közlő „mond” valamit — ezek a szavak csak nyelvi konvenciók; Luhmann szerint

nem szabad feltételeznünk, hogy a legelemibb szinten is már két azonosítható szubjektum szerepelne, akik hangnyelvi kommunikációt folytatnak. A kommunikáció elemi szintjén nincs szó szubjektumokról és hangnyelvről.) A kommunikációban tehát nem a megértés és az egyetértés általános lehetősége, hanem az egyetemes gyanakvás csirája rejlik. (208. old.) Kommunikációs paradoxonnak nevezi ezt Luhmann, mert a gyanakvás, az egyetemes kételkedés éppen abból származik, ami a megértéshez elengedhetetlen: az információ és a közlés közti megkülönböztetés képességéből.

Külön utalás nélkül is félreismerhetetlen itt a vita a kommunikáció habermasi felfogásával. A Habermaséval ellentétes következtetés kényszerítő erővel adódik, ha elfogadjuk a kiindulást: ti., hogy a kommunikáció a szociális rendszer alapfolyamata, s a kommunikáció értelmezéséhez nincs szükségünk sem a nyelv, sem a cselekvés, cselekvő, interakció fogalmaira.

Minthogy a kommunikáció paradox eredményeket produkál, természetes módon adódik a kérdés, hogyan képesek megbirkózni a szociális rendszerek a kommunikáció által felszabadított és táplált univerzális gyanakvással. Luhmann a megoldást a kommunikációs teljesítményt, bizonyos egyszerűsítések révén fokozó közvetítő eszközökben, médiumokban kéri. Ezek az eszközök nem a gyanakvást küszöbölik ki — ez Luhmann szerint nyilvánvalóan lehetetlen; nem is vágna egybe általános elméleti törekvéseivel egy ilyen kiút keresése, hiszen ha lenne mód az egyetemes gyanakvás kiküszöbölésére, akkor az egyre bonyolultabb funkcionális differenciálódás mellett másképp is elképzelhető lenne a felmerülő rendszerproblémák megoldása. A kommunikációs paradoxon legyűrése, az egyetemes gyanakvás legalább időleges háttérbe szorítása azáltal lehetséges, hogy a specializált médiumok a kommunikáció vagy a kommunikációhoz kapcsolódó további szelekciók teljesítőképességét nagymértékben fokozzák. Ezen a ponton lép be a *nyelv*. Nyelvi kommunikáció esetén a közlési szándék ugyanis félreérthetetlen, vitathatatlan (míg például egy gesztus esetében könnyen merülhet fel kétség). A nyelv tehát aránytalanul élesen emeli ki a kommunikációs folyamatban a közlési szelekciót, megkönnyíti ezzel a címzett dolgát. (209. old.) Az információ és a közlés közti különbség megállapítása így szinte automatikussá válik, s ezzel függ össze az is, hogy a nyelvi kommunikáció képes a folyamatot messze az érzékelhető események határán túlra is kiterjeszteni. A nyelv mint eszköz, médium tehát kétségtelesen felfokozza a megértés lehetőségét, növeli annak esélyét, hogy a közlő és a címzett szelekciói (információ és közlés különbségének a megállapítása) egybeesnek, de a nyelv nem képes a gyanakvást kiküszöbölni.

Ugyanígy nem képesek erre a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok. (222. old.) Ezek a kommunikációs szelekció és a motiváció közti szakadékot hidalják át. Feltéve ugyanis, hogy a szükségszerű gyanakvás ellenére sikerült a megértés, még mindig nem lehetünk biztosak abban, hogy a címzett a kommunikációt viselkedése premisszájaként fogja elfogadni — azaz annak megfelelően fog viselkedni. Bizonyos médiumok azonban képesek ezt a bizonytalansági forrást kiküszöbölni vagy legalábbis hatását minimálisra csökkenteni, igaz, a kommunikáció tartalmának bizonyos standardizálása, redukálása révén. Ilyen eszközként működik a pénz, amely csak nagyon kevés közlési lehetőséget enged meg, de garantálja, hogy a közlést a címzettek viselkedésükben figyelembe veszik. Ugyanígy működik a tudományos rendszerben az igazság is — pontosabban a közlésekhez csatolt és a közlő presztízsétől függő igaznak tartás. Luhmann még több ilyen médiumot ismer: például a szeretet, a hatalom, bizonyos vonatkozásban a vallásos hit stb. Úgy tűnik, Luhmann ezeket a médiumokat tartja a

kommunikáció pillanatnyi teljesítmény-csúcstartóinak. Bonyolult rendszerek csak azért lehetségesek, mert ezek az igen gyors eszközök rendelkezésre állnak; sem szükség, sem lehetőség nincs arra, hogy a társadalmi rend alapját egy kommunikatív elért egyetértés, valamiféle megegyezés vagy szerződés képezze.

Luhmann általános következtetései élesen eltérnek tehát azoktól a megállapításoktól, amelyekhez a szimbolikus interakcionista vagy fenomenológiai szociológia vagy Habermas dialektikus szociológiája eljutott. Az előbbi a társadalmat a benne résztvevő cselekvők értelmi konstrukciójának, az alkudozási és tárgyalási folyamatok során előállított termékének tartja, az utóbbi a kommunikációban rejlő és megvalósíthatatlan lehetőségeket emeli ki. Közös mindegyikben, hogy valamiképpen a cselekvésből indulnak ki vagy a cselekvést alapkategóriának tartják. Luhmann a cselekvést következetesen levezetett kategóriaként kezeli. Többször is kijelenti, hogy a kommunikáció maga nem cselekvés. Világos, hogy ha a kommunikációt cselekvésként fognánk fel, felmerülne az a lehetőség, hogy sikerét az interakciós kontextus alakulásán ellenőrizzük, ezzel pedig veszendőbe menne az az erőfeszítés, amely a szociológiát a cselekvőre mint kiindulóponttra való támaszkodás nélkül építi fel. Luhmann szembe elótt ott van Parsons példája, aki szinte élete végéig küszködött azzal, hogy összeegyeztesse a monadikus, végső egységként felfogott cselekvőkből kiinduló cselekvéseméletét és funkcionális rendszerelméletét: sikertelenül.

Luhmann szerint „a társadalmi rendszerek mindenekelőtt kommunikációs rendszerek, azonban a kommunikáció szelektív szintéziseibe beépítik 'a' kommunikációnak mint cselekvésnek az értelmezését, és így magukat cselekvésrendszerekként írják le“ A cselekvés tehát a kommunikációból értelmezhető és származtatható. A „kommunikáció szelektív szintézisei“ kifejezés arra utal, hogy a kommunikációs folyamat sokféleképpen tagolható. Cselekvés akkor jön létre, ha a szelekció a közlésre irányul. Ezzel ugyanis a szimmetrikus kommunikációs viszony aszimmetrikussá válik, széthasad arra, aki cselekszik (közöl), és arra, aki a cselekvést (közlést) fogadja. Itt tehát a kommunikációs viszony egyes elemeit „valakiknek“, azaz bizonyos rendszereknek (személyeknek, szervezeteknek) tulajdonítják. (227-228. old.) A kommunikáció a tulajdonítás, beszámítás révén hasad szét tehát cselekvésekre, itt kezdenek megjelenni különálló szereplők, „motívumokkal“ és „szándékokkal“. A kommunikációs folyamat — mondja Luhmann -, mint olyan, nem is figyelhető meg, csak mint cselekvési folyamat (tehát csakis a megfigyelhető következményekből vagyunk képesek következtetni a végbement kommunikációra, amely olyan, a külső megfigyelés számára hozzáférhetetlen mozzanatokot tartalmaz, mint a világ szelektív észlelése, az információ vagy a megértés). (226. old.) E ponton joggal merülhet fel egy metodológiai természetű ellenvetés: ha egyszer a kommunikáció mint olyan nem férhető hozzá, hogyan lehetséges a szociális rendszerek olyan elmélete, amely a kommunikációt veszi kiindulópontnak? Ezt a kérdést teljesen jogossá teszi az, hogy Luhmann az elmélet önimplikációjáról beszél, azaz úgy véli, hogy a szociális rendszerek elmélete önmagát is a saját tárgyába számítja. Az elméletnek tehát nincs különleges, a szociális világon kívüli státusa. Luhmann azonban ezeknek a metodológiai-episztemológiai paradoxonoknak és problémáknak kevés figyelmet szentel.

Luhmann cselekvésfogalma a józan ész nézőpontjából képtelenségnek tűnik — ez azonban nem tekinthető ellenvetésnek. Valójában kommunikáció és cselekvés viszonyának ilyen felfogása mellett sok minden szóí. Először is, a kommunikáció nem feltétlenül nyelvi jellegű. Márpedig kétségtelen, hogy a nem nyelvi viselkedés egyes ele-

mei egyaránt értelmezhetők kommunikációként és cselekvésként (egy testmozdulat egyaránt lehet egy információ közlése és például egy menekülési cselekvés részese). Meghökkenítő, de legitím a mindennapi értelmezési séma megfordítása, és a kommunikáció alapvetőbbnek tekintése. Azt is be kell látnunk, hogy a cselekvések nem könnyen azonosítható, szinte megfogható egységek. Teljesen igaz, csak a leírás alapján dönthető el, hogy mi alkot egy egyedi, elkülöníthető cselekvést, vagyis a leírás konstituálja a cselekvést. (228. old.) Ugyanaz a viselkedés a leírástól függően többféle cselekvés is lehet: „megnyomtam a szerszám kapcsológombját“, „lyukat fúrtam a falba a tiplinek“, „nekikeztem a könyvespolc felszerelésének“. Ha pedig a cselekvést a leírás konstituálja, kézenfekvő ezt a leírást a kommunikáció aszimmetrizálására visszavezetni.

Természetesen Luhmann cselekvés-felfogásában is lehet ellentmondásokat találni. Egy helyen arról beszél, hogy a cselekvés két vonatkozásban konstituálódik szociálisan. Egyrészt mint közlési cselekvés — ez a fenti értelemben vett tulajdonképpeni cselekvés-konstitúció. Másfelől mint a kommunikáció témája. (227. old.) A kommunikáció témáját képezhetik olyan cselekvések, amelyek a fenti értelemben vett tulajdonítás [Zurechnung] termékei, de vannak olyan cselekvések is, amelyek nem kommunikatívok, amelyek felől a kommunikáció csak informálódik. A dolog nem teljesen világos, de úgy tűnik, mintha Luhmann hirtelen megengedné, hogy legyenek olyan cselekvések is, amelyek nem vezethetők le a kommunikációból. Ilyennek tarthatjuk például a munka jellegű cselekvéseket, amelyekről Luhmann gyakorlatilag nem beszél, azaz az olyan tevékenységeket, amelyek során az ember természeti tárgyakat formál át. Jól tudom, hogy a munka fenti rövid meghatározása maga nagyon problematikus, s a nehézség éppen ott mutatkozik meg, ha ezt a munkafogalmat egy interaktív, kommunikatív cselekvésfogalommal akarjuk összeegyeztetni. Lukács ismeretes módon ebből a munkafogalomból próbálta levezetni az interakció és kommunikáció jelenségeit is — úgy tűnik, sikertelenül. Habermas a két kategória — munka és interakció — egyenértékű egymás mellé állításával kísérletezik. Luhmann azt az utat választja, amelyen Parsons és lényegében Mead is járt: egyikük sem vesz tudomást a munka jellegű cselekvésekről. Ez elmélettechnikailag konzekvensebb és elegánsabb megoldás, és a kritikát nehéz helyzetbe hozza, ti. megfosztja az immanens bírálat lehetőségétől. A kritika számára csak az a vizsgálat, ha a vizsgált elméletben mintegy akaratlanul feltűnnek az elhallgatott problémakör jelzései.

Mindeddig a szó szoros értelmében szerteágazó luhmanni elméletből csak egy, bár központi témát érintettem. Az egészet ismertetni lehetetlen, de legalábbis illendő a fő körvonalakat jelezni. Luhmann egy interdiszciplináris rendszerelméleti kutatás részeként fogja fel művét. Felfogása szerint négy rendszertípust lehet elkülöníteni: a gépek, az organizmusok, a pszichikus rendszerek és a szociális rendszerek. A szociális rendszerek belül ismét megkülönbözteti a rendszerek három típusát: az interakciókat, a szervezeteket és a társadalmakat — mint a legátfogóbb szociális rendszereket —, ezek azonban nem hierarchikusan egymás fölé szervezett rendszerek, azaz a társadalmaknak nem alrendszerei az interakciók és szervezetek. (16. old.) A szociális és pszichikus rendszerek sok közös vonással bírnak: mindkettő értelmi rendszer, mindkettő autopoietikus. A könyvben ennek megfelelően sok olyan témáról is szó esik, amely egyaránt jellemzi a szociális és pszichikus rendszereket — így mindenekelőtt az értelem [Sinn] kérdéséről. Elemez olyan általános társadalomelméleti kérdéseket, mint a struktúra és idő, az ellentmondás és konfliktus. Az ismertetés befejezéséppen egy olyan témát

választanék ki, amely terjedelmileg ugyan nem nagy helyet foglal el, de az egész vállalkozás megítélése szempontjából kulcsjelentőségű: ez pedig a racionalitás kérdése.

Luhmann röviden érintett törekvésében, hogy a hagyományos szubjektum-fogalmat kikapcsolja a szociális rendszerek elméletéből, kikerüli azt is, hogy a racionalitás fogalmát cselekvéseméleti úton vezesse be, például a döntési folyamatok elemzésével. Az önreferenciális, önmagukra utaló rendszerek elemzéséhez fordul, s megállapítja, hogy az önreferencia nem feltétlenül racionális (és, mint láttuk, nem is feltétlenül nyelvi). Egyáltalán, milyen alapon mondhatjuk valamire azt, hogy racionális? Mit jelent az, hogy racionális? Luhmann rövid eszmetörténeti áttekintés alapján úgy fogalmaz, hogy a racionalitás fogalmának fel kell tételeznie önmagát, azaz önmagának is racionális úton kiképződöttnek kell lennie. (640. old.) Ez a formálisnak látszó meghatározás valójában tartalmi, hiszen azt a belátást fejezi ki, hogy az ésszerűség fogalmát csak ésszerű úton alkothatjuk meg, ennél fogva az ésszerűség konstatálása egyszerre irányul arra a tárgyra (például egy cselekvőre), amelynek racionális vagy irracionális voltát elemezzük, és arra a folyamatra, amelynek során ezt a megállapítást megtesszük. Ha egy cselekvést ésszerűnek minősítünk, egyben azt az igényt is bejelentjük, hogy magunk is képesek vagyunk ésszerű gondolkodásra (míg például egy cselekvés agresszívnek minősítése esetén korántsem szükségképpen ez a helyzet, azaz nekünk magunknak nem kell agresszívnek lennünk).

A szociális rendszerek, egyáltalán az önmagukra utaló rendszerek esetében a racionalitás kérdése legradikálisabban akkor kerül szóba, ha a rendszer önmagára mint rendszer/környezet különbségre utal (lévén ez a lehető legteljesebb, a tárgyat kimerítő leírás). Ahhoz azonban, hogy ez az önreferencia racionális legyen, a különbség fogalmának magának megint csak önmagára kell irányulnia, azaz az önreferenciának magában reflektálnia kell a rendszer/környezet különbség egységét. (640. old.) Az itt alkalmazott racionalitás-fogalom helytálló, mert maga is racionális úton, azaz a lehető legteljesebb önreferencia útján jött létre.

Ez a kissé nehézkes és — mint Luhmann megjegyzi — „dialektikus eszme-futtatás talán világosabb lesz, ha a konkrét példához fordulunk. Egy olyan társadalom nem lehetne racionális, amely képtelen lenne a saját maga által kiváltott környezeti problémákat megfelelően leképezni és kontrollálni. Erre mindegyik funkcionális alrendszer csak korlátozott mértékben képes. Az egyes alrendszerek által kiváltott környezeti problémák rendszeresen a többi alrendszert terhelik meg: a gazdaság által produkált hatásokkal az egészségügynek, a szociálpolitikának stb. kell megbirkóznia. A rendszer akkor lehetne racionális, ha lenne egy alrendszer, amely képes a környezeti kölcsönös függőségek értékelésére, azaz amely nemcsak a rendszer/környezet különbséget érzékelné, hanem magának a rendszer/környezet különbségnek az egységét is — vagyis a rendszer teljes ráutaltságát a környezetre. Ha lenne egy ilyen alrendszer, ez garantálná az ésszerűséget, hiszen így a rendszer/környezet különbség által keltett problémák azok tökéletes átlátása révén és útján megoldhatók lennének. Egy ilyen alrendszer azonban nem létezhet — mondja Luhmann —, mert ez azt jelentené, hogy a társadalom önmagán belül egy funkcionális alrendszer képében még egyszer előfordul, ami lehetetlen, mert az alrendszerekre való differenciálódás épp azt jelenti, hogy egy alrendszer sem jelentheti a társadalmat mint egészet. A racionalitás így, a környezeti terhelés nyomozó volta ellenére, elérhetetlen. (645. old.) Luhmann szerint a társadalmak túlélése nem is követeli meg a racionalitást, az evolúciós mechanizmusok gondoskodnak róla. Márpedig az evolúció — tehetjük hozzá — irracionális, mert úgy oldja meg a rendszerproblémákat,

hogy a rendszer/környezet különbségére nem reflektál (a variáció és az abból való szelekció, azaz lényegében a próba—szerencse elv alapján jár el).

Nyilvánvaló, hogy a rendszer racionalitása kapcsán egy rettentően túlfeszített racionalitás-fogalommal volt dolgunk, s ennek nem lehetett más a sorsa, mint a bukás. Ám ha az említett példát tovább elemezzük, észre kell vennünk, hogy ama nagy igényű alrendszer, amely racionálisan érzékelné az egész rendszer/környezet különbséget és a különbség egységét, nem lenné más, mint maga a végig kifejtett luhmanni rendszerelmélet. Luhmann több helyen leszögezi, hogy a tudomány, s így a szociológia, nem a rendszeren kívüli megfigyelő álláspontján van, hanem maga is részét képezi az általa vizsgált területnek. (650. old.) A szociális rendszerek elmélete teljességében a rendszer/környezet különbségek átfogó értelmezését jelenti, s így éppen a rendszert önmagán belül megismétlő funkcionális alrendszer szerepét igényli. Luhmann maga is érzékeli, hogy itt az elemzés logikájából származik az eltúlzott igény. „A racionalitás-fogalom csak egy rendszer önreflexiójának legigényesebb perspektíváját fogalmazza meg. . . . Csak az önreferenciális rendszerek logikájának zárópontját jelenti.“ (645—646. old.) Arról lenne tehát szó, hogy az elmélet olyan várakozásokat teremt, amelyek kielégíthetetlenek. Ugyanakkor a túlhajtott racionalitás-fogalomra szükség van, más-képp például azt sem lehetne megállapítani, hogy az evolúció — nem racionális úton — megoldja a rendszerproblémákat (e megoldásnak ugyanis az a feltétele, hogy átlássuk mindazokat a problémákat, amelyek a teljes rendszer/környezet viszonyban keletkeznek, ez viszont definíciószerűen a megvalósult racionális reflexiót jelentené).

Igazi apória ez, s nem Luhmann az első, akit ez a sors eléri. A gyökerei a felfogás alapelemeiig nyúlnak vissza. Láttuk, ki akarta kapcsolni a „szubjektumot“, a beszéd-, cselekvő- és gondolkodóképes alanyt a rendszer alapkategóriái közül. Értelem, kommunikáció, cselekvés — mind meghatározhatók és elemezhetők e rejtélyes, szuverén lényre való utalás nélkül — mondja. Megoldható így a szociológia és a pszichológia évszázada tartó viaskodása. A cselekvő, a szubjektum kikapcsolásával viszont csak maguk a szociális rendszerek lehetnek a reflexió hordozói, ahogy ezt az önreferencia fogalmával kapcsolatban kifejtette — s innen már egyenes út vezetett a túlfeszített és ezért kudarcra ítélt racionalitás-fogalomig. Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Luhmann maga is megnyugvással állapítja meg az átfogó rendszer-racionalitás lehetetlenségét, hiszen ezzel — véli — az általa oly gyakran bírált átfogó társadalomkritika is lehetlenné vált. Azt viszont már nem érzékeli, hogy valamiképpen a társadalomelmélet sorsa is kötve van a racionalitás-problémához, s a racionális társadalomkritika kидobott ballasztja a rendszerelméletet is magával ránt(hat)ja.

Vissza tehát a klasszikus filozófia szubjektum-fogalmához? Erre aligha van lehetőség, s az utat nemcsak és nem is elsősorban Luhmann ellenvetései torlaszolják el. Az ismertető dolga könnyű, mert választott műfaja nem kívánja meg, hogy megoldást is kínáljon. Azt azonban nem tagadhatja le, hogy a siker nagyobb lehetőségét sejtí egy olyan elméletben, amely az interaktív kapcsolatban álló, kommunikáló cselekvők képességeiből és teljesítményeiből indul ki, s ebből bont ki egy olyan racionalitás-fogalmat, amely nem követeli meg, hogy vagy az egész világ racionalitását (racionalizálhatóságát) kívánjuk — vagy semmit.