

Éber Márk Áron

## Egy aszkéta a szerelemről

Niklas Luhmann szerelemtörténetéről  
és az életmű keletkezésének körülményéről

### Üzenet egy törhetetlen palackban

Niklas Luhmann igen terjedelmes – csaknem hetven kötetet felölelő – életművéből az első könyv, ami majdnem teljes egészében magyar nyelven is megjelent, a *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität* (1982) című műve volt; magyarul *Szerelem – szenvedély: Az intimitás kódolásáról* címmel jelent meg (1997a [1982]). Nehéz volna központi jelentőségű műnek tekinteni, bizonyára magyar kiadóját sem ez a szempont vezérelte, amikor a megjelentetés mellett döntött. Aki kézbevételekor a szerelemről, a szenvedélyről akart megtudni valamit, csalódnia kellett: a könyv nem szolgál praktikus tanácsokkal, sem romantikus, sem pajzán történetekkel nem szórakoztat. Aki Luhmann-nal vagy a rendszerelmélettel kívánt megismerkedni a szerelem *társadalomtörténeti* feldolgozásán keresztül, annak sem igen válthatna be a reményeit. (Mi mondandója lehetne egyáltalán a rendszerelméletnek a „szerelemről”? Pláne a „szendélyről”?)

A palack, s főként a luhmanni üzenet így elkallódott a magyar könyvpiac tengerében. Aki kifogta, az sem igen törhette fel, a palackot jószérivel nyithatatlan és törhetetlen anyagból készítették. Eredetiben sem könnyű olvasmány, a magyar kiadás azonban túlszajra: kis híján érthetetlen. Mi ennek az oka? Luhmann az eredeti szövegben sem tárgyalta részletesen a történeti elemzések háttéréül szolgáló elméleti és metodológiai megfontolásait, a magyar kiadás azonban nagyrészt a speciális luhmanni nyelvezetnek még e töredékes fejtegetéseitől is megfosztotta az olvasót. A hátlapon olvasható informatív, de szükségképpen rövid könyvajánlótól eltekintve nemhogy az értelmezést szolgáló bevezető tanulmányt vagy utószót nem kapott az olvasó, de még Luhmann-nak az alapkérdéseket elegánsan tisztázó előszava sem jelent meg a magyar kiadásban. Az igazán meglepő – és csaknem páratlan – megoldás mégis az, hogy a könyv első három, javarészt az elméleti kontextust vázoló fejezetét a magyar kiadás „fordítói összefoglalás”-ban közölte (Luhmann 1997a [1982]: 7–16). A fordí-

tó nem lehetett könnyű helyzetben: mit „foglaljon össze”? Mit hagyjon ki? Miért kell egyáltalán a 66 híres magyar regény mintájára rövidítve közölni az első három fejezetet, ha a következő tizenhárom teljes egészében fordítható?

Az alábbi tanulmányban egy „olvasási segédlet”, ha tetszik „használati utasítást” szeretnék adni a könyv jobb megértéséhez. Előbb a szerzőt mutatom be röviden, majd a szerelem-történet megírását és értelmezését lehetővé tevő elméleti keretet vázolom fel. Az írás második felében Luhmann kutatói-elméletírói munkamódszerét rekonstruálom, melynek feltárása meglepő újdonságokat tartogathat: talán a luhmanni elmélet felépítését és fogalmainak kapcsolódását is új megvilágításba helyezi.

### Röviden a szerzőről

Niklas Luhmann (1927–1998) német rendszerelméleti gondolkodó egyike azon kevés társadalomelmélet-alkotóknak, akik nem mondtak le a Talcott Parsonsra jellemző *grand theory* ambíciójáról. Gondolkodását nem kötötték diszciplináris határok: filozófusnak, szociológusnak, történésznek egyaránt tekinthető. Leginkább a „rendszerelméleti teoretikus” fogalma illik rá, hiszen ez az, ami alapvetően megkülönbözteti nagy formátumú kortársaitól: Jürgen Habermastól, Pierre Bourdieu-tól, Michael Foucault-tól vagy éppen Anthony Giddentől. Ugyanakkor a funkcionalista rendszerelméleti irányzat köti egykori tanárához, Parsonshoz is, akinek kiindulópontjait felülvizsgálva kezdett saját elméletének építéséhez.

Pályájának első felében, a hatvanas évektől kezdve főleg jogról, szervezetszociológiai kérdésekről, a rendszerek működésének racionalizálásáról írt, majd fokozatosan mindenevő lett: a politikaelmélettől az etikai problémákig, a családtól a művészetig, a vallástól az ismeretelméletig, az ökológiai problémáktól a bizalmon és a hatalmon át a gazdaság működésének átfogó leírásáig sok mindenre vállalkozott. Közben könyvsorozatot indított *Soziologische Aufklärung* („Szociológiai felvilágosodás/felvilágosítás”) címmel – ezzel hat kötetig jutott –, s nekifogott, hogy tíz év alatt kidolgozza a társadalom általa tételezett funkcionális alrendszerének (egyebek mellett a gazdaságnak, a tudománynak, a politikának, a jognak, a művészetnek, a vallásnak, a nevelésnek, a tömegmédiának) az átfogó elméleteit, aközben *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* („Társadalmi struktúra és szemantika: Tanulmányok a modern társadalom tudásszociológiájához”) címmel négy kötete is napvilágot látott (Luhmann 1980, 1981, 1989, 1995). A szóban forgó *Liebe als Passion* (*Szerelem – szenvedély*) is ezen történeti tudásszociológiai tanulmányok sorába illeszkedik, ezek metodológiai alapvetése alapján készült (Luhmann 1982: 9).

### A szerelem, mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médium

Luhmann történeti munkáinak sajátossága, hogy a jellemzően rendkívül széles körből merített történeti anyagot rendszerelméletének absztrakt és ezért meglehetősen „rideg” fogalmi eszköztárával rendezi és dolgozza fel. Mint írja, „csak nagyon absztrakt és nagyon komplex elmélet képes a történeti anyagot szóra bírni. A konkrétumokhoz vezető út feltételezi az absztrakción keresztül vezető kerülőutat” (Luhmann 1982: 10). Luhmann e könyvben

alapvetően két ilyen absztrakt és komplex elméleti keretet használ (vö. Luhmann 1982: 9). Az *egyik* – inkább parsonsi eredetű – elméleti kontextusban a szerelem, illetve a szeretet (*Liebe*) egyike azon „szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumoknak”, amelyek között megtaláljuk még az igazságot, a hatalmat/jogot és a tulajdont/pénzt. (A *másik*, inkább tudásszociológiai jellegű elméleti keret a társadalmi struktúra és a szemantikai apparátus koevolúciója, melynek ismertetésére később térünk vissza.) A könyv témája szűkebb meghatározásban tehát „egy szimbolikusan általánosított kommunikációs médium létrejötte, amely azzal a speciális feladattal bír, hogy az individualitás kommunikatív kezelését lehetővé tegye, ápolja és elősegítse” (Luhmann 1982: 10). De hogyan értendő itt a „kommunikációs médium” kifejezése? És miért mondjuk „szimbolikusan általánosítotttnak”?

A luhmanni elméletépítés egyik sajátossága, hogy a társadalmiság minden mozzanatát eredendően valószínűtlennek tekinti. A szocialitás szerveződése, a struktúrák kialakulása Luhmann szerint alapvetően előreláthatatlan, valószínűtlen és ezért kontingens (azaz: más-ként is lehetséges). Ez a problémafelvetés hasonlít a parsonsi alapkérdéshez, amely a társadalmi rend feltételeit firtatja: hogyan lehetséges társadalmi rend? Ezzel a kérdésfeltevéssel azonban Parsons következetesen a stabilitás értelmében vett társadalmi *rend* vizsgálatára állította be megismerési apparátusát, aminek aztán – kritikusi szerint – egy konszenzusorientált, a fennálló társadalmi rend változatlanóságát szem előtt tartó (és azt kimondva-kimondatlanul igenlő) konzervatív harmóniaelmélet lett az eredménye.<sup>1</sup> Luhmann ezt a teoretikus alapbeállítódást tanulságos zsákutcának látta (vö. Luhmann 2006 [2002]: 39), s ezt elkerülni igyekezve egy másik alapkérdést állított a parsonsi helyébe: hogyan lehetséges a szocialitás? Mi a társadalmiság létrejöttének és kiépülésének lehetőségfeltétele?

Mindez összefügg a luhmanni elmélet egy másik alapvetésével is, miszerint a szocialitás alapeleme nem az ember vagy annak a szociológiában bevett elméletépítés-technikai felbontásai (a szubjektum, a szerep, a cselekvő, a cselekvés vagy – mint Parsonsnál – az egy-ségnyi cselekvés [*unit act*]), hanem egy talán ennél is absztraktabb fogalom: a kommunikáció (vö. Pokol 2004: 71–73). A luhmanni kérdésfeltevés ennek értelmében így hangzik: hogyan lehetséges, hogy kommunikáció kommunikációhoz kapcsolódik? Mi a kommunikáció kommunikációhoz kapcsolódásának lehetőségfeltétele?<sup>2</sup> Mik azok a mechanizmusok, amelyek ezeket az eredendően valószínűtlen kommunikációs kapcsolódásokat „lehetővé teszik, ápolják és elősegítik”? Nos, ezen valószínűsítő mechanizmusok, közvetítő apparátusok egyike a „kommunikációs médium”, amely „szimbolikusan általánosított” jelzőjét – mint Luhmann megjegyzi, „nem minden vonatkozásban szerencsés” módon – Parsonstól örökölte (Luhmann 1997b: 318, lásd még Luhmann 2006 [2002]: 37–38).

---

1 Hogy ez a vád Parsonsszal szemben mennyiben helytálló, ill. mennyiben alapul félreértésen, most másodlagos kérdés. A Parsons-tanítvány Jeffrey C. Alexander szerint jórészt egy elméleti „szalmabáb” ellen folytatott küzdelemlről (értsd: árnyékbokrásról) van szó (vö. Alexander 1996 [1987]: 108–345), Luhmann viszont már inkább hajlik arra, hogy elfogadja a Parsonsszal szembeni kritikák némelyikének létjogosultságát (vö. Luhmann 2006 [2002]: 18–19). Abban mindketten egyetértenek, hogy a kritikusok igazán sohasem mélyedtek el Parsons elméletének vizsgálatában.

2 Hozzá kell tennünk, hogy ebben a vonatkozásban a luhmanni életműben megfigyelhető egy szemléleti váltás: a hatvanas-hetvenes években Luhmann is a cselekvést tekinti a szocialitás alapelemének, s csak a nyolcvanas évek elején határozza el magát a kommunikáció elsőlegessége mellett. Ez magyarázza, hogy a szóban forgó (1982-ben megjelenő) könyv előszavában még arról ír, hogy a társadalom önreprodukciónak „a cselekvés cselekvéshez kapcsolódása” jelenti (Luhmann 1982: 9, lásd még: Luhmann 1980: 22–24). E szemléleti váltásra később még visszatérünk.

Luhmann megkülönböztette egymástól a *terjesztőmédiúmokat* (egyebek mellett a nyelvet, az írást, a könyvnyomtatást és az elektronikus médiúmokat, mint például a telefont), valamint a *sikermédiúmokat*, amelyek szimbolikusan általánosítottak (Luhmann 1997b: 202–205). A terjesztőmédiúmok funkciója a kommunikáció kapcsolódóképességének kiterjesztése: ezek teszik lehetővé, hogy a kommunikáció a közlés szituációjának *itt és most*-ján kívül, tágabban is megértésre találhasson. Történeti elemzéseiben nagy jelentőséget tulajdonít e terjesztőmédiúmok megjelenésének, hiszen az olyan „technikai forradalmak”, mint egyebek mellett az írás, vagy később a könyvnyomtatás „feltalálása” és széles körű elterjedése, nagyban kiterjesztették a kommunikáció hatókörét; mind az idődimenzióban (az írás hosszú évekig, a közlés megfogalmazójának halála után is megértésre található, ezáltal a kommunikáció évszázadokon is „átívelhet”), mind a szociális dimenzióban (a könyvnyomtatás szélesebb embercsoport számára tesz hozzáférhetővé kommunikációs tartalmakat).

A terjesztőmédiúmokkal szemben a sikermédiúmok funkciója sokkal inkább az, hogy a kommunikált értelemtartalmat a fogadó fél a megértésen túl el is fogadja, azaz úgy alakítsa további cselekvéseit, átéléseit, illetve kommunikációját, ahogyan azt elvárják tőle. Vagy másképpen (Luhmann sajátos megfogalmazásában): hogy a megértett értelemtartalmat további átélése és cselekvése premisszájává tegye (vö. Luhmann 1987: 94–128). Sikermédiúmokra akkor van szükség, amikor a kommunikációban foglaltak elfogadása és megfogadása különösen valószínűtlen, amikor tehát annak elutasítása nagyon is valószínű. „Szimbolikusan általánosított médiúmok a valószínű nemeket csodálatos módon valószínű igenekké alakítják át – például azzal, hogy lehetővé teszik, hogy az általunk vágyott javakért és szolgáltatásokért cserébe fizetséget ajánljunk fel” (Luhmann 1997b: 320).

Az eredendően Parsonsnál megjelenő médiúmkonceptiót Habermas is recipiálta, amikor az életvilág „szociális integrációjával” szemben a rendszer „rendszerintegrációjának” magyarázatára volt szüksége (Habermas 1981: 179, vö. Lockwood 2000 [1956]). Habermasnál a gazdasági-termelési rendszerszféra integrációját a pénz médiúma biztosítja, a politikai-igazgatási szféráét pedig a hatalom. E médiúmok Luhmann-nál is jelen vannak, ugyanakkor tágabb összefüggésben értelmezendők. Felfogása szerint számos kommunikáció eredendő valószínűtlensége ellenére azért ér el „sikert”, vagyis a megértésen túl az egyének azért fogadják el, mert mások fizetnek ezért (pénz), mert az állami monopóliummal, a legitim fizikai erőszak alkalmazása által fenyegetve vagy kényszerítve érzik magukat (hatalom), mert a közlést igaznak fogadják el (igazság), vagy mert azt a szerelem, illetve szeretet megnyilvánulásaként észlelik (*Liebe*). Luhmann-nál tehát e sikermédiúmok olyan rendszernek tekintett társas összefüggések kohéziójának magyarázatául is szolgálnak, amilyenek Habermasnál egyébként az életvilág szférájába sorolódnának. Ez különösképpen a *szerelem* médiúmára igaz.

Luhmann felfogása szerint tehát a szerelem nem, vagy nem elsősorban értelemként értelmeződik, hanem egy olyan „szimbolikus kódként”, amely útmutatást ad a valószínűtlen kommunikáció valószínűvé és sikeressé tételéhez (vö. Luhmann 1982: 9). A szerelem mint szimbolikus vagy másképpen kommunikációs kód „kulturális előírásokat” rögzít, amelyek meghatározzák, hogy „mi értendő ezen [ti. a szerelmen], hogyan kezdődik el, mi várható el tőle, mi nyerhető belőle” (Luhmann 2000b: 135). Vagyis „ebben az értelemben a szerelem-médiúm maga nem egy érzés, hanem egy kommunikációs kód, melynek szabályai szerint az érzelmeiket kifejezik, felkeltik, színlelik, másoknak tulajdonítják, tagadják” (Luhmann 1982: 23). E kód „nélkül a legtöbben, La Rochefoucauld szerint, sosem jutnának ilyen érzésekhez” (Luhmann 1982: 9). A könyv is azért kapta *Az intimitás kódolásáról* alcímet, mert ben-

ne ezeknek a kódoknak és szabályoknak, illetve e „kódolás” mikéntjének történeti kialakulásáról és változásairól van szó.

Összegezve az első, inkább a parsonsi hagyományban gyökerező elméleti összefüggést, Luhmann így fogalmaz: „Általánosságban a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok esetében olyan szemantikai apparátusról van szó, amely lehetővé teszi, hogy az önmagában valószínűtlen kommunikáció sikert érjen el. A »siker elérése« itt a kommunikáció elfogadására való készség felerősítését jelenti: azt, hogy meg merjék kísérteni a kommunikációt, és ne maradjon el, mint eleve reménytelen” (Luhmann 1982: 21). De mit jelent ebben az összefüggésben a „szemantikai apparátus”? Ezzel máris elérkeztünk a könyv elemzéseinek alapjául szolgáló másik elméleti kerethez, amely Luhmann-nál alapvetően a tudásszociológiai tradíció folytatásaként értelmezhető.

### Szerelem, mint szemantika

A „szemantika” fogalmát Luhmann a fogalomtörténet-író Reinhart Kosellecktől kölcsönzi (Luhmann 1980a: 19; vö. Koselleck 2003 [1979]: 241–298).<sup>3</sup> A szemantika „az alkalmazásra készen tartott értelemfeldolgozó szabályok készletét [...], egy nagymértékben általánosított, a situációtól viszonylag függetlenül rendelkezésre álló értelmet” jelenti (Luhmann 1980a: 19). Későbbi megfogalmazásaiban a szemantikai apparátust Luhmann már rendre a társadalom *önleírásaként*, vagyis a róla folytatott kommunikáció révén önmagát megfigyelő társadalom (önmagára vonatkozó) tudásaként fogja fel (vö. eredetileg 1992/93-ban tartott előadás-sorozatával: Luhmann 2005: 19–21, lásd még Luhmann 1997b: 866–893). Noha ebből a megfogalmazásból adódhatna az is, hogy ezt a társadalom „öntudatának” tekintsük, ezt szubjektumelméleti implikációi miatt Luhmann határozottan elutasítja (Luhmann 2005: 286–289, lásd még Luhmann 1997b: 868–879). Ha az értelmezést segítő metaforákat kellene keresnünk, talán a „térkép”, illetve az „iránytű” lennének a legmegfelelőbbek. A szemantikai apparátus a társadalom makronézópontjából térkép, az egyén mikronézópontjából iránytű, amely természetesen ki van téve a történeti változásnak (a térképek egy idő után „elavulnak”, az iránytűk „elállítódnak”, és így félretájékoztatnak). Luhmann szerelemtörténete más megfogalmazásban e tájolók és hatásaik (útmutatásaik, tájékoztatási és tájékozódási zavarai) történeti alakulását követi nyomon.

Újabb kérdésként merülhet fel, hogy hogyan, és főképp mitől változik a szemantika. Az eddigiekből ugyanis még nem feltétlenül világos, miért tekintendő e mű a szerelem *társadalomtörténetének*, illetve *tudásszociológiai* tanulmányának. Luhmann e kérdésre a magyar kiadásból kimaradt bevezetésben így válaszol: tudásszociológiai tanulmányai „abból a tézisből indulnak ki, hogy a társadalomrendszer átépülése rétegzettről funkcionálisan tagolódóvá a szemantika eszmekincsének mélyreható változását okozta [...]. Az effajta evolúciós átalakulások ellenére a szóvirágok, a közhelyek, a bölcsességek és közmondások áthagyományozódnak ugyan, ám jelentésük, szelektivitásuk és képességük arra, hogy a tapasztalatokat megőrizték és új perspektívákat nyissanak, megváltozik” (Luhmann 1982: 9). Vagyis a klasszikus

---

<sup>3</sup> Luhmann ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Kosellecknek nincsenek meg a kellően kidolgozott társadalomelméleti eszközei arra, hogy e szemantikai apparátusok történeti változását a társadalmi struktúra megváltozásának kontextusában értelmezze (vö. Luhmann 1980a: 13–15).

tudásszociológia hagyományához híven Luhmann a tudásformákat és -tartalmakat (itt: szemantikát) a társadalmi struktúrával összefüggésben vizsgálja (Luhmann 1980: 7, 1980a: 11–17). Nem lép azonban fel az oksági magyarázat igényével, nem keres az eszmék között kauzális kapcsolatot: „Ez különböztet meg bennünket Max Weberől” – írja (Luhmann 1980: 8). Ehelyett azt vizsgálja, miként korlátozza a társadalmi struktúra a szemantikai apparátus tartalmának és formáinak kontingenciáját (másként is lehetségességét), hogyan szorítja kerektek közé az adott történeti-társadalmi helyzet azok változékonyságát (Luhmann 1980a: 17). „A következő fejtegetések fő mondanivalója az, hogy a szerelem irodalmi, idealizáló, mitizáló ábrázolásai nem véletlenszerűen, hanem a mindenkori társadalomra, illetve annak változásirányaira adott válaszként ragadják meg témájukat és központi gondolataikat [...]. A szerelem mindenkori szemantikája ezért utat nyithat nekünk a társadalmi struktúra és a kommunikációs médium viszonyának megértéséhez” (Luhmann 1982: 24).

A szemantika megváltozásából tehát a társadalmi struktúra megváltozására következtethetünk, ahogyan ez az összefüggés fordítva is igaz: a társadalmi struktúra átalakulásának kétségkívül a szemantika transzformációjában is testet kell öltenie. E – nem feltétlenül együttfejlődésként értendő – társadalmi koevolúciós folyamat megértéséhez (vö. Luhmann 1980a: 41–45, 1997b: 413–594) segítséget nyújthat, ha röviden szót ejtünk a modern társadalom kialakulása nyomán végbemenő társadalomszerkezeti változás luhmanni elméletéről (Luhmann 1980a: 21–35). A társadalmi struktúra átépülése a társadalomrendszer és az azon belül található részrendszerek egymáshoz fűződő viszonyainak átalakulását jelenti: ez a társadalomszerkezet tagolódásának *formaváltozása* (vö. Luhmann 1997b: 595–618). Luhmann felfogása szerint a modernitást közvetlenül megelőzően a társadalomrendszer tagolódásának *elsődleges* formája rétegzett volt (vö. Luhmann 1980a: 25–27). Ez alatt tulajdonképpen a rendi társadalom értendő: a társadalmat elsődlegesen tagoló, hierarchikus rendbe szerveződő rendek egyben kommunikációs rendszerek is. A rendeken *belüli* társadalmi érintkezések gyakoribbak, a kommunikáció esélye így nagyobb, mint a rendeken *átívelő* nexusoké (vö. Luhmann 1997b: 678–706). A modernitás hajnala ennek a rendi tagolódásnak az erózióját hozta el, mégpedig két szempontból is. Egyrészt a rendek elveszítik kommunikációs-szervező funkciójukat, ezáltal a rend határai többé nem esnek egybe a kommunikációs rendszerek határaival, másrészt megjelenik a társadalomtagolódás egy alternatív elve is, amelyet „funkcionálisnak” nevez.

Miközben a társadalom hierarchikus tagolódása nem tűnik el, hanem osztályok (ill. rétegek) formájában továbbra is jelen van, kirajzolódnak a társadalom speciális problématerületeinek, illetve sajátos tevékenységszféráinak körvonalai (vö. Luhmann 1997b: 707–743). Luhmann szerint a modern társadalom kiépülésekor a társadalom elsődleges tagolódási elve már a funkcionális tagolódás, vagyis a kommunikáció elsődlegesen az immáron funkcionális alrendszerekké kiépülő tevékenységszférák elkülönülései mentén szerveződik. A kommunikációs struktúrákat vizsgálva tehát a társadalom – Luhmann felfogása szerint – elsődlegesen gazdaságra, politikára, tudományra, jogra, művészetre, nevelésre, vallásra stb. tagolódik, amelyek közül egyik funkcionális részrendszer sem képes tartósan a többi fölé emelkedni (vö. Luhmann 1997b: 743–776). Az életesélyek, a javak és a szolgáltatások eloszlása tekintetében természetesen továbbra is beszélhetünk társadalmi egyenlőtlenségekről, hierarchikusan tagoló rétegzett, illetve osztálytársadalomról (vö. Luhmann 1995, 1997b: 1055–1060), ám mivel Luhmann szerint a modern társadalomban már nem ez a *domináns* tagolódási forma (hiszen a kommunikációs struktúrák nem eszerint szerveződnek), így ez a megközelítésmód nem is igen foglalkoztatja.

Főbb vonalait tekintve ez tehát az a társadalomszerkezeti változás, ami okozza és kíséri a szemantikai apparátusnak, azaz a társadalom önleírásainak a változásait, amelyek ugyanakkor természetesen maguk is visszahatnak a struktúra átalakulásának folyamatára. Az eddigi fejtegetésekből látható, hogy a luhmanni elméleti fogalmak és összefüggései áttekintése, valamint az ezek segítségével értelmezett történeti elemzések megértése meglehetősen nagy figyelmet igényel. A magyar kiadást kezébe vevő olvasónak csak akkor van esélye arra, hogy ennek az önmagában sem könnyű kihívásnak megfeleljen, ha az *lehetővé teszi* számára az áttekintést és a megértést. Az előszó – bevezetőnkben már említett – elhagyása és az első három fejezet fordítói összefoglalásban történő megjelentetése alaposan megnehezítette az olvasó dolgát.<sup>4</sup>

### Szerelem, mint gyakorlat – elmélet, mint szenvedély

Niklas Luhmann 1998-ban bekövetkező halála nem zárta le végérvényesen munkásságát. Kéziratban maradt munkái (tanulmányai, sőt könyvei) sorra jelennek meg a halála utáni években tanítványai és egykori kollégái szerkesztésében (vö. pl. Luhmann 2005, 2006 [2002]). Nem jelenthet nagy meglepetést tehát, hogy csaknem tíz évvel halála után még mindig fel-felbukkan egy-egy ismeretlen kézirat. Az egyik legújabb ilyen szöveg – *Liebe: eine Übung* („Szerelem, mint gyakorlat”) (Luhmann 2008) – eredetileg egy szeminárium anyaga volt, amit Luhmann a hatvannyolcas diákmozgalmak idején tartott a forrongó Frankfurtban.<sup>5</sup> A kurzus címe szintén *Liebe als Passion* volt, ennyiben nem is kecsegtet sok újdonsággal a később ugyanilyen címmel megjelent könyvhöz képest.

A szerelem, mint gyakorlat témája ennek ellenére elgondolkodtató lehet Luhmann meglehetősen aszketikus életmódját figyelembe véve. Amennyire abba néhány interjúján keresztül betekintést nyerhetünk (vö. Luhmann 1997c, 1997d, 2000a [1985]), rendkívül szigorú munkarend szerint dolgozott: mindennapi életének és időbeosztásának szervező elve a munka, pontosabban az otthon végzett elméletírás volt. Egy kérdésre, amely az iránt érdeklődik, hogy hány órát tölt írással, így válaszol: „Nos, ez változó. Ha nincs más dolgom, egész nap írok: reggel fél kilenctől délig, majd elmegyek sétálni egyet a kutyámmal; kettő és négy óra között újra van egy kis időm, ekkor újra a kutya kerül sorra. Olykor lefekszem egy-egy negyedórára – hozzászoktattam magam ahhoz, hogy rövid idő alatt teljesen ki tudjam magam pihenni –, így kevéssel utána máris újra tudok dolgozni. Szokás szerint este tízenegyig írok, akkor aztán befekszem az ágyamba, és olvasok még ezt-azt, amit akkor még

---

4 A *Liebe als Passion* ugyanakkor komoly feladat elé állította a fordítót is, Luhmann történeti elemzései ugyanis rendre többnyelvűek: „a [történeti] anyag iránt érzett személyes vonzalmamnak tudható be, hogy nem tudtam rászánni magam a bevett európai nyelvű idézetek lefordítására” (Luhmann 1982: 12). Ebből adódóan a könyv az angol és a francia mellett bőven tartalmaz latin, olasz és spanyol idézeteket is. Az első öt fejezet összevetése alapján elmondható, hogy a szövevényes történeti elemzéseket a magyar kiadás viszonylag magas színvonalon adja vissza, még ha a terminológia (vagyis a luhmanni elméleti fogalmak) fordítása kapcsán meg is fogalmazhatók – e helyütt nem részletezendő – kritikai észrevételek.

5 Luhmann halálára írt nekrológiájában egy tanítványa, Dirk Baecker így emlékezik: „Miközben mindenki más a késő kapitalizmus elméleteiről vitatkozott, Luhmann a szerelmet ajánlotta az eszmecsere témájául! Nem vagyok teljesen biztos abban, hogy akkoriban Frankfurtban bárki is megértette ennek iróniáját. Luhmann valószínűleg szakmája egyik legnagyobb humoristája volt” (Baecker 1998: 11). A hatvannyolcas frankfurti légkör érzékeltetéséhez lásd Weiss Jánosnak a frankfurti iskoláról és a diákmozgalmakról szóló előadásait (Weiss 2000).

meg tudok emészteni” (Luhmann 2000a [1985]: 29). Újabb kérdésre elmondja: ha otthon van, nincs olyan nap, hogy ne írna, márpedig két-három éjszakánál többet sohasem tölt távol otthonától.

Noha az efféle szoros időbeosztás és fegyelmezett munkavégzés ennek ellenére távolról sem egyedülálló a nagy teljesítményt felmutató tudósok között, Luhmann esete tartogat speciális vonásokat is: „Meg kell mondanom magának – mondja egyik interjújában –, sohasem erőltetem a munkát: mindig csak azt csinálom, ami jólesik. Csak akkor írok, ha tudom, mit akarok közölni. Ha egy pillanatra megakadok, félreteszem az anyagot, és valami mást csinállok” (Luhmann 2000a [1985]: 29). S hogy mihez kezd ilyenkor? „Nos, olyankor másik könyvet írok. Egyidejűleg mindig több szövegen dolgozom. Ezzel a módszerrel sosem érzem úgy, hogy tartósan megakadnék” (Luhmann 2000a [1985]: 29). A munka számára így nem fáradtságos kötelesség, aminek végeztével a megérdemelt (nem munkával töltött) szabadidő következik. „Inkább úgy van ez – mondja –, hogy annyi gondolatom támad, hogy szívem szerint egyidejűleg több anyagon is dolgoznék. [...] Amikor írok, sosincs olyan érzésem, hogy eközben valamiről lemaradok, hogy valamit elszalasztok; viszont külföldi utazásaim során egy idő elteltével gyakran érzem úgy, hogy most azonnal haza kellene mennem folytatni az írást” (Luhmann 2000a [1985]: 30).

Luhmann aszketikus életmódja és munkamorálja az elefántcsonttoronyba menekülő, csak könyvekből tájékozódó karosszékkutató sztereotípiáját idézheti fel: egy olyan magányában elméleteket gyártó szociológus-filozófus képzetét, aki könyvet ír a tömegmédiáról, noha magának nincs is tévéje (Luhmann 1997d: 5).<sup>6</sup> Ilyen munkaintenzív „otthoni” életmód mellett – amit jobbára az oktatás, az egyetemi munka, a konferencia-részvételek, tehát a munka további fórumai egészítenek ki – alig maradhat tere a magánéletnek. A vele készült interjúk készítőinek is feltűnik, hogy Luhmann nem utal emberi kapcsolataira, házasságára, feleségére, gyermekeire (Luhmann 2000a [1985]: 30, 1997c: 12). Egy mégis e téma iránt érdeklődő kérdésre 1985-ben így felelt: „A feleségem meghalt, a legjobb barátom meghalt; a gyermekeim nagyon fontosak az életemben, velük és az őket körbevevő ifjúsági kultúrával élek itt együtt. A hozzám közel álló, korombeli embereket azonban elveszítettem: ők nehezen pótolhatók” (Luhmann 2000a [1985]: 30).<sup>7</sup>

Hogy van-e összefüggés e családi tragédia és Luhmann munkába temetkezése között, nehéz bizonyítani, mint ahogyan cáfolni is. E kérdés megválaszolásához, egyúttal elméletírói munkásságának megértéséhez azonban nagyban hozzájárulhat, ha választ keresünk a kérdésre: *hogyan* volt képes olyan termékeny (szociológus)kortársait is messze felülmúlni írásai *mennyiségét* tekintve, mint például Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu vagy Anthony Giddens. A válasz alighanem Luhmann „cédulás-fiókos szekrényében” (*Zettelkasten*) rejlik.<sup>8</sup>

6 És aki könyvet ír a szerelemről, miközben – mint látni fogjuk – aligha fűti ez az érzelem. A szenvedély (konkrétan a munka és az írás iránti szenvedély) azonban, mint látható, nem hiányzott az életéből. Hatvanadik születésnapja alkalmából kollégái és tanítványai egy *Theorie als Passion* („Elmélet, mint szenvedély”) címmel megjelenő kötetrel köszöntötték (Baecker et al. 1987).

7 Luhmann 1960-ban vette feleségül Ursula von Waltert, három éven belül három gyermekük született. A legkisebb 14 éves volt, amikor 1977-ben elhunyt édesanyjuk. Az újabb frigyre később sem lépő apa így egyedül nevelte fel gyermekeit.

8 A válasz szó szerint abban található. Erről a YouTube nevű tartalomszolgáltatón egy videó is található „Niklas Luhmann erklärt den Zettelkasten” („Niklas Luhmann megmutatja cédulás szekrényét”) címmel. (Vö. [http://www.youtube.com/watch?v=tu3t\\_zzHJjs](http://www.youtube.com/watch?v=tu3t_zzHJjs).) A képsor a *Beobachter im Krähenest: Dokumentation aus dem Jahr 1989* („Megfigyelő az árbóckosárban”) című 1989-ben készült dokumentumfilmből származik.



## A cédulás-fiókos szekrény, mint „elméletírógép” és „kommunikációs partner”

Az ötvenes évek elejétől kezdve Luhmann kivétel nélkül minden olvasmányáról cédulát készített. Erre – egyfajta gyűjtőszennvedélyt kielégítve – röviden kijegyzetelte, ami az adott írásban megfogta, amit fontosnak tartott belőle (esetleg idézeteket is kiírt), majd egy speciális szabályt követve ellátta egy kóddal, mielőtt elhelyezte volna a többi cédula között. (Ezek tárolására eleinte még egy mappa is elegendő volt, később azonban már egy fiókos szekrényre volt szüksége.) Emellett ötleteit és gondolatait is cédulákra rögzítette (egy másik „szisztémába” szervezve ezeket is a szekrényben helyezte el), így íráskor már csak ezeket kellett használnia (vö. Luhmann 1997d: 18–22, 2000a [1985]: 26–28). Több számjegyű kódjuk révén e néhány tízezer cédula<sup>9</sup> kölcsönösen utalt egymásra, így a munka során egy kulcsszóregiszter segítségével meghatározott rend szerint kivett és egymás mellé illesztett cetlik óriási kombinációs lehetőséget és – egyúttal – újszerű gondolatok „előállítását” tették lehetővé. „Az új ötletek – mondja Luhmann egy interjújában – az egyes fogalmakhoz tartozó cédulák kombinációs lehetőségeiből adódnak. Cédulák nélkül, pusztán csak a fejemet törve nem jutnék ilyen gondolatokra. Ennek ellenére nélkülözhetetlen vagyok: ami eszembe jut, nekem kell lejegyeznem, még ha egyedül magamban nem is volnék képes minderre. Bizonyos értelemben úgy dolgozom, mint egy számítógép: annyiban kreatívan, hogy a bevitt adatok kombinálásából az is képes előre nem látható, új eredményeket produkálni. Ez az eljárás, úgy vélem, megmagyarázza azt is, miért nem lineárisan gondolkodom, és miért okoz olyan nagy gondot a könyvek írásánál, hogy a fejezeteket megfelelő sorrendbe tudjam állítani” (Luhmann 2000a [1985]: 28).

A cédulás szekrénynek nemcsak a „működtetése” (a tanulmány- és könyvírás) volt időigényes feladat, hanem a „karbantartása” is. Minden újabb olvasmányt vagy ötletet (pontosabban: az arról készített cédulákat) be kellett ugyanis illeszteni a már meglévő cédulák rendkívül sűrű és szerteágazó utalási hálózatába. Ez viszont nem csak azt jelentette, hogy az újaknak vissza kellett utalniuk a régiekre; azt is meg kellett oldani, hogy a régebbiek is utaljanak a később elkészülőkre. Luhmann-nak ezért *folyamatosan* újra kellett olvasnia, és új utalásokkal kellett ellátnia régi céduláit (vö. Luhmann 1997d: 19). Interjújában egy helyütt így fogalmaz: „A cédulás szekrény több időt vesz el tőlem, mint a könyvírás” (Luhmann 2000a [1985]: 26). Még ha ez az állítás így nem is volna igaz, annyi bizonyos, hogy e foglalatosság rengeteg időt igényelhetett.

Emellett meglehetősen különös az a szekrényéhez fűződő már-már intim viszony, amiről Luhmann egy 1981-ben megjelent tanulmányában számol be (Luhmann 1993 [1981]). Már az első mondatokban is megszemélyesítve beszél róla: „A következő kis empirikus kutatásban rólam és egy másiktól: a cédulás szekrényemről lesz szó” (Luhmann 1993 [1981]: 53). Munkaeszközét Luhmann olyan „kommunikációs partnernek” nevezi, akit a cédulákon található információval táplálva Luhmann „nevelt fel”, aki így „önállósággal”, „szellemi élettel”, „saját komplexitással”, „alkotójától független saját léttel” rendelkezik, és akiben megvan egy beszélgetőtárs megkülönböztető sajátossága, hogy időről időre új információkkal, meg-

9 A cédulák pontos számát nehéz megbecsülni. Egyik tanítványa szerint a huszonnégy (más forrás szerint harminc) fiókból álló szekrény fiókonként kb. háromezer cédulát tartalmazott. Amíg egy forrás kb. húszezer céduláról beszél (Kaube 2007: 1–2), addig Luhmann 1991 decemberében tartott egyetemi előadásán ötven-hatvanezere becsülte számukat (Luhmann 2006 [2002]: 181); és mivel szándékosan sohasem semmisített meg egyetlen sem (Luhmann 1997d: 19), számuk 1998-ban bekövetkező haláláig csak nőhetett.

lepetésekkel tud szolgálni (vö. Luhmann 1993 [1981]).<sup>10</sup> Az információmenedzsment „ezen technikájával folytatott hosszabb munka eredményeként – írja Luhmann – létrejött egy afféle második emlékezet, egy alter ego, amellyel folyamatosan kommunikálni lehet” (Luhmann 1993 [1981]: 53). Egy ironikus hangvételű újságcikk egészen odáig megy, hogy Luhmann munkaeszközét „mondaszerű” „bielefeldi grálnak” nevezi, melyről „Luhmann úgy beszélt, mint egy fából készült élettársról” (Smoltczyk 2003: 90).<sup>11</sup> Ha ez így túlzásnak is tűnik, bizonyára nem tévedünk nagyot, ha a cédulás szekrény kialakítását és használatát fontos technikai innovációként, a „professzori szociológia” „termelési módjának” *forradalmasításaként* értékeljük (vö. Némedi 2005: 6–7).<sup>12</sup>

### Munkamódszer, mint rendszermodell?

Vajon ez az intenzív munkatevékenység (és különösen a szekrényvel folytatott kommunikáció) hatással volt az elméleti munka *tartalmára*, vagy teljességgel független maradhatott tőle? Feltevéseim szerint az elméletírás itt ismertetett konkrét körülményei (elsősorban a cédulák rendszerezésének munkája) a luhmanni rendszerelmélet *belső felépítését* is befolyásolták. Másképpen: ha nem elméleti forrást, hanem *konkrét, akár kézzel fogható* példát keresünk a luhmanni elméletben leírt működésmódra, akkor Luhmann szekrényénél, illetve annak „működtetésénél” aligha találhatunk megfelelőbbet. Ha következetesen végiggondoljuk, amit munkamódszeréről tudunk, beláthatjuk, hogy a *cédulák használatának módja meglepően jól illeszkedik a luhmanni rendszermodellbe; sőt talán annak egyik nem elméleti forrásként tekinthető.*

Ha valóban igaz, hogy felesége 1977-es halála után Luhmann még több idejét töltötte munkával (elméletírással, de különösen a szekrény tartalmának „bővítésével” és „aktualizálásával”), akkor feltételezhetjük, hogy mindez nyomot hagyott valóságészlelésén és individu-

---

10 Talán ez lehet az oka, hogy a cédulás szekrény „felépítésének” luhmanni módját a mesterségesintelligencia-kutatások is figyelemre méltó nem elektronikus elődjükként tartják számon. Az információszerzés- és generálás ezen módjának elektronikus megvalósítására immáron több számítógépes program és weboldal is kínálja magát.

11 Ugyanez a cikk írja, hogy Luhmann halála után a végrendeletét sem teljesen egyértelműen megfogalmazó apa gyermekei összevesztek, és perre mentek az örökségért (Smoltczyk 2003: 90). A per időközben lezárult, a szekrény – mivel a bírósági ítélet szerint a lányára hagyott életműhöz, nem pedig a fiainak kerülő ingatlanhoz tartozik – az örökös és a Bielefeldi Egyetem megállapodásának köszönhetően behatóbban is vizsgálható (lesz) (Kaube 2007: 2).

12 A szociológia termelésének „professzori” módja – amely a tudományos tudást lényegében egy személyben előállító és ápoló, tudományát kvázi egyetemi bürokrataként művelő tudós figuráját állítja a középpontba – Némedi Dénes szerint elsősorban a szociológia 1890-től 1945-ig tartó klasszikus korszakára jellemző. A harmincas-negyvenes évektől kezdődően az Egyesült Államokban szerveződő, főként survey-technikákkal dolgozó kutatócsoportok új termelési módot alakítottak ki (Némedi 2005: 542–545). „Az új típusú kutatás szemszögéből végképp archaikus személy lett a régi stílusú professzor” (Némedi 2005: 544). A professzori termelési mód ennyiben talán valóban háttérbe szorult, de – mint arra Bognár Bulcsu (2006: 108) felhívja a figyelmet – távolról sem vesztette el teljesen a jelentőségét vagy tűnt el. Az elméleti szociológusok (elméletalkotók és elméletörténészek) körében később is ez maradt a domináns termelési mód – elég, ha csak Habermasra és Luhmannra gondolunk, akik, jóllehet teljes joggal tekinthetők egymás intellektuális ellenfeleinek, ebből a szempontból nagyon is hasonlóak: mindketten univerzális érvényességigénnyel fellépő elméletek szerzői, mindketten professzori szociológiát művelő társadalomteoretikusok (vö. Némedi 2000). Ha számba vesszük a harmincas évek második felétől felbukkanó legfontosabb elméletalkotókat – Parsons, Merton, Habermas, Bourdieu, Giddens, Luhmann (vö. Némedi 2008: 29–35) –, szintén azt látjuk, hogy többségük munkamódszere a professzori termelési mód ideáltípusához áll közelebb.

ális „életvilágán” – akaratlanul is befolyásolva kutatói szemléletét. Jóllehet kutatói szemléletének a nyolcvanas évek elejére datált megváltozásának, illetve eltolódásának *mértéke* vitatott, annyi biztos, hogy Luhmann egyre következetesebb konstruktivista megismerésfelfogást tett magáévá (vö. Luhmann 1984: 647–661, 2009 [1988], 1990a, 1990b). Álláspontja szerint a valóság létezik ugyan, de teljességében nem ismerhető meg, csupán megismerő rendszerektől függő ismeretkonstrukciók kialakítására ad lehetőséget.

Kutatási gyakorlatában szintén ennek szellemében járt el. Olvasás közben a feldolgozandónak ítélte, meglepően széles körből merített szakirodalmat – a fent leírtaknak megfelelően – problémacentrikusan, ezért szükségképpen szelektíven cédulázta ki (Luhmann 1997d: 21). Az írás során pedig nem tett mást, minthogy formálódó fogalmi hálóját sorra vetítette rá érdeklődésének újabb és újabb területeire, hogy aztán azt, amit ilyen módon modellelje „visszatükröződésként” megpillanthatott, az adott tárgyterület *elméleté*ként írhasse le.<sup>13</sup> A fogalmi háló alakulásának elméleti forrásai többé-kevésbé jól azonosíthatók,<sup>14</sup> a kérdés inkább az lehet, mivel támasztható alá az, hogy Luhmann modelljét az elméleti forrásokon túl munkamódszere (vagyis: egy nem elméleti jellegű tényező) is befolyásolta.

Feltűnő lehetne először is, hogy munkamódszerét interjúiban szintén speciális fogalmai-val írja le: a szekrényt például több alkalommal is „rendszernek” nevezi (Luhmann 1993 [1981], 2000a [1985]: 26–27). Ez azonban a fenti érvelésből következően még nem bizonyít semmit, hiszen Luhmann munkásságának éppen az a központi motívuma, hogy a lehető legtágabb értelemben vett empirikus valóságot igyekezett fogalmaival megragadni. Másodszor – immár erősebb érveként – felhozható, hogy számos luhmanni alapfogalom (pl. az értelem, a komplexitás, a kontingencia, a funkció, a kód, a kommunikáció) meglepően jól értelmezhető a cédulahasználat összefüggésében. Gondoljunk csak végig!<sup>15</sup>

A nyolcvanas évek elején újraalkotott elméletben – a jelentőségében és megnevezésében is vitatott „autopoiétikus fordulat” nyomán (vö. Luhmann 1984) – számos új fogalom is felbukkan, amelyek szemlátomást kiválóan illeszkednek a cédulás szekrény „paradigmájába”. Gondoljunk például a művelet, a megfigyelés, a leírás, az emlékezet, a műveleti zárttság, a strukturális kapcsolódás, az önreferencia, sőt az autopoiéziszis fogalmainra!<sup>16</sup> Noha valamenny-

---

13 Ismeretelméletében ezt így fogalmazza meg: „A megismerés megkülönböztetéseket vetít egy olyan valóságba, amely nem ismer megkülönböztetéseket” (Luhmann 2009 [1988]: XXX).

14 A luhmanni elméletre hatással lévő főbb koncepciókról – mint amilyenek egyebek mellett a fenomenológiai tudatfilozófia (Edmund Husserl), a szociológiai rendszerelmélet (Talcott Parsons), a sejtbiológia (Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela), a matematikai-filozófiai differenciaelmélet (George Spencer Brown), a másodfokú kibernetika (Heinz von Foerster) vagy a pszichológiai észleléselemélet és attribúciókutatás (Fritz Heider) – e keretek között részletesebben nem esik szó.

15 Röviden és vázlatosan például a következő megállapításokra juthatunk: az értelem fogalma két oldalból álló fogalmi konstrukció: az egyik oldalon az aktualizált értelemtartalom található (az aktuálisan átélt, a cselekvés premisszájává tett, a kommunikációban rejlő értelemmel), a másik oldalon pedig a potenciálisan aktualizálható értelemtartalmak végtelen sokasága áll (akárcsak a cédulák esetében). Az aktuális oldal mindenkor utal valamennyi olyanra, amely a következő cselekvésben, átélésben, kommunikációban potenciálisan aktualizálható lesz. A komplexitás a rendszert alkotó elemek kapcsolódásának szükségszerű szelektivitását jelenti, vagyis azt, hogy az egyes elemek (akárcsak a cédulák) rendkívül nagyfokú kombinációs lehetőséget nyújtanak az összekapcsolódásra, az értelemtartalmak aktualizálódására. A kontingencia ennek megfelelően azt jelenti, hogy az elemek – akárcsak a cédulák – mindenkor másképp is összekapcsolódhatnak. És így tovább.

16 Ismét csak néhány (vázlatos és kontingens) párhuzamra utalok: a különféle műveletek a rendszerek alapelemeit alkotó események, amelyek biztosítják a rendszerek kialakulását, elkülönülését, elhatárolódását, (műveleti) zártságát. Művelet egyebek mellett a megfigyelés és a leírás is (akárcsak az olvasás és a cédulairás); a műveleti zártság azt jelenti, hogy az elemi műveletek csak rendszeren belül mehetnek végbe, ezért műveleteivel a rendszer nem

nyi koncepció előzménye és elméleti forrása ismerhető – az autopoieszisz és a strukturális kapcsolódás nyomán például Maturana (és Varela), a megfigyelés, a leírás, az emlékezet és a művelési zártág elméleti kapcsán elsősorban von Foerster juthat eszünkbe –, e különféle elméleti hagyományokból származó fogalmaknak a szociális rendszerekre alkalmazásában és *integrálásában* egy olyan nem elméleti tényezőnek is szerepet kellett játszania, mint amilyen a (Luhmann dolgoz mindennapjait jórészt kitöltő) céduláírás és -használat. „Minden feljegyzés csak egy elem, ami sajátosságát csak a rendszeren belüli utaláshálóból és visszautalásokból nyeri el” (Luhmann 1993 [1981]: 58). Ez a sor állhatna az értelem definíciójaként is, esetleg idézhettük volna az önreferenciáról szóló fejtegetések egyikéből; itt azonban – számos egyéb többértelmű megfogalmazás mellett (vö. Luhmann 1993 [1981]) – a szekrényről és a cédulákon található feljegyzésekről van szó. Nem lehetünk ugyan biztosak abban, hogy a cédulás szekrény volt a *mintája* vagy a *prototípusa* a kialakuló rendszermodellnek, mindazonáltal feltételezhetjük, hogy az „elméletirőgép használata” és a formálódó elméleti modell kölcsönösen hatottak egymásra; ha tetszik: egy koevolúciós folyamatban együtt alakulva nyerték el végleges formájukat.

### Karosszékéből a „nagyvilágról”?

A kérdésre, hogy hogyan lehetett képes Luhmann ilyen „elszigetelt” körülmények között dolgozva ilyen széles érvényű elméleteket alkotni, az abban rejlő összefüggés megfordításával válaszolhatunk: csak azért lehetett képes ilyen átfogó fogalmi-logikai univerzumot felépíteni, mert a megismerés munkája kedvéért „elszigetelte” önmagát a megismerendő valóságtól. Biztosan nem véletlen, hogy megismeréselméletének fő tézise is ezt állítja: „*csak akkor* lehetséges megismerés, *ha* – és *csak azért* lehetséges megismerés, *mert* – a rendszerek megkülönböztetésük és megjelölésük szintjén műveletileg bezáródnak, és ily módon közömbössé válnak mindarra, amit környezetükként kizárnak” (Luhmann [1988] 2009: XXX).

Luhmann munkamódszere komoly kihívás elé állítja a megismerés azon mindennapi és tudományos elméleteit, melyek számára megmagyarázhatatlanok a dolgozószobában életre hívott életművek. Ezek felől tekintve egy ilyen elméleti rendszer egyszerűen nem jöhetett volna létre; vagy ha létrejött is, nem formálhatna igényt a „tudományos ismeret” státusára. És mit tehetünk, ha egy elméletnek ellentmond a tapasztalat? Módosíthatjuk az előbbit, vagy ignorálhatjuk ez utóbbit. Vagy magunkává tehetünk egy olyan elméletet, amely ezen a ponton nem lát ellentmondást – Luhmann pedig éppen ilyet kínál.

---

képes a rendszerből kilépni, és megismerni a rendszer környezetét (a cédulákon található jegyzetek maguk sem az olvasott könyvek vagy folyóiratok, hanem csak azoknak a rendszer szempontjából létrehozott konstrukciói). A rendszer elemei (a szekrény cédulái) önreferenciálisak, azaz valamennyi egyszerre utal saját magára és a rendszer további elemeire is; a rendszer autopoietikus, hiszen elemeit a rendszer más elemeihez előre- és visszanyúlva állítja elő a rendszer más elemeiből. Két rendszer (pl. az ötleteket jegyző cédulák és az irodalmi hivatkozásokat jelző cédulák rendszere) különálló, műveletileg zárt rendszerek, amennyiben elemi műveleteik csak az egyikhez tartozhatnak. Ennek ellenére strukturáikon keresztül kapcsolódnak egymáshoz (ez a strukturális kapcsolódás), amennyiben pl. mindkettő nyelvi jelek rögzítése révén íródott. És így tovább.

## Hivatkozott irodalom

- Alexander, Jeffrey C. (1996 [1987]): *Szociológiai elmélet a II. világháború után*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Bállassi Kiadó.
- Baecker, Dirk, Jürgen Markowitz, Rudolf Stichweh, Hartmann Tyrell és Helmut Wilke (szerk.) (1987): *Theorie als Passion: Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Baecker, Dirk (1998): Guter Geist ist Trocken – und Systeme sind unzuverlässig: Nachruf auf Niklas Luhmann (8. 12. 1927–6. 11. 1998). *Berliner Zeitung* 1998. november 12. (264): 11. Internet: <http://www.spacetime-publishing.de/luhmann/baecker.htm> (2009.02.15)
- Bognár Bulcsu (2006): Nemzeti szociológiák klasszikus szociológiája. *Szociológiai Szemle* (1): 103–115.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kaube, Jürgen (2007): *Zettels Traum: Der Soziologe Niklas Luhmann und sein Zettelkasten*. A Deutschland Radio Kultur „Forschung und Gesellschaft” című rádióadásának szövegváltozata, 1–10. (A műsor 2007. december 6-án 19:30 és 20:00 között hangzott el.) Internet: <http://www.dradio.de/download/77213/> (2009. 02. 15)
- Koselleck, Reinhart (2003 [1979]): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Szabó Márton és Hidas Zoltán (ford.). Budapest: Atlantisz.
- Lockwood, David (2000 [1956]): Néhány megjegyzés „A társadalmi rendszer”-ről. Pál Eszter (ford.). In *Olvasókönyv a szociológia történetéhez II. Szociológiai irányzatok a XX. században*. Felkai Gábor, Némedi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 105–116.
- Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1980a): Gesellschaftliche Struktur und Semantische Tradition. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 9–72.
- Luhmann, Niklas (1981): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1982): *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1985): Zum Begriff der sozialen Klasse. In *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*. Niklas Luhmann (szerk.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 119–162.
- Luhmann, Niklas (1987): Válogatás Niklas Luhmann írásából. Felkai Gábor (ford.), Némedi Dénes (szerk.), Pokol Béla (vál.). *Szociológiai Füzetek* 42.
- Luhmann, Niklas (1989): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990a): *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990b): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1993 [1981]): Kommunikation mit Zettelkästen: Ein Erfahrungsbericht. In *Öffentliche Meinung und sozialer Wandel: Für Elisabeth Noelle-Neumann*. Horst Baier, Matthias Kepplinger és Kurt Reumann (szerk.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 222–228. Valamint: In Luhmann, Niklas: *Univertsität als Milieu: Kleine Schriften*. André Kieserling (szerk.). Bielefeld: Haux Verlag, 53–61.
- Luhmann, Niklas (1997a [1982]): *Szerelem – szenvedély: Az intimitás kódolásáról*. Bognár Virág (ford.). Budapest: Jószyveg Kiadó.
- Luhmann, Niklas (1997b): *Die Gesellschaft der Gesellschaft 1–2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997c): „Es gibt keine Biographie”. Radio Bremen Gespräch I. Készítette: Wolfgang Hagen. Internet: [http://www.radiobremen.de/online/luhmann/es\\_gibt\\_keine\\_biographie.pdf](http://www.radiobremen.de/online/luhmann/es_gibt_keine_biographie.pdf) (2009. 02. 02.)
- Luhmann, Niklas (1997d): „Die Realität der Massenmedien”. Radio Bremen Gespräch II. Készítette: Wolfgang Hagen. Internet: [http://www.radiobremen.de/online/luhmann/realitaet\\_der\\_massenmedien.pdf](http://www.radiobremen.de/online/luhmann/realitaet_der_massenmedien.pdf) (2009. 02. 02.)
- Luhmann, Niklas (2000a [1985]): Biographie, Attitüden, Zettelkasten: Interview. Készítette Rainer Erd és Andrea Maihofer. In *Short cuts*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins Verlag, 7–40.
- Luhmann, Niklas (2000b): Darum Liebe: Interview. Készítette Dirk Baecker. In *Short cuts*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins Verlag, 135–149.
- Luhmann, Niklas (2005): *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Szerk. Dirk Baecker. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

- Luhmann, Niklas (2006 [2002]): *Bevezetés a rendszerelméletbe*. Dirk Baecker (szerk.), Brunczel Balázs (ford.). Budapest: Gondolat Kiadó.
- Luhmann, Niklas (2008): *Liebe: eine Übung*. André Kieserling (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (2009 [1988]): Az ismeret: konstrukció. Éber Márk Áron (ford.). *Replika* 66: XXX.
- Némedi Dénes (2000): Reflexiók a társadalomelmétről. Recenzió Balogh István – Karácsony András „Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig” című könyve kapcsán. *Szociológiai Szemle* 10 (4): 117–124.
- Némedi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Némedi Dénes (2008): Bevezetés: A szociológia problémája – ma. In uő. (szerk.): *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: Napvilág Kiadó, 15–65.
- Pokol Béla (2004): *Szociológiaelmélet: Társadalomtudományi trilógia I*. Budapest: Századvég Kiadó.
- Smoltczyk, Alexander (2003): Der Gral von Bielefeld. Ortstermin: Auf der Suche nach dem sagenhaften Zettelkasten des verstorbenen Meisterdenkers Niklas Luhmann. *Der Spiegel* 2003. október 6. (41): 90. Internet: <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=28781109&top=SPIEGEL> (2009.02.15)
- Weiss János (2000): *Tizenkét előadás a Frankfurter Iskoláról és a diákmozgalomról*. Budapest: Áron Kiadó.