

## Luhmann és a diszkurzív politikatudomány

Szabó Márton első találkozásunk alkalmával, amikor is magamról mesélvén megemlítettem, hogy foglalkoztam L-lel, azt mondta: nem szeretem L-t, mert strukturalista-funkcionalista. Akkor sem, de most sem megyek abba bele, hogyan is nevezhető L strukturalista-funkcionalistának, ha a funkcionalizmusról a hatvanas években született és a *Soziologische Aufklärung* (Szociológiai felvilágosodás) első kötetében megjelent írásaiban L búcsút int a strukturalista-funkcionalista elméleteknek (Luhmann 1991a [1967]: 78, 86, 1991b [1967]: 113–114, 119, 1991c [1969]: 260). Ehelyett – mintegy kompenzációképpen – írásom arról fog szólni, hogy Szabó Márton jobban is szerethetné L-t, mint amennyire szereti. Vagyis *egyrészt* arról fogok beszélni, hogy a DPT és L között több a családi hasonlóság, mint amennyit Szabó Márton elismer; *másrészt* arról, hogy a DPT többet tanulhat L-től, mint amennyit Szabó Márton tanulhatni vél. Mit értek ezen?

Nem vagyok híve L-nek, s nem ájulok el L teljesítőképességétől, mármint fogalmiságának teljesítőképességétől sem; inkább berzenkedem és távolságot tartok az olyan elméletektől, mint amilyen a L-i, mely monologikussága,<sup>1</sup> „univerzalitásigény”-e és „totalizáló jelleg”-e

---

Ez az írás a 2014. június 6–7-ei Politológus Vándorgyűlésen elhangzott előadás átszerkesztett, lábjegyzetelt és bővített változata. Luhmannat a továbbiakban L, a diszkurzív politikatudomány pedig DPT (amin a Szabó Márton neve által fémjelzett irányzatot értem) jelöli. Az utóbbi nyilvánvalóan nem igényel kommentárt vagy magyarázatot, az előbbi viszont igen, azok után mindenképp, hogy „Szabó Márton”-ból, aki írásom másik főszereplője, nem lesz SZ vagy SZM, hanem „Szabó Márton” marad. – L-nek a Georg Spencer Brown nyomán kidolgozott megfigyelés- és differenciaelmélete különös élességgel veti föl azt a kérdést, amit L maga is többször fölített: ki a megfigyelő (például: kicsoda Luhmann)? Erre egyszer válaszképpen Spencer Brownt idézi: „A megfigyelő [...] egy »mark«” (Luhmann 1997: 1118). Az a *mark* (vagyis jel), amiről itt szó van, olyan, mint egy fordított L, vagy mint egy kampó vagy akasztófa (Luhmann 2002: 71).

1 Ezen azt értem, hogy L ugyanazt a fogalmiságot és logikát döngeti végig a társadalom rendszereinek mint szociális rendszereknek és a társadalomnak mint minden szociálist átfogó és magába foglaló szociális rendszernek a leírásában. L könyvről könyvre, újra meg újra ugyanazon rekurzív fogalmi halót szövö és veti ki. Ez a monologosz nem „monomitosz”, mert nem tör egyeduralomra, megtúr maga mellett más logoszokat is, vagyis nem így rendel: én vagyok a te egyetlen logoszod, ne legyenek hát néked más logoszaid rajtam kívül; és azzal sem fenyeget, hogy szőröstül-bőröstül elnyel mindent (vö. Marquard 2001: 83–84). De ez a monologosz olyan (erről maga L próbált meg gondoskodni), hogy semmi sem állhat ellen, semmi sem tiltakozhat, semmi sem zökkentheti ki, kérdőjelezheti vagy rendítheti meg, amire univerzális zabálhatnékjában ráveti magát, és ez eme fogalmiság – sokakat csodálatra készítő vagy ámulatba ejtő – erejét és teljesítőképességét látszik tanúsítani.

(Luhmann 2008 [1978]: 67–68) miatt azzal fenyeget, hogy elnyel, nem szőröstül-bőröstül, de mégiscsak elnyel mindent. Ezért, ha azt mondom, hogy a DPT többet tanulhat L-től, mint amennyit tanulhatni vél, akkor ezzel nem paradigmaként kínálom a L-i elméletet (annak fogalmi építményét) a DPT-nek. Hanem, minthogy úgy vélem, L nem annyira elmélete, mint inkább annak kudarcba fulladásai miatt érdemel figyelmet, így is ajánlom őt a DPT és Szabó Márton figyelmébe. Ha tehát azt mondom, hogy a DPT többet tanulhat L-től, mint amennyit Szabó Márton tanulhatni vél, akkor ezen azt értem, hogy a DPT L társadalomelméleti projektjének kudarcba fulladásaiból tanulhat, kivált azért, mert – mint mondtam – kettejük között több a családi hasonlóság, mint amennyit Szabó Márton elismer vagy el szeretne ismerni. Ha erről sikerül valamit mondanom, akkor sikerem mércéje nem az lesz, hogy Szabó Márton és tanítványai már ma vagy legkésőbb holnap előveszik vagy újra előveszik L-t, hanem az, ha önreflexióra készítem őket. Mondandómmal tehát nem kívánok több lenni, mint ama bizonyos létra, amit, ha fölmásztunk rá, akár el is dobhatunk.

Vállalkozásom (a téma és annak megközelítésmódja) új, de csak részben. Mert egyrészt megjelent az Albrecht Koschorke és Cornelia Viesmann által szerkesztett *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann* című kötet (Koschorke és Viesmann 1999), amelynek szerzői visszafelé olvassák, kudarcba fulladásai felől mutatják be L-t; céljuk az, hogy (pl. a diskurzuselmélet vagy a dekonstrukció pozícióból) rámutassanak a L-i társadalomelmélet vakfoltjaira, és föltárják e jól rendezett elméleti építmény töréseit, avagy fogalmi szövedékének fölfeléseit. Vállalkozásom másrészt azért csak részben új, mert a Szabó Márton által szerkesztett *Beszélő politika* című kötetben megjelent Karácsony András: A politika kommunikációelméleti megközelítése Niklas Luhmann munkásságában című tanulmánya, melyben a szerző kinyilvánított szándéka, hogy L kommunikációelméleti megközelítésének rekonstrukciójával hozzájáruljon egy olyan kutatási programhoz, amely a politika nyelviségét és diszkurzivitását járja körül (Karácsony 2000: 86). Mármost, hogy L hozzájárulhat-e egy ilyen kutatási programhoz, az korántsem evidens. Hiszen – húzza alá Karácsony helyesen – L nem politikaelméletet, hanem társadalomelméletet ír, amiért is a politikát nem a politikaelmélet, hanem a társadalomelmélet keretében tárgyalja. De azért sem evidens, hogy L hozzájárulhat-e egy nyelviséget és diszkurzivitást közeppontba állító politikatudományhoz, mert – miként Karácsony írja, ugyancsak helyesen – „a luhmanni elmélet közvetlenül nem köthető olyan megközelítéshez, amely a politika vizsgálatát, szemben például az intézményelméleti látásmóddal, a diszkurzivitáshoz és a nyelviséghez kapcsolná” (Karácsony 2000: 86–87). Mégis, mindezek ellenére, Karácsony hangsúlyozza a hozzájárulás lehetőségét, és kinyilvánított célja – mint említettem – éppen az, hogy ezt a lehetőséget valóra váltsa. Ámde e feladat kijelölés után e tanulmányban nyomban L veszi át a szót és a hatalmat, olyannyira, hogy végül is semmit sem tudunk meg arról, avagy kissé finomabban vagy eufemisztikusabban fogalmazva: Karácsony nem rágja a szánkba, hanem ránk bizza, hogy kitaláljuk, L mivel is járulna hozzá a DPT-hez.

Írásomban arra vállalkozom, hogy valamit mondjak erről. Egyrészt azt állítom, hogy L-ben (a DPT szempontjából) nem az a figyelemre méltó, amit a modern társadalom politikájáról, avagy a politikáról mint társadalmi rendszerről mondott, hanem inkább az, amit a modern társadalomról mondott. Másrészt azt állítom, hogy L-ben (a DPT szempontjából) nem annyira fogalmi építménye a figyelemre méltó, hanem inkább annak törései, nem annyira társadalomelmélete, mint inkább annak kudarcba fulladásai. L és DPT, avagy L és Szabó Márton, no meg én – tömören és röviden ez írásom témája.

Szövegem csomópontját egy L-i és egy Szabó Márton-i kijelentés képezi. A L-i így hangzik: a társadalom mint kommunikáció autopoietikus avagy önteremtő valóság, a Szabó Márton-i pedig így: a politika mint diskurzus önteremtő valóság. Az L és a DPT viszonyáról tett két állítást ennek a két, egymáshoz kísértetiesen hasonló kijelentésnek az interpretációjával szeretném kibontani.

Azzal kezdem, hogy a határmunkálatok – miként azt Némedi Dénes egyik tanulmányában írta – mindig is jelentős szerepet játszottak a szociológiában, minthogy a szociológiát kezdettől fogva foglalkoztatta, hogy miként biztosíthatja magának azt a nyugodt helyet, ahol végre legitim birtokosnak tekintheti magát (Némedi 2010: 185). Nincs ez másképp L esetében sem. Őt is izgatja a szociológia demarkációja és autonómiája. L e tekintetben a klasszikus szociológia örököse; de abban a tekintetben is az, hogy úgy vélte: a szociológia demarkációja és autonómiája tárgyának demarkációjával és autonómiájával biztosítható. No meg abban a tekintetben is, hogy a szociológia tárgyát L a társadalomban jelölte meg. L tehát úgy vélte biztosíthatni a szociológiának azt a nyugodt helyet, ahol végre legitim birtokosnak tekintheti magát, hogy elhatárolja a társadalmat mindattól, ami nem társadalom (Luhmann 1990: 409). Ebben, vagyis a L-i szociológia határmunkálatában kulcsszerepet játszik az autopoiesisznek a chilei biológustól, Humberto Maturánától szociológiai használatra kölcsönvett és alkalmassá tett fogalma, mely szerint a társadalom önteremtő (autopoietikus) valóság.

L előszeretettel kölcsönzött és vett szociológiai használatba nem szociológiai logoszokat, mégpedig azért, mert úgy vélte, hogy a szociológia fogalmisága „európai”: nem megfelelő („inadekvát”) a modern társadalom leírására. Márpedig L projektje kezdettől fogva a modern társadalom leírása, ami megfelelő („adekvát”) fogalmiságot követel meg. Ennek a fogalmiságnak L szerint egyúttal szuperfogalmiságnak kell lennie, vagyis olyanak, amivel a szociológia képes a társadalomról mint társadalomról, a társadalomról mint egészről vagy egységről beszélni, valamint mindarról, ami társadalmi (Luhmann 1984: 9, 2008 [1978]: 57–59 ), illetve társadalmiként mindarról, amiről mások nem társadalmiként beszélnek,<sup>2</sup> például a szerelemről mint szenvedélyről (Luhmann 1983). Az autopoiesisz fogalma L szerint ilyen, a modern társadalomnak megfelelő szuperfogalom, mely – mint mondtam – kulcsszerepet játszik a L-i szociológia határmunkálatában.

Szabó Márton projektje nem a modern társadalom leírása, pláne nem egy szuperfogalmiság, sem egy társadalomelméleti, sem egy politikaelméleti szuperfogalmiság létrehozása, amelyekkel előzetesen akárcsak formálisan is rögzíthetné, hogy a politikában mi a tét (miről szól

---

2 Többek között ebből fakadt és fakad a szociológia botrányossága. A szociológia diszciplína kívánt lenni a diszciplínák között, de mindig is több volt, mint diszciplína: nem speciális, hanem univerzális illetőségű, amiért is illetéktelen vendégként mindenütt berúgta az ajtót: belebeszél abba, amibe nem kellett volna, s úgy, ahogyan nem kellett volna, és megzavarta a meghitt összefüggéseket, illetve az összefüggések meghittségét. A szociológia így olyasvalamivé lett (legalábbis az a szociológia, amelyik nem vált normáltudománnyá), amit mindenki, aki normális vagy az szeretne maradni, kikerül, ha ez nem lehetséges, akkor kitessékel, ha ez sem megy, akkor páros lábbal rúg ki. Hasonlóképpen botrányos Szabó Márton és a DPT is, jóllehet más okokból és másképp. Hogy mennyire, az a DPT még megiratlan, de megírásra érdemes és arra váró történetéből derülhetne ki igazán. Hogy miként, arról most csak annyit: a DPT botrányossága mindenekelőtt abból fakad, hogy búcsút int annak, ami a politológiát normáltudománnyá tette, és annak, ahogyan a politikáról politológusként és nem politológusként szoktunk gondolkodni (például a politika a hatalomról vagy az érdekekről szól); valamint abból, hogy a DPT a politikában létrejövöként és másképp is lehetségesként írja le azt, amit mások előfeltételnek vagy előzetesen adottnak mondanak (például az intézményeket vagy az identitásokat).

a politika vagy mi a politika gondja). Ellentétben tehát L-lel, aki pont egy ilyen (társadalom-elméleti) szuperfogalmiságot dolgoz ki, Szabó Márton nem kíván előzetes (elméleti) döntést hozni a politika tétjéről vagy gondjáról. Szerinte ugyanis ez megengedhetetlen, mert (a politika ilyen szociológiája vagy politológiája) nem felel meg a modern politikának. A modern politikának megfelelő politológia Szabó Márton szerint olyan politológia, amely nem rögzíti előzetesen a politikát (miként például L tette, azzal, hogy funkcionális rendszerként és/vagy binárisan kódolt rendszerként írta le a politikát, mint minden más társadalmi rendszert)<sup>3</sup>, azaz olyan, amely nem tételez föl semmi olyasvalakit vagy olyasvalamit, aki vagy ami rögzíthetné vagy előírhatná, hogy mi a politika és mi nem az, mi politikai és mi nem politikai, és hogy mi micsoda a politikában. A modern politikában eszerint a politika helye üres – nincs senki és semmi, aki azt mondhatná: a politika én vagyok, illetve nincs semmi, amiről azt mondhatnánk: a politika ez (és nem más). Hogy tehát mi a politika, mi politikai, mi micsoda a politikában, az nem másutt, hanem a politikában dől el, úgy, ahogy eldől. A politika éppen ezért Szabó Márton szerint önteremtő valóság: azzá lesz, amivé önmagát teszi, avagy csúnyán fogalmazva: amivé önmagát csinálja.

Szabó Márton ezzel olyasmit mond a politikáról, amit L a modern társadalomról mond, és Szabó Márton is azért mondja a politikáról, hogy önteremtő valóság, amiért L a modern társadalomról mondja azt, hogy önteremtő, azaz autopoietikus valóság.

L a modern társadalomról mindenekelőtt két dolgot állít. Először is azt, hogy a modern társadalomban nincs csúcs- és központi pozíció, nincs tehát olyan pozíció, ahonnét valaki mások számára kötelező érvénnyel megmondhatná, hogy mi van (és mi nincs), mi jó (és mi rossz), mi szép (és mi nem szép) (Luhmann 1987: 4, 1995b [1987]: 138, 1997: 894). Avagy másképpen fogalmazva, a modern társadalomban nincs (végső) kontrollinstancia vagy kontrollhivatal, ahová a végső és megfellebbezhetetlen döntésért/ítéletért fordulhatnánk (Luhmann 2005: 289). Másodszor, a modern társadalomban, írja L, a más(lét) teremtése-termelődése folyton-folyvást történik (*ständige Erzeugen von Anderssein*) (Luhmann 1992: 15), mégpedig oly módon, hogy ebben a társadalomban a társadalmi jelenségek nem kizárják, hanem magukba zárják a másként is lehetségest, amiért is a társadalmi jelenségek

---

3 L, mint ismert, a modern társadalmat funkcionálisan differenciálódott társadalomként írja le, és ez számára kezdetűl fogva evidencia: alternatívákat kizárva bír értelemmel. A funkcionális differenciálódást *L opus magnum*ában (is) a következőképpen definiálja: „A funkcionális differenciálódás azt jelenti, hogy az *egység* ama szempontja, amelynek mentén egy rendszer/környezet *differencia* elkülönöződik és elkülönül, [nem más, mint az] a *funkció*, amelyet az elkülönöződő és elkülönülő rendszer a társadalom számára [...] betölt” (Luhmann 1997: 745–746). Van azonban egy olyan hely, ahol L a differenciálódást kifejezetten nem a funkció mint egység, hanem a bináris kód mint differencia mentén történő (tehát nem funkcionális) differenciálódásként írja le (Luhmann 1986a: 150). Úgy tűnik, hogy itt L maga is (be)láthatta (bár szokása szerint olvasóival nem közölte, hogy másképp látja, és miért látja másképp): a modern társadalom differenciálódása nem írható le funkcionális differenciálódásként (funkció mint egység és mint társadalmi funkció mentén történő differenciálódásként), ha ebben a társadalomban – miként azt L állítja – a társadalom helye üres, és az egység helyére a differenciák, illetve a differenciákat teremtő differenciák lépnek. Ennek ellenére vagy ezzel együtt L újra és újra funkcionális differenciálódásról beszél, valamiért (valószínűleg a társadalomra mint egységre való referenciája miatt) nem tudott búcsút inteni a funkciónak mint egységnek és mint társadalmi funkciónak, s ez olyan önellentmondó állításokhoz vezetett, mint ez: „A bináris kód elkülönöződése és elkülönülése a funkcionális differenciálódással azonos” (Luhmann 1986b: 109). A DPT szempontjából ugyanakkor egyre megy, hogy a társadalmi rendszerekről, például a politikáról, mint funkcionális rendszerekről vagy binárisan kódolt rendszerekről beszélünk-e, mert mindkét esetben preformáljuk a politikát: előzetesen megmondjuk és rögzítjük, hogy a politika miről is szól, illetve hogy mi is a politika határa (Szabó 1996: 103–104).

immanensen kontingensek. Másképpen fogalmazva, a modern társadalomban folyton-folyvást differenciák és a differenciákban differenciák termelődnek. Ezért L szerint a modern társadalomnak megfelelő szociológiának egyrészt búcsút kell intenie minden ontológiai metafizikának és a priorinak (Luhmann 1984: 656) – minden olyan szemantikának, amelyik az identitásból kizárja a másképp is lehetségest, vagyis amelyik a társadalmi jelenségeket és a társadalmat önmagával azonosnak maradóként tételezi. Másrészt a modern társadalomnak megfelelő szociológiai kérdés nem az, hogy mi a társadalom/mi ez vagy az a társadalmi jelenség, hanem az, hogyan jön létre a társadalom/ez vagy az a társadalmi jelenség. Am épp ezért, vagyis azért, mert a modern társadalom immanensen kontingens, a „hogyan jön létre” kérdésre a szociológia nem válaszolhatja ezt: így és nem másként. L tehát úgy véli, hogy egy modern társadalomnak megfelelő szociológia nem tételezhet föl semmi olyasmit (isten, természet, szellem, láthatatlan kéz, struktúra), ami a társadalom társadalmon kívül lévő vagy a társadalom mögött lévő vagy a társadalomban rejlő alapja, oka, lehetőségi föltétele lenne. Az L-i szociológia ilyen szociológia kíván lenni, olyan szociológia, amely „semmit sem tételez adottnak” (Brunczel 2010: 30).

Így aztán L eseményesíti a társadalmat: nem tételez föl semmit előzetesen adottnak, és nem redukálja a társadalmat semmiféle előzetesen adottra. Ugyanezt teszi Szabó Márton is: eseményesíti a politikát: nem tételez föl semmi előzetesen adottat, és nem redukálja a politikát semmiféle előzetesen adottra. Ezért L azt mondja: a társadalom nem a társadalom mögött vagy alatt rejlő valóság, hanem az, amit a társadalom hoz létre, azaz a társadalom önteremtő valóság (Luhmann 2005: 55). És ugyanezért mondja Szabó Márton ugyanezt, de legalábbis kísértetiesen hasonló, mégpedig azt, hogy a politika önteremtő valóság. A DPT – írja legújabb könyvében Szabó Márton – „Nem vezeti vissza a politikai jelenségeket valami hozzájuk képest igazibb valóságokra, a diskurzusokat a diskurzusokat okozó tényezőkre, nem szögez szembe a politikával metapolitikai elveket. A politikát magamagából magyarázza, mert a politika önértékkel bíró és önteremtő rendszer” (Szabó 2014: 63). L pedig *opus magnum*ának, a *Die Gesellschaft der Gesellschaft*nak (A társadalom társadalma) mottójául ezt választotta: „Id quod per aluid non potest concipi, per se concipi debet.”<sup>4</sup>

L és Szabó Márton között azonban van legalább egy döntő különbség. Ha ugyanis komolyan vesszük azt, hogy a modern társadalom és a politika önteremtő valóság, mert semmiféle, a másként is lehetségest kizáró fölöttesre vagy mögöttesre nem redukálható, a másként is lehetségest magába foglaló, immanensen kontingens valóság, akkor megengedhetlen, hogy a politikát – miként azt L teszi – funkcionális és/vagy binárisan kódolt rendszerként írjuk le. Mert ezzel egyrészt monologikussá és prestrukturálttá/preformálttá tesszük a politikát, másrészt nem a politikából (a politika működéséből) olvassuk ki, hanem ráolvassuk a politikára annak tétjét és gondját (funkcióját és bináris kódját). Ha tehát komolyan vesszük, hogy a politika önteremtő valóság, akkor nem az a feladat, hogy előzetesen/elméletileg akár csak formálisan is rögzítsük a politikát, hanem az, hogy képződésében írjuk le, mégpedig úgy, ahogyan önmagából és önmaga által létrejön s képződik. A DPT pont ezt szorgalmazza:

---

4 Spinoza: *Ethica I, Axiomata II*. Magyarul: „Ami más által nem fogható föl, azt önmaga által kell fölfognunk” (Spinoza: *Etika*. Budapest: Osiris, 1997).

„kerülünk a diskurzuson belülré, vagyis hagyjuk magunkat megszólítani és vezetni általuk” (Szabó 1996: 103).<sup>5</sup>

L és Szabó Márton között tehát az alapvető különbség, hogy míg L zárt felhők fölött repül, és onnan pillant le a földre (Luhmann 1984: 13), addig Szabó Márton a földön jár és ott pillant körbe. Abban viszont nincs különbség közöttük, hogy L eseményesítvén a társadalmat, Szabó Márton pedig a politikát, mindketten búcsút intenek a lényegnek, a szubsztanciának, az önmagával azonosnak maradónak, amiért is egyrészt L nem azt kérdezi, mi a társadalom, Szabó Márton pedig nem azt, mi a politika, hanem azt, hogyan jön létre a társadalom/hogyan jön létre a politika. És amiért másrészt mind L-nél, mind Szabó Mártonnál az identitás helyére a differencia lép. Így a társadalom/politika önlétrehozása mindkettőnél elválaszthatatlanná válik a társadalom/politika önmegkülönböztetésétől és önelhatárolásától.

A „hogyan jön létre a társadalom” kérdésre L azt válaszolja, hogy a társadalom a társadalmi művelet, nevezetesen a kommunikáció és csakis a kommunikáció által jön létre,<sup>6</sup> vagyis a társadalom a kommunikáció által hozza létre és határolja el magát (Luhmann 1997: 90, 2005: 55–56). A társadalom autopoietikus rendszer, mégpedig annyiban, amenny-

5 Ez kétségtelenül fenomenológiává teszi a DPT-t, de csak abban az értelemben, hogy magukat a dolgokat *in statu nascendi* kell leírni (Szabó 2011: 274). (Meg persze az is, hogy a politikai valóság Szabó Márton szerint is *sinnhaft* [jelentéssel] valóság.) És ez a DPT egy különös vagy figyelemre méltó vonására világít rá. Arról van szó, hogy miközben Szabó Márton koncepciójában a gadameri hermeneutika alapvető jelentőségű, a történetiség nem kap helyet ebben a koncepcióban. E hiány pótlására vállalkozott Szűcs Zoltán Gábor, aki a politikai nyelv John G. A. Pocock-i kategóriájában találta meg a megfelelő eszközt, amellyel a történetiség dimenziója beépíthető a DPT-be, mivel ez szerinte egyszerre képes a nyelvi konvenciókat és a szituatív jelentésadás kontingenciáit figyelembe venni. Szűcs tisztában van azzal, hogy „A politikai nyelv kategóriájának bevezetésével, egyáltalán a történeti szempont bevonásával [...] a diszkurzív politikatudomány szempontjából járatlan útra merészkedünk [...]” (Szűcs 1998: 13). De a történeti dimenzió bevonása a DPT-be szükséges, mert – így érvel Szűcs – „Az egyedi politikai megnyilatkozások [...] nem a nyelvtől formátlan tapasztalatra adott közvetlen válaszok [...]. A politikai problémák megragadására szolgáló előzetesen adott, s az intézményesültség különféle fokain álló nyelvi konvenciók: szótárak, terminológiák, stílusok valamilyen módon és mértékben strukturálják, preformálják ezeket a megnyilatkozásokat, hiszen a politikai szereplők ezekből merít és ezeket módosítja, miközben megfogalmazza a maga szituációfüggő, a politikai vitába beágyazódó egyedi megnyilatkozásait” (Szűcs 1998: 5). – Szabó Márton elfogadta a tanítványa által választott utat, de ő maga mégsem járta. Elfogadta, mert a Szűcs-féle DPT nem csupán a különböző politikai nyelvek régi-új szótárának s történetének rekonstrukciója, hanem egyúttal ezek politikai valóságkonstrukcióinak rekonstrukciója is: elemzése nem egyszerűen arra futnak ki, hogy különböző politikai nyelvek vannak, hanem arra, hogy a különböző politikai nyelvű megnyilatkozások mint politikai valóságot konstruáló cselekvések vagy műveletek másképp konstruálják meg a politika valóságát (a politikai közösséget, a politikai cselekvés célját és értelmét, a politika idejét). Hogy Szabó Márton miért nem követte tanítványát, arra a válasz, azt hiszem, a „strukturálják, preformálják” ígékben található meg: abban, hogy Szabó Márton – Husserl genetikus fenomenológiájához vagy a kései Merleau-Ponty fenomenológiájához hasonlóan – makacsul fölfüggeszti mindazt, ami prestrukturálná vagy preformálná a politikai valóságot. Természetesen ő sem vitatja, sőt kifejezetten hangsúlyozza a politikai megnyilatkozások helyhez kötöttségét, térbeli-időbeli beágyazottságát, de számára nem az „ahogy szoktuk volt” reprodukciója (a szó kettős értelmében) kerül a középpontba. Szabó Márton ugyanis az újat/a mást nem a szabályok, nyelvi minták, konvenciók felől és azokhoz viszonyítottan értelmezi, hanem inkább radikálisan újként/másként; számára a kivétel, a szakadás, a törés, a határátlépés fontosabb, mint a szabály, a minta, a konvenció, és az előbbieket felől értelmezi az utóbbiakat (Szabó 2011: 41–61, különösen 53–57).

6 A kommunikáció „egy valódi szociális (és az egyetlen valódi szociális) művelet” (Luhmann 1997: 81). Hogy L miért a kommunikációt (és nem mást, például a cselekvést) nevezi ki a szociális műveletté, arra *végül is* az a válaszom: egyrészt azért, mert L úgy látta, hogy a cselekvés határa nem olyan egyértelmű és világos, mint a kommunikáció határa, és ez aláássa a L-i szociológia határmunkálatait (Luhmann 2002: 250–254). Másrészt azért, mert L társadalomelmélete radikálisan individualista elmélet kíván lenni, illetve mert ez a szociológia komolyan szeretné venni a modern társadalom individuumának individualitását (Luhmann 1995 [1994]: 165, 2002: 256–257).

nyiben a társadalom saját (szociális) műveleteit és saját magát saját (szociális) műveletei (azok rekurzív hálózata) által re/produkálja (Luhmann 2002: 109). A társadalom tehát önmagát önnön műveletei által re/produkáló, egyszóval önmagát teremtő avagy autopoietikus valóság.

A társadalom autopoietikusságának imént vázolt L-i megfogalmazásában van valami zavaró, éspedig az, hogy L a társadalmat alanyként iktatja be (és számtalanszor fogalmaz úgy, hogy a társadalom ezt vagy azt csinálja), jóllehet a társadalom szerinte nem alany, nem szubjektum, és ezért nem operációképes. Erre persze mondhatjuk, hogy L-lel (és velünk is, olvasóival) nyelvünk grammatikája űzi tréfáját; csak hát L fogalmazhatott volna másként is. Hiszen ha a kommunikáció autopoietikus művelet, amennyiben ez a kommunikációk egy olyan rekurzív hálózatában reprodukálódik, amelynek reprodukciójában minden egyes kommunikáció részt vesz (Luhmann 1997: 82–83), és ha a társadalom a kommunikációk ama rekurzív és globális hálózata, amelyben minden kommunikáció reprodukálódik, és amelynek reprodukciójában minden kommunikáció (nemre, fajra, eredetre, származásra való tekintet nélkül) részt vesz, de csakis kommunikáció vesz részt (Luhmann 1997: 90), akkor L anélkül is megfogalmazhatta volna, hogy a társadalom önteremtő valóság, hogy a társadalmat alannyá teszi. Ahelyett tehát, hogy „a társadalom a kommunikáció által reprodukálja magát” (Luhmann 2005: 56), L írhatta volna ezt is: a társadalom a kommunikáció (és csakis a kommunikáció) által reprodukálódik. Hogy L mégsem így fogalmazott, annak magyarázata, ha nem kimagyarázni szeretnénk L-t, éppen ezért nem lehet a grammatika és annak velünk űzött tréfája. Az én egyik magyarázatom ez: a társadalom mint alany L-nél fikció, éspedig a konkrét társadalmi (kommunikatív) események metonímiája, ami lehetővé tette számára, hogy ne a földön járjon, hanem a felhők fölött repüljön, vagyis hogy a modern társadalmi jelenségek (létrejöttének vagy képződésének) leírásához ne kelljen konkrét-empirikus kutatásokat végeznie. Másik magyarázatom pedig az, hogy a társadalom mint alany az a láthatatlan kéz, mely nagyon is látható, hisz L-é, mely a szociológia autonómiáját biztosítandó megtisztítja a társadalmat és a társadalmat mindattól, ami nem társadalmi/nem társadalom: garantálja, hogy a társadalmi és a társadalom ne csak különbözzék, hanem egyszersmind mentes is legyen attól, ami nem társadalmi/nem társadalom: a nem kommunikációtól.<sup>7</sup>

Szabó Márton nem beszél arról, hogy a politikai diskurzus hogyan különbözik vagy határolódik el a nem politikai diskurzustól, s arról sem, hogy a politikai kommunikációk önterproduktója egyúttal a politika határának reprodukciója, arról pedig végképp nem, hogy a politika határa egyértelmű és világos lenne. Ehelyett „határkijelölő diskurzusok”-ról vagy „határdiskurzusok”-ról beszél, vagyis olyan diskurzusokról, amelyek újra és újra megvonják, illetve újravonják a politika határait (Szabó 1996: 106). Szabó Márton tehát – ellentétben L-lel – nem egyes, hanem többes számban beszél határról, s a határ/megvonás radikális

---

7 L radikálisan szakít a modern szociológiát uraló ama előföltevéssel, mely szerint a társadalom határa azonos a nemzetállami-territoriális határokkal (Luhmann 1997: 25): a társadalom (a modern társadalom) határa a kommunikáció és nem kommunikáció határa (Luhmann 2005: 60). Ha ugyanis a kommunikáció a kommunikációk rekurzív hálózata által és a kommunikációk rekurzív hálózata a kommunikációk által reprodukálódik, és ha ebben a reprodukcióban minden kommunikáció részt vesz, de csakis kommunikáció vesz részt (Luhmann 1997: 90), akkor a kommunikáció határa a kommunikáció globális hálózatának (a társadalomnak, avagy a világtársadalomnak) a határa, és fordítva. Minthogy a kommunikáció határáról L azt állítja, hogy egyértelmű és világos, a társadalom határáról is azt állíthatja, hogy egyértelmű és világos (Luhmann 1984: 557, 1997: 151, 2005: 60).

nyitottságára, sokféleségére és egyúttal polemikus/rivalizáló jellegére helyezi a hangsúlyt: a határprodukciónak nem egy vezérdifferencia reprodukciója, miként L-nél, aki szerint a politika határa a politika bináris kódjának reprodukciójával reprodukálódik. Épp ezért a DPT szerint a politika határa nem olyan egyértelmű és világos, mint amilyen L szerint a társadalom/kommunikáció határa, vagy amilyen a bináris kód vezérelte kommunikáció/politika határa. Másképpen fogalmazva, a DPT-ben nincs helye annak a láthatatlan kéznek, amelyet L-nél a társadalom, mint fiktív alany testesít meg, de annak sem, amelyet a rendszer, avagy a bináris kód mint vezérdifferencia jelenít meg; ehelyett esetleges, egymással rivalizáló s polemizáló határmegvonásokról van szó.

Mégis, mindezek ellenére L és Szabó Márton kísértetiesen hasonló kijelentést tesznek a társadalom mint kommunikáció autopoietikus/a politika mint diskurzus önteremtő valóságáról. Szabó Márton ugyanis ezt írja: „Politikai csend nem létezik, mert a politikában csak az létezik, amiről beszélünk” (Szabó 2014: 135). L pedig ezt: társadalmi realitása csak annak van, ami kommunikáció, de nincs annak, ami nem kommunikáció (Luhmann 1986: 63, Luhmann 1989b: 136–137). Szabó Márton szerint tehát a politikában nem az nem létezik, akiről vagy amiről azt beszéljük, hogy nem létezik, hanem az, akiről vagy amiről nem beszélnek, akiről vagy amiről nem esik szó (Kiss 1997: 139). L szerint pedig társadalmi realitása annak nincs, ami nem kommunikáció (vagyis amit a közlés és információ avagy a mondás és mondott megkülönböztetéssel más kommunikációk nem avatnak kommunikációvá):<sup>8</sup> minden kommunikáció, és csakis a kommunikáció – társadalmi, minden más némaságra vagy hallgatásra ítéltetett (*ist zur Sprachlosigkeit verurteilt*) (Luhmann 1997: 158).

No de, kérdezem L-től, miért nincs társadalmi realitása például a haláltáborok szülte hallgatásnak? Vagy miért nincs társadalmi realitása a néma erőszaknak és az erőszakot követő néma csöndnek, annak a hallgatásnak, amit a kínzás szül, s amibe az áldozat és a hóhér egyformán burkolózik?<sup>9</sup> Persze, egyfelől ez a csönd és ez a néma s hallgatag gyakorlat, amennyiben nem beszédes (kommunikációvá nem konstruált), annyiban nem kommunikáció; és amennyiben a társadalmi/társadalom határa a kommunikáció és nem kommunikáció határával azonos, annyiban a néma erőszak, a kínzás és az általa szült hallgatás nem társadalmi, és nincs is társadalmi realitása ezeknek. Ámde másfelől miért is ne, illetve hogy is ne lenne társadalmi? Hasonlóképpen, a szex nem társadalmi, nincs társadalmi realitása, ha csak úgy csináljuk meg élvezzük, szóval ha egyszerűen szexelünk; csak akkor és annyiban társadalmi, ha és amennyiben mond/közöl valamit, vagy közben mi mondunk/közlünk róla valamit,

---

8 L-nél egy kommunikáció nem önmagában vagy önmaga által, és nem a szubjektum/alany intenciója által kommunikáció, hanem valami annyiban kommunikáció, amennyiben a közlés és információ (a mondás és mondott) megkülönböztetéssel más kommunikációk által kommunikációvá konstruálódik. L ezt is megértésnek nevezi, vagyis L-nél a megértés nem csak az információ (a mondott) megértése, hanem valaminek kommunikációként való értése, vagyis valaminek a közlés és információ megkülönböztetéssel történő megfigyelése és ezáltal kommunikációvá konstruálása (Luhmann 1995a [1987]: 115, 2002: 299, 1997: 72). Minthogy L szerint minden megfigyelés csak annyiban társadalmi (csak annyiban van társadalmi realitása), amennyiben kommunikáció, a kommunikációt konstruáló megértés is csak annyiban társadalmi (csak annyiban van társadalmi realitása), amennyiben maga is kommunikáció: igent mondás a közlésre (mondásra), és ezzel egyidejűleg annak lehetősége, hogy elfogadjuk vagy elutasítsuk a közlést és az információt. Nem lehet tehát igent vagy nemet mondani sem a közlésre, sem a közlőre anélkül, hogy ezzel egyúttal ne mondanánk igent a közlésre (Luhmann 1984: 204, 205, 2002: 302–303).

9 „A kínzás hallgatást szül. Áldozat és hóhérja egyforma hallgatásba burkolóznak” (Sironi 2010: 7).



például kommenteljük az aktust. No de, kérdezem újra, miért is ne, hogy is ne lennének testhasználataink és testgyakorlataink társadalmiak.<sup>10</sup>

És ugyanígy, hadd kérdezzem meg Szabó Mártontól: a néma terrornak és a terror szülte némaságnak csak akkor van politikai realitása, ha beszélünk róla, de nincs politikai realitása, ha nem beszélünk, ha hallgatunk róla? Abból az állításból, hogy politikában csak az létezik, amiről beszélünk, hogy tehát politikai csend nem létezik, ez következik. Ámde miért is ne lenne, hogy is ne lenne politikai realitása a néma terrornak és a terror szülte némaságnak? Vagyis miért is ne lenne, hogy is ne lenne politikai csend – olyan hallgatás, amelyről nem beszélünk, hanem hallgatunk, olyan, amelyet nem beszéddel, nem kommunikációval, nem diszkurzíve száműzünk a csöndbe, ítélünk némaságra vagy némítunk el, ámde mégis politikai realitással bír?

---

10 Az ezekkel a kérdésekkel megfogalmazott L-kritikám nem normatív: nem azt vetem L szemére, hogy miért nem beszél (hallgat) arról, amiről beszélnie (nem hallgatnia) kellene, mint például Lutz Ellrich, aki szerint az, hogy L az Auschwitzról való hallgatás mellett dönt, nem szociológiai reflexió eredménye, hanem „egy morális (talán elméletihigiéniai) reflex” (Ellrich 1998: 461–462). Az én kritikám (bár megértem és jogosnak is tartom a normatív szempontokat) koncepcionális, és arról szól, hogy L társadalomelmélete mint kommunikációelmélet kizárja a társadalomból, illetve megfosztja társadalmi realitásától a kommunikációra nem redukálható vagy egyenesen nem kommunikatív, testi, testünkbe vésődő, húsunkba égő társadalmi gyakorlatokat és tapasztalatokat. Az persze igaz, hogy L újra és újra hangsúlyozza, hogy a nem kommunikáció zavarhatja, irritálhatja, reflexióra készítheti a kommunikációt; de hogyan? A probléma abból fakad, hogy L szerint a kommunikáció éppúgy operatív zárt, mint a tudat, amelyen mint valami filteren vagy médiumon keresztül (és csak ezen keresztül) a tapasztalatok irritálhatják a kommunikációt, illetve a kommunikáció elbűvöli és igénybe veszi, leköti a tudatot (Luhmann 1995 [1988]: 40, 41, 43, 2002: 272). – Az operatív zártság egyszerűen fogalmazva azt jelenti: szándékolhatom, hogy tapasztalataimat közöljem, biztosíthatom a másikat, hogy érzéseimet, élményeimet, tapasztalataimat közlöm, fölfoghatom a kommunikációt a tapasztalat kifejeződéseként, de a kommunikáció nem ezek kifejezése vagy kommunikálása, hanem ezekről szóló kommunikáció. A kommunikációban nem folyik vér, nincs szaga, mint a vérnek vagy az égő húsnak, és nem cikáznak benne gondolatok sem; azaz szándékaink, érzéseink, élményeink, tapasztalataink, gondolataink nem kifejezhetőek, nem kommunikálhatóak, csak a kommunikáció (például az ezekről szóló kommunikáció) kommunikálható (Luhmann 1996: 20–21, 2002: 261–262). Ugyanakkor L szerint nincs kommunikáció tudat nélkül (jöllehet nem a tudat kommunikál, s nem önmagát kommunikálja), hiszen különben minden kommunikáció megszűnne, és nem lenne miről kommunikálni (Luhmann 1995 [1988]: 39, 1997: 103). Ezért L arra kényszerül, hogy bevezessen egy médiumot, amely összekapcsolódás, egymásba fonódás vagy folyás nélkül biztosítja a kommunikáció és a tudat egymáshoz kapcsolódását. Ez a médium a nyelv, mely kettős aspektussal bír (Luhmann 2002: 275), de amelynek mint hibridnek két okból sincs helye a L-i elméletben. Először is azért, mert L egyszerűen posztulálja, hogy a nyelv áttöri (anélkül, hogy fölszámolná) azt a határt, amelyről azt állítja, hogy áttörhetetlen. Másodszor azért, mert a nyelvi kommunikáció eszerint (jöllehet nem folyik benne vér és nem cikáznak benne gondolatok) mégsem csak kommunikáció, hanem valamiképpen nem kommunikáció is, vagyis mégsem tiszta és mentes attól, ami nem kommunikáció. Ebből viszont az következik, hogy a nyelv vagy a nyelvi kommunikáció megkérdőjelezi (a nyelv mint médium bevezetésére rákényszerülő L többértelművé és elmosódottá teszi) a kommunikáció és nem kommunikáció, vagyis a társadalom általa egyértelműnek és világosnak mondott határát. Azt is mondhatnánk, hogy L a nyelvet hasonló funkcióval ruhazza föl, de hibrid médiumként éppúgy ellentmondást vezet a L-i elméletbe, mint a szervezetek, amennyiben ezek – miként azt L állítja – az operatív zárt társadalmi rendszerek közötti és ezek határain átívelő kommunikáció médiumai is (Kneer 2001). A nyelv és szervezet azt illusztrálják, hogy L elméletileg újra és újra rászorult arra, hogy olyan elemeket fogadjon be az elméletébe, amelyeknek ebben az elméletben nincs helyük, és amelyek ellenállnak ennek az elméletnek, mert a „köztes tartomány”-ba (*Zwischenbereich*) (Luhmann 1971: 354) tartoznak – abba a határzónába, ahová a kínzás és a terror is mint egyszerre kommunikatív és nem kommunikatív (a L-i értelemben egyszerre társadalmi és nem társadalmi) gyakorlatok is tartoznak. Ez utóbbiak a L-i elmélet egyik korlátjára mutatnak rá: arra, hogy ez az elmélet nem képes társadalmiként beszélni a nem kommunikatív, testünkbe vésődő és húsunkba égő gyakorlatokról és tapasztalatokról, mert ezzel veszendőbe menne a társadalom határának egyértelműsége és világossága, és ezzel a szociológia L által biztosítani óhajtott és biztosítottnak vélt autonómiája.

L nem ismerhette el a nem beszédes s néma gyakorlatok és hallgatások társadalmi realitását, mert ha elismerte volna, hogy létrejön (vagy a kommunikációval összefonódik) olyan, ami nem kommunikáció és mégis társadalmi, akkor a modern szociológia határmunkálatai, melyek az ő társadalomelméletében is központi szerepet játszottak, kudarcba fulladnának. Mert ekkor a társadalom határát, mely azonos a kommunikáció és nem kommunikáció határával, nem mondhatná egyértelműnek és világosnak, a társadalmi/társadalom pedig nem lehetne tiszta, azaz nem csak különböző, hanem egyszersmind mentes is mindattól, ami nem társadalmi: a nem kommunikációtól.

Ez a veszély vagy kudarc a DPT-t nem fenyegeti, ha politikai létezőnek nyilvánítaná a nem beszédes, sőt talán nem is jelentésszerű néma erőszakot, a kínzást és az azt övező és általa szült hallgatást. Mert a DPT a politológia autonómiáját nem tárgyának, a politikának, illetve a politikának mint diskurzusnak a demarkációjától reméli. A DPT tehát autonómiájának kockáztatása nélkül elismerheti annak politikai (és társadalmi) realitását, aminek társadalmi (és politikai) realitását a L-i szociológia nem ismerheti el. Annak politikai realitását tehát, amelyet nem a diskurzus zár ki vagy próbál meg kizárni tematikusan vagy tematikusan, hanem amely úgyszólván kivonja magát a diskurzusból, ám mégis politikai realitással bír; mert némaságában beleszól a politikába, hallgatagon részt vesz a politikai valóság képződésében, ott munkál, működik a politikai gyakorlatokban, tettekben, gesztusokban, döntésekben, választásokban, elkötelezettségekben, vonzódásokban. A politikában mint diskurzusban tehát ott vannak, működnek ezek a nem-diskurzusok, s a diskurzusokkal együtt hozzák létre a politika valóságát.

Itt megállok, legalábbis egyelőre. Írásom végül is arra fut ki, hogy a politika több annál, mint amiről a politikában beszélnek, politikai realitása annak is van, a politika valóság képződésében az is részt vesz, amiről a politikában nem beszélnek; amiről a politikában nem beszélnek, az nem a politika (a politika mint diskurzus) határa. És erre olyan kivételes politikai események világítanak rá, mint a hallgatást szülő kínzás vagy a terror.

A kérdés csak az, legalábbis számomra: hogyan fogadhatja magába és beszélhet erről a néma/hallgatag (*sprachlos*), ámde „vad tartomány”-ról (Tengelyi 1998: 125–133, 169–171) a DPT anélkül, hogy pszichológiává vagy fenomenológiává válna,<sup>11</sup> valamint anélkül, hogy visszatapsolná azt, aminek búcsút intett: a mélységet, mely a fecsegő felszín alatt vagy mögött rejlene (Szabó 1996: 123)? Erre a kérdésre most nem tudok válaszolni, de jelezni tudom azt az irányt, amerre elindulva szerintem választ adhatunk rá.

Az igaz, hogy a DPT nem zárja ki a politika mint diskurzus valóságából a gesztusokat, a hallgatag tetteket, a tárgyakat, sőt ezeket e valóság részének és e valóság képződésében részt vevőnek tekinti; de csak annyiban, amennyiben beszélnek vagy beszédesek, vagyis ameny-

---

11 „A fenomenológia az eredetileg egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat elemzése” (Tengelyi 2007: 177). Ez nem azt jelenti – az új fenomenológiában semmiképp –, hogy a tapasztalat (értelme) visszavezethető a tudatra (a tudat értelemadó tevékenységére), de azt igen, hogy a tapasztalat (az értelemképződés vagy a vad értelem) egyes szám első személyű tapasztalat, vagyis hogy „a valóság a tudatban bizonyul tudattól függetlennek” (Tengelyi 2007: 25). Mármost minden ilyen, a husserl-i fenomenológiát megújító törekvés, azon a ponton mond csődöt, ahol a husserl-i is: nem tud válaszolni arra a kérdésre, hogy hogyan lehet a tapasztalat nem szubjektív, hanem interszubjektív, nem privát, hanem közös, hacsak nem tételez föl olyasmit (pl. egységes szubjektivitást), ami a tapasztalat közösséget biztosítaná, ám amivel egyszersmind a szubjektum individualitását számolja föl (Luhmann 1995 [1986]: 169–170, 1995 [1994]: 158–159). Éppen ezért gondolom azt, hogy a DPT nem válhat fenomenológiává, ami természetesen nem zárja ki (és láthattuk: nem is zárta ki), hogy egy s más magáévá tegyen a fenomenológiából.

nyiben jelentéssel bírnak, amelyet a diskurzusok mint jelentésfejtő és jelentésadó műveletek táplálnak és tartanak életben (Szabó 2000: 7, Szabó 2011: 151–166). Csakhogy a „vad tartomány” esetében olyan eseményekről, olyan gyakorlatokról és tapasztalatokról van szó, amelyek nem vagy nem csupán beszédesek a Szabó Márton-i értelemben, de nem is vagy nem csupán kommunikációk a L-i értelemben, hanem világba harapók, dolgokba és testbe hatolók, testbe vésődők, húsba égők (Biernacki 2009: 95, 98–99; Gumbrecht 2010: 73–74; Koselleck 2003: 330, 337). Éppen ezért ezek az események, ezek a gyakorlatok és tapasztalatok (mint például a kínzás vagy a terror) nem csak a L-i társadalomelmélet mint kommunikációelmélet, hanem a DPT mint „politikai hermeneutika” (Pál 2004; Szabó 2011: 100) vagy mint interpretatív politológia (és egyáltalán: minden interpretatív társadalomtudomány) korlátaira is rávilágítanak. Vagyis ama szemléletmód korlátaira, amely szerint a politika minden eleme jel, amiért is a DPT a politikát jelek szövevényeként (szöveggént) fogja föl, olyan valóságként, amelynek minden eleme jelentéssel (olvasott és olvasható) (Szabó 2000: 7, 2011: 103–117, 2014: 138, 143; Kiss 1997: 139–140).

Úgy látom tehát, hogy a DPT akkor képes megnyílni a vad tartomány előtt, ha túl tud lépni az interpretatív szemléletmód kizárólagosságán és egyoldalúságán, vagyis akkor, ha fölteszi és választ tud adni arra a kérdésre: hogyan lehetséges összekapcsolni a szöveget és a testet, jelet/jentést és a húst, az olvasást és a dolgokba, testekbe hatolást, a jelentésfejtést és a jelentéstulajdonítást és a velőig hatoló tapasztalatot?

## Hivatkozott irodalom

- Biernacki, Richard (2009): Módszer és metafora. Az új kultúrtörténet után. In *Narratívák 8. Elbeszélés, kultúra, történelem*. Kisantal Tamás (szerk.). Budapest: Kijárat, 77–106.
- Brunčel Balázs (2010): *Modernitás illúziók nélkül. Niklas Luhmann társadalom- és politikaelmélete*. Budapest: LHarmattan.
- Ellrich, Lutz (1998): Der unbezeichnete Faschismus. *Rechtshistorisches Journal* (17): 449–465.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010): *A jelenlét előállítás. Amit a jelentés nem közvetít*. Budapest: Ráció.
- Karácsony András (2000): A politika kommunikációelméleti megközelítése Niklas Luhmann munkásságában. In *Beszélő politika. A diskurzív politikatudomány teoretikus környezete*. Szabó Márton (szerk.) Budapest: Jászóveg Műhely, 86–112.
- Kiss Balázs (1997): A politika a jelek korában. Hozzászólás Szabó Márton tanulmányához. *Politikatudományi Szemle* 6(1): 137–146. Interneten: [http://www.poltudszemle.hu/szamok2/1997/1997\\_1szam/kissb.pdf](http://www.poltudszemle.hu/szamok2/1997/1997_1szam/kissb.pdf).
- Kneer, Georg (2001): Organisation und Gesellschaft. Zum ungeklärten Verhältnis von Organisations- und Funktionssystemen in Luhmanns Theorie sozialer Systeme. *Zeitschrift für Soziologie* 30(6): 407–428. Interneten: <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/1088/625>.
- Koschorke, Albrecht és Viesmann, Cornelia (1999) (szerk.): *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*. Berlin: Akademie Verlag.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.
- Luhmann, Niklas (1971): Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 291–405.
- Luhmann, Niklas (1983): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Magyarul részletek: *Szerelm mint szenvedély. Az intimitás kódolásáról*. Budapest: Jászóveg, 1997.)
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Magyarul: *Szociális rendszerek. Egy általános elmélet alapvonalai*. Budapest: Gondolat – AKTI, 2009.)
- Luhmann, Niklas (1986a): 'Distinctions directrices'. Über Codierung von Semantiken und Systemen. In *Kultur und Gesellschaft*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27.) Friedhelm Neidhardt, Rainer M. Lepsius és Johannes Weiß (szerk.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 145–161.

- Luhmann, Niklas (1986b): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen : Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987): Vorwort. In uő *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1989a): Reden und Schweigen. In Perer Fuchs és Niklas Luhmann: *Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–20.
- Luhmann, Niklas (1989b): Geheimnis, Zeit, Ewigkeit. In Perer Fuchs és Niklas Luhmann: *Reden und Schweigen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101–137.
- Luhmann, Niklas (1990): The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society. In *Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspectives*. Jeffrey C. Alexander és Paul Colomy (szerk.). Columbia: University Press, 409–440.
- Luhmann, Niklas (1991 [1967a]): Soziologische Aufklärung. In uő *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 66–91.
- Luhmann, Niklas (1991 [1967b]): Soziologie als Theorie sozialer Systeme. In uő *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 113–136.
- Luhmann, Niklas (1991 [1969]): Die Praxis der Theorie. In uő *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 253–267.
- Luhmann, Niklas (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag. (Magyarul: *A modernség megfigyelései*. Budapest: Gondolat, 2010.)
- Luhmann, Niklas (1995 [1986]): Intersubjektivität oder Kommunikation. Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung. In uő *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 169–188. (Magyarul: Interszubjektivitás vagy kommunikáció: a szociológiai elméletalkotás eltérő kiindulópontjai. *Replika* [66]: 33–48.)
- Luhmann, Niklas (1995a [1987]): Was ist Kommunikation? In uő *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 113–124.
- Luhmann, Niklas (1995b [1987]): Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum. In uő *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 125–141.
- Luhmann, Niklas (1995 [1988]): Wie is Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? In uő *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 37–54.
- Luhmann, Niklas (1995 [1994]): Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. In uő *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 155–188.
- Luhmann, Niklas (1996): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Gesellschaft der Gesellschaft 1–2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Einführung in die Systemtheorie*. Dirk Baecker (szerk.). Heidelberg: Carl-Auer-System Verlag. (Magyarul: *Bevetés a rendszerméletbe*. Budapest: Gondolat, 2006.)
- Luhmann, Niklas (2005): *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Dirk Baecker (szerk.). Heidelberg: Carl-Auer-System Verlag.
- Luhmann, Niklas (2008 [1978]): Soziologie der Moral. In uő *Die Moral der Gesellschaft*. Detlef Horster (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 56–162.
- Marquard, Odo (2001): A politeizmus dicsérete. In uő *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz, 75–100.
- Némedi Dénes (2010): Szociológusok határmunkán. In *Határmunkálatok a tudományban*. Kutrovázt Gábor, Láng Benedek és Zemplén Gábor (szerk.). Budapest: L'Harmattan, 185–199.
- Pál Gábor (2004): Politikai hermeneutika. *Politikatudományi Szemle* 13(1–2): 337–348. Interneten: [http://www.poltudszemle.hu/szamok/2004\\_1szam/2004\\_1\\_pal.pdf](http://www.poltudszemle.hu/szamok/2004_1szam/2004_1_pal.pdf).
- Sironi, Françoise (2010): *Hóhérok és áldozatok. A kínzás pszichológiája*. Budapest: Göncöl.
- Szabó Márton (1996): Vázlat a politikatudomány diszkurzív értelmezéséről. *Politikatudományi Szemle* 5(4): 101–132. Interneten: [http://www.poltudszemle.hu/szamok2/1996/1996\\_4szam/szabom.pdf](http://www.poltudszemle.hu/szamok2/1996/1996_4szam/szabom.pdf).
- Szabó Márton (2000): Beszélő politika – diszkurzív politológia. In *Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete*. Szabó Márton (szerk.). Budapest: József Műhely, 5–9.
- Szabó Márton (2003): *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*. Budapest: L'Harmattan. Interneten: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/diskurziv/adatok.html>.
- Szabó Márton (2006): *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest: L'Harmattan.
- Szabó Márton (2011): *Politikai episztemológia*. Budapest: L'Harmattan.
- Szabó Márton (2014): *Kötőjelek*. Budapest: L'Harmattan.

Szűcs Zoltán Gábor (1998): A diszkurzív politikatudomány mint politikai diskurzustörténet. Tudományoszeleleti és módszertani esszé. In *Műhelytanulmányok 2*. Miskolc: Miskolci Egyetem Politikatudományi Intézet. Interneten: <http://mek.oszk.hu/06200/06225/06225.pdf>.

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.

Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.