

## Az ember, mint a hallgatás tárgya a luhmanni elméletben

Luhmann *A szociológia és az ember* című tanulmányában Blake *Menny és pokol házassága* című verséből olvasható egy hosszabb idézet, s Luhmann hozzáfűzött kommentárja éppen a témánkba vág (Luhmann 1999: 119–122).<sup>1</sup> Nézzük az idézetet és a luhmanni reflexiót (mindkettőt rövidítettem az alábbiakban):

Az ördög épp egy lángnyelven utazott fölfelé, amikor is »«egy angyallal találkozott. Az angyal egy felhőn ült. Az ördögöt meghihlette a látvány, s így szólt: „Istent imádni annyi, mint megbecsülni Isten ajándékát másokban, mindenkiben tehetsége szerint, a legnagyobb embereket részesítve a legnagyobb szeretetben. Akik irigylik vagy rágalmazzák a nagy embereket, azok gyűlölik Istent, mert más Isten nincsen.” Amint az angyal ezt meghallotta, arca elsötétült a méregtől, s elkékült, de mivel tudott uralkodni magán, elsárgult, aztán elsápadt, majd visszanyerte egészséges, üde rózsaszín arcszínét, s mosolyogva így szólt: „Ó, te bálványimádó! – mert azért a szidalomról nem tudott teljesen lemondani. – Hát nem egy az Isten? Nem Jézus Krisztusban vált-e láthatóvá? S nem Jézus Krisztus szentesítette-e a tízparancsolat törvényét? És vajon mi a többi ember? Nem csupa bolond, bűnös és semmisség?” És hasonlóképp folytatta tovább, ahogy az a teológiai magyarázatokban szokás.

Figyeljük, amint ott ül az angyal a felhőn, és nézzük meg, mit szólna e kis történethez a szociológia. Elég keveset.

Az antropológiai megközelítés hívei azonnal felismernék, hogy az angyal megjelenése hasonló az emberéhez, vagyis felül viseli a fejét, s nem elől, ahogy a normális állatok.

A feminista hajlamú nők szerkezetileg hasonló érveléssel állnának elő, megállapítanák, hogy az angyal férfiként ábrázoltatik, s mellesleg az ördög is. Egyáltalán: az egész történetben nem bukkan fel egyetlen nő sem. Ez mutatkozik meg aztán abban a férfiközpontú világképben is, melyet az angyaltól hallottunk, s amely végső soron – ha fellapozzuk a Bibliát – az egész bibliai történetre jellemző: a világot egyetlen emberrel, Ádámmal teremtették. E történetben tehát ugyanaz a férfivilágkép tükröződik.

<sup>1</sup> Blake versét Senczi Miklós fordította magyarra, lásd: Blake (1977: 13–152). Az idézett részlet helye: 151. o.

Jürgen Habermas szemében minden bizonyos az angyal monológja alkotná a probléma magvát. Egyedül beszél, sohasem veszi fontolóra az ördög érveit. Miért is tenné? Hisz az maga az ördög! A felhőre kellene tehát varázsolni egy másik angyalt, hogy végre párbeszéd alakulhasson ki a józan cselekvés okairól. Maga Habermas és az ördög – ha szabad ezzel a csoportosítással élnem – nem tudják, hogy melyek a helyes okok. Mégis mindketten elvárják az angyaloktól, hogy erről tárgyaljanak.

Végül feltehetnénk a kérdést, mit mondott volna Helmut Schelsky. Rá való tekintettel választottam ki ugyanis a témát, mert sokszor beszélgettem vele az *ember és a szociológia* kérdésköréről. Mégsem tudnám biztosan megjósolni, mit szólna ehhez a történethez. Feltételezem, hogy mély megértéssel viseltetne a probléma, és bizonyos rokonszenvvel az ördög iránt, mindenekelőtt ez utóbbi dinamizmusa és megfigyelőképessége gyakorolna rá kedvező benyomást. Neki biztos nem lett volna elmélete, amely kielégítően megoldotta volna az ember és az ő benső végtelenségének problémáját. A kérdést minden valószínűség szerint egy frappáns megjegyzéssel lesöpörte volna az asztalról.

Eddig Blake és a kapcsolódó Luhmann kommentár. Már ebből látható, hogy Luhmann igen-csak szkeptikusan viszonyult azokhoz a megközelítésekhez, melyek az ember kérdéskörét állították középpontba. Úgy látta, hogy ezek közhelyszerű ismereteket (pl. az emberek feje felül van) hangoztatnak, vagy pedig saját politikai-elméleti előfeltevéseiket erőltetik az emberképre. Leginkább még Schelskyvel rokonszenvezett, akinek – mint írja – nem volt elmélete az emberről.

Itt talán le is zárhatnám e tanulmányt, annak megállapításával, hogy Luhmann rendszerelmélete nem beszél az emberről. Ám mégsem ezt teszem. Nem csupán azért, mert nem ilendő egy frappáns – igaz, terjedelmesebb – idézettel megúszni egy tanulmányt, azaz egy problematika részletesebb megvizsgálását, hanem mert maga Luhmann sem hallgatott teljes mértékben arról, hogy miért kell hallgatni az emberről. Sőt sok mindent találhatunk írásaiiban arról, hogy miként lehet beszélni, ha a problematikát megfelelően pozicionáljuk, az emberről. Ezt tudva akár meg is fordíthatjuk a kérdés irányát: egyáltalán miért merült fel a hallgatás az emberről? A válasz röviden (amit az alábbiakban részletezni fogok): az emberről, *mint a társadalomelmélet alapfogalmáról* javasolja Luhmann a hallgatást. Hogy mit és miként mondunk az emberről – nos, e tekintetben nem hallgat Luhmann, ám ez nem társadalomelméleti felfogásának kiindulópontja, hanem (egyik) lehetséges következménye. Közbevetőleg meg kell jegyezmem: a gondolkodástörténeti tisztánlátást sajnos nem segíti, hogy az emberfogalom és a szubjektum, illetőleg az individuum fogalmának egymáshoz való viszonya többnyire nem megvilágított a különböző társadalomfelfogásokban.

Nézzük akkor, hogy Luhmann írásainak tükrében miként ragadható meg az antropológia feladatköre, vagy konkrétabban fogalmazva: a modern világban élő ember helyzete miként írható le, miként értelmezhetjük az ember-társadalom viszonyt?

Luhmann önmagát nem az antropológia kutatójának, hanem társadalomelméleti gondolkodónak tartotta. Ettől persze még alapvető súlyt kaphatott volna az antropológia, hiszen az újkori társadalomelméleti gondolkodást áthatotta az a látásmód, melyben meghatározott emberképre, azaz antropológiára alapozták a társadalommagyarázatot – gondoljunk csak például a társadalmi szerződés különböző elméleti konstrukcióira. Luhmann viszont nem sorolható ebbe a szubjektumfilozófiai hagyományba. Miként több írásában is provokatíván megfogalmazta: a társadalom nem emberekből, hanem kommunikációkból áll, és nem

az emberek, hanem „csak a kommunikáció képes kommunikálni” (Luhmann 1995a: 113).<sup>2</sup> Egyébként kiindulópontjának igazságát egy egyszerű példával megvilágíthatjuk: gondoljunk csak arra, hogy az 1989/1990-es társadalmi változásban Magyarországon egyetlen év alatt nem lettek mások az emberek, ugyanakkor mégis beszélhetünk a társadalom megváltozásáról (más lett a politikai, a gazdasági, a jogi rendszer stb.). A társadalmi változás nem vezethető vissza maradéktalanul az emberek változására.

A luhmanni társadalomelmélet részletes taglalása e helyen nem feladatom, csupán annak nem szubjektumfilozófiai kiindulópontját kívántam rögzíteni.<sup>3</sup> A szubjektumfilozófiai látásmódot – többek között – azért utasította el Luhmann, mert nem osztotta azt a meggyőződést, hogy a társadalom visszavezethető a szubjektum teljesítményére. Aki ugyanis *a* szubjektumról beszél, az *egyféle* szubjektumról beszél, s ezzel feltételezi, hogy a társadalmat alkotó emberek hasonlóak, vagy legalábbis hasonlóak szeretnének lenni, illetve hasonlóak kellene lenniük. Ez a hasonlóság/konformitás elv viszont eltünteti az individuumok individualitását. Például a már említett szerződéselméletek az individuumokra univerzálisan mint racionális lényre tekintettek, és ami nem illett ebbe a képbe, az meg sem jelent az ember lehetséges jellemzőjeként, vagy ha mégis kitértek ezekre, akkor mint legyőzendőt, az ész segítségével felszámolható-felszámolandót jelenítették meg. A gondolkodástörténet tanulsága: akik az antropológiai kiindulópontot választották a társadalom mibenlétének magyarázata során, azok az individuumok homogenizálását fizették meg árként. A luhmanni megközelítésmód alapján azt mondhatjuk: ha komolyan vesszük az individuumok individualitását, azaz különbözőségeiket, akkor éppen hogy nem alapozhatjuk a társadalomelméletet antropológiára.

Hogy miért javasolta Luhmann az emberről való hallgatást, azt akkor láthatjuk világosan, ha röviden felidézzük ezen elmélet néhány alapjellemezőjét, s majd ebben a kontextusban helyezzük el az emberrel kapcsolatos kérdést.

a) A luhmanni *rendszerelmélet* – hogy e diszciplináris megjelölést azonnal pontosítsuk – nem a rendszerekkel foglalkozik, hanem a világgal, mégpedig egy sajátos szemszögből, a rendszer/környezet megkülönböztetés alapján. Azaz rendszerről önmagában vetten nem beszélhetünk, hanem mindig csak arról, hogy egy-egy rendszer miként különíti el magát a környezetétől. A környezet egyáltalán nem jelöl meg valamiféle „alsóbb szintű létezőt”, hanem csak annyit mond ez az elmélet, hogy vannak események, melyek *nem* egy meghatározott rendszerhez tartoznak. És ebből nemcsak az következik, hogy a rendszerek mindig *környezetben* létező rendszerek, hanem az is, hogy a rendszer/környezet megkülönböztetés mindig a megfigyelő (rendszer) *perspektívájához* kötött megkülönböztetés. Azaz például a tudomány a politikára mint környezetének egyik jelenlétjére tekint, ám a politika, ön maga számára, természetesen nem „környezet”.

b) A másik fontos jellemzője a luhmanni elméletnek, hogy az *értelem* fogalmát állítja középpontba. Ez az elmélet ugyanis nem mindenféle rendszer/környezet megkülönböztetéssel foglalkozik, például azzal nem, hogy a sejt, mint egy biológiai rendszer, miként határolja el magát a környezetétől, hanem csak azokkal, mely határvonások az értelem alapján működnek. Az értelem jellemzőjének Luhmann az „utalástöbblet”-et tartja, vagyis értelemről ott és akkor beszélhetünk, ahol és ami történt, az másként is lehetett volna, azaz az

2 Továbbá lásd még ugyanebből a tanulmánykötetből: Luhmann 1995b, 1995c.

3 A luhmanni társadalomelmületről korábban részletesen írtam: Karácsony 2000: 154–164.

értelem folytonosan kontingenciával terhelt. Az értelem két különböző formában fejeződik ki: a *gondolatokban* és a *kommunikációkban*. A gondolatok hálózata alapján működik a tudat, a kommunikáció pedig a szocialitást, a társas világot, a társadalmat keletkeztető, illetve fenntartó művelet.

Nézzük akkor, hogy ebben az elméleti keretben miként jelenik meg az ember problematika? Amikor emberről beszélünk, akkor Luhmann szerint három különböző szerveződési formáról beszélünk egyszerre, és e különböző szerveződési formákat eltérő módon figyelhetjük meg:

– Az ember – mint élőlény – *biológia rendszerként* ragadható meg. E tekintetben a különböző életfunkciókról van szó és egy igencsak összetett szerkezeti felépülésről. Amikor például az éhséget közvetlenül észleljük, akkor nem magát a biológiai rendszert figyeljük meg, hanem csak e rendszer *jelzését*. Ebből következően a biológiai rendszer mindazon szerveződési szintje, mindazon működésmódja, ami nem ad számunkra átélhető jelzést – kívül marad az önmegfigyelésen. A külső megfigyelő (például az élővilág kutatója, vagy éppen egy kivizsgálás során az orvos) ennél többet láthat. Láthatja azt is, amit mi magunk nem látunk. Ha csupán biológiai rendszerként gondolunk az emberre, akkor különbözőképp ragadható meg az önmegfigyelésben és külső megfigyelésben. Kérdés: melyikben táru fel az 'ember' mint biológiai rendszerként létező?

– A második, hasonlóképp fontos aspektus, amikor az elmeről, a tudatról beszélünk. Luhmann ezt *pszichikai rendszernek* nevezte, aminek alapvető művelete a gondolat. A pszichikai rendszerbe csak a gondolatok tartoznak, pontosabban a gondolatok hálózatáról van szó. Gondolatainkat *közvetlenül* figyelhetjük – más gondolatok segítségével. A külső megfigyelő pedig legyen akár tudós kutató (pszichiáter, pszichológus, a tudatfilozófia [amennyiben a német hagyományban gondolkodunk] vagy az elmefilozófia [az angol filozófiahagyomány fogalmiságában] képviselője), akár nem tudós, csak *következtetni* tud a gondolatokra a viselkedés megfigyelése, illetve – ha történik kommunikáció is, akkor – a kommunikált tartalmak alapján. Az önmegfigyelés és a külső megfigyelés különbözősége itt is felveti a kérdést: melyik módon ragadható meg az 'ember' gondolatvilága?

– A harmadik szerveződési forma pedig akkor tűnik elő, ha arra kérdezzünk rá, hogy az ember miként jelenik meg a társas (szociális) világban, vagy másként fogalmazva: a kommunikációk világában. Az ember szociális vonatkozását Luhmann a *személy* fogalmával jelölte meg. Emlékezzünk a személy, a persona fogalma eredetileg a 'maszkot' jelentette, azaz, amiként megjelenik mások számára az ember. A luhmanni elmélet alapján a személy nem más, mint az, ami egy-egy szociális kontextusban *releváns* a pszichikai rendszerből. Releváns alatt azt értve, ahogy kifejeződik, és e kifejeződést valaki megérti (ami persze lehet félreértés is). E tekintetben tehát az ember azon jellemzőiről van szó, melyek a kommunikáció révén *közvetlenül* hozzáférhető módon jelennek meg, történjen ez a kommunikáció akár egy jelvény viselésével, akár a nyelv segítségével. Hogy mindeközben mit *gondol* a közlő és a közlést megértő (azaz valaki magáról és a kommunikációs partner róla), az kölcsönösen csak annyiban hozzáférhető a partnerek számára, amennyiben ez a kommunikációban kifejeződik. A korábbiakhoz hasonlatosan újra feltehetjük a kérdést: mi az, amit ebben a kontextusban az 'ember' fogalma alatt érthetünk? Vajon arról van szó, amit valakinek szándékában áll megjeleníteni, avagy arról, amilyen jelentést társít e kifejeződéshez a kommunikációs partner?

Mint látható: mindhárom vonatkozásban különbözik az önmegfigyelés és a külső megfigyelés lehetséges tárgya. Ha az ember mibenlétét kutatjuk, miből kellene kiindulnunk? Abból, ahogy önmagát látja az 'ember' ('ego'), vagy ahogy egy 'másik ember' ('alter ego') látja őt? Hogy lehetséges-e általában vetten e három terület, s ezen belül is az ön- és külső megfigyelések ismeretanyagának integrálása egyetlen átfogó rendszerré (amit az „ember, mint rendszer”-nek nevezhetnénk) – nos, e tekintetben Luhmann a szkepticizmus hatotta át. Az integráció keresése helyett az interpenetráció kutatását ajánlja. Amikor ugyanis az 'emberről' beszélünk, akkor valójában e hármas szerveződési mód kölcsönös áthatásáról (interpenetráció) beszélünk. Interpenetráció alatt azt érti Luhmann, hogy a rendszerek kölcsönösen egymás rendelkezésére bocsátják saját komplexitásukat a másik rendszer(ek) felépülése céljából. Az interpenetráció sohasem jelenti, hogy az általa érintett rendszerek egyetlen átfogó rendszerré integrálódnának. Egységről van szó, de a részek különbözőségének megtartása mellett. A három rendszer (a biológiai, a tudati és a kommunikációs) autopoieízisze elkülönül egymástól, közvetlenül nem lépnek be egymás autopoieíziszébe, hanem csak irritálják egymást, s ez az irritáció jelenik meg interpenetrációként. Gondoljunk például a kommunikációra. Kommunikáció esetén ugyanis a pszichikai rendszer (a tudat) a társadalom felépítésére (ami kommunikációkból áll) önmagát rendelkezésre bocsátja, ám ez nem jelenti, hogy a pszichikai rendszer feloldódna a társadalomban, összeforrna a társadalommal, vagy kicsit precízebben, hogy a tudat teljessége átfordulna kommunikációba. A másik példa a szocializáció lehet, ami azt jelenti, hogy a társadalom komplexitása az egyes pszichikai rendszerek felépülésére rendelkezésre áll, de ebből nem következik, hogy a társadalom egészét kitevő kommunikációk értelemtartalma változatlanul beépül minden egyes pszichikai rendszerbe. Egyébként a tudat és a kommunikáció viszonya aszimmetrikus. Egy tudat – ha már kialakult – képes aktuálisan kommunikáció nélkül is gondolkodni, például valamit észlelünk, s arról gondolkodunk. Míg kommunikáció sohasem képzeltető el a tudat ko incidenciája nélkül. Persze ezt az aszimmetriát nem kell túlértékelni, csak annyit jelent, amit az előző mondatokban rögzítettem. Gyakorlatilag persze a tudat folytonosan alakulhat, s ehhez a folytonos változáshoz az impulzusokat jelentős mértékben a kommunikációkból nyeri, azaz a tudat és kommunikáció viszonya – gyakorlati szempontból – közel áll a szimmetriához.

Miként hangsúlyoztam: az interpenetráció nem eredményezi a rendszerek „összeolvadását”. Mégpedig azért nem, mert a rendszerek egymáshoz strukturálisan kapcsolódnak. (Az interpenetráció és a strukturális kapcsolat fogalmi Luhmann-nál ugyanazon jelenségre utalnak.) Azaz egy rendszer a környezetéből érkező hatásokat – s ebbe értelemszerűen az is beletartozik, hogy a környezetében más rendszerek is vannak, melyek hatást gyakorolnak – a saját struktúráján átszűri, vagyis csak az, és csak oly módon épül be a rendszerbe, amit a saját struktúrája megenged. Talán pontatlan kifejezés a „szűrés”, mégpedig azért, mert nem arról van szó, hogy valami átmegy, más pedig fennakad – miként a szűrők viselkednek –, hanem arról van szó, hogy ami „átmegy”, az egyúttal a struktúra alapján átformálódik. A rendszer struktúrája egy forma, ami a külső hatásokat meghatározott módon kanalizálja, azaz átformálva beengedi. Egy példával illusztrálva: a jogi eljárásban megjelenő szakértők a tudomány aktuális állapota alapján (tehát nem jogi, hanem tudományos szempontból) mondanak szakvéleményt, ám ebből a bírói ítéletben csak az jelenik meg, ami *jogilag* releváns. Ami az ítéletben nem jelenik meg a szakértői véleményből, az nem tudomá-

nyosan hamis a bíró szerint (aki egyébként a tudományosság kérdésében nincs is legitim döntő helyzetben), hanem jogilag irreleváns.

De térjünk vissza az ember problematikájához! A figyelmes olvasónak talán feltűnt, hogy az előbbieken csak biológiai és pszichikai rendszerről esett szó, a személy kapcsán viszont nem beszélt Luhmann rendszerről (Luhmann 1995d). Ugyanis a „személy” nem rendszer, ami rögzített módon elhatárolódik környezetétől. A személy a különböző kommunikatív szituációkban nagyon is különbözőként jelenhet meg. Személyekkel érintkezünk, de nem tudunk arról, hogy miként fognak majd cselekedni különböző helyzetekben. És ezen a ponton különböztethetjük meg a személytől az individuumot. Az individuum alatt ugyanis *azt* a személyt értjük,

– aki különböző helyzetekben önmagát egyediként és egységesként (identitás) látja, s ilyenként mutatja be,

– és – ami szintén konstitutív – megnyilvánulásaiból a kommunikatív partnerek is látják a személyiség egediségének, egységének folytonosságát, azaz a különböző szituációkban megjelenő azonosságot (identitást).

Ezzel elérkeztünk az individuum/individualitás fogalmához. Az individuum fogalma a gondolkodástörténetben eredetileg arra utalt, ami mástól elválasztottan létezik és tovább nem felosztható.<sup>4</sup> A 17–18. század óta vonatkoztatták az emberre, s a korabeli felfogás szerint az egységet és a feloszthatatlanságot a lélek garantálta. Mindeközben egy újabb fogalom tűnt fel, amit szintén az emberre vonatkoztatva használtak, s ez a szubjektum fogalma volt. A 19. század elejétől figyelhető meg az individuum és a szubjektum fogalmának összekapcsolódása. Individuum/individualitás alatt *azt* értve, hogy valaki *az ugyanazon* személyiségjegyeket beleviszi *különböző* helyzetekbe. Az ebben rejlő ellentmondás, az azonosság és különbözőség ellentmondása folytonosan kísérti az individualitást. Hogy a két pólus (azonosság–különbözőség) közötti játéktérben milyen konkrét tartalmat nyer az individualitás fogalma, az a szemantikai hagyomány (kultúra) függvénye.<sup>5</sup> Egyébként az azonosság mint kérdés felvetődése már arra utal, hogy az individualitásra mint kulturális (társadalmi) produktumra tekintenek. Ugyanis ezzel feltételeződik, hogy nem magyarázható sem biológiailag, sem pszichológiailag – noha a test és a tudat egediségének létezését, önmagával való azonosságát magától értetődőnek gondolják.

Luhmann az individuum szemantikatörténeti alakulását a társadalmi differenciálódás összefüggésében értelmezte (Luhmann 1989: 149–258). A stratifikáltan differenciálódott társadalmakban (középkor, kora újkor) a társadalom rétegei (rendek, családok, települések stb.) hierarchiába illeszkedtek, s a felső réteg a társadalom egészét reprezentálta. Ezekben a társadalmakban az egyén valamely általánosságon keresztül tudta önmagát (individualitását, identitását) értelmezni. Ahogy Luhmann fogalmazott: individualitását *inklúzió* (belevonás) révén tudta megvalósítani. Az irodalomtörténet nagyon jól mutatja ennek a korabeli elvárásnak a súlyát. Don Quijote például a lovageszmény (általános) mintáját követte, azaz individualitását egy szerep másolása révén akarta kifejezni – hogy mindez tragikomikussá vált, az csupán annak köszönhető, hogy maga a konkrét szerep akkor már elvesztette aktuális jelentőségét. De gondolhatunk a három testőr történetéből D’Artagnanra, aki-

4 Az atom és az individuum fogalmának jelentéstörténetéről lásd: Freudenthal (1982).

5 Ez hasonlatos Simmel individualitásfelfogásához, mely szerint az általánosság és az egyedülállóság két pólusa között kapott értelmet az individualitás (Simmel 1973: 534–542).

nek alapvető személyiségjegyet az a földrajzi terület jelölte meg, ahonnet származott, azaz, hogy gascogne-i. Ebben a kontextusban nem jelentett eleve sem hátrányt, sem előnyt az általánosnak (a „gascogne-iságnak”) való alárendelés, egyszerűen az adott individuum jellemzőjeként fogadták el környezetében, amit persze értékelhettek pozitívan és negatívan is. Harmadik példám Rómeó és Júlia szerelmének tragikus története. E szerelem ábrázolásában már felsejlik a romantika individuális embereszménye, amikor is a szerelem túllépi a rendi, családi hierarchiakat. Ám saját korukban, a kora újkorban éppen emiatt vált tragédiává. Az általános szerepelvárás (mely szerint meghatározott családhoz tartozás jelenti az individuális érzelmek határát) nem esett egybe a személyes érzelmekkel. Megjegyzendő az is, hogy az egyediség, az eredetiség (originalitás) a tudományban és a művészetben csak az újkorban jelent meg kritériumként. Az ezt megelőző korszakban a tudóstól és a művésztől azt várták el, hogy kövesse a hagyomány nagyjainak útmutatását, maradjon az általános mintázaton belül.

A funkcionálisan differenciálódott modern társadalomban az egyén helyzete eltér a korábbi korszaktól. Amíg a stratifikáltan differenciálódott társadalomban az egyén élete be volt zárva valamely részrendszerbe (rétegbe, családba stb.), addig a funkcionálisan tagolt modern társadalomban az egyén élete különböző részrendszerekben zajlik. Kapcsolódhat a gazdasághoz, a politikához, a valláshoz, a művészethez stb. „Minél differenciáltabbak a szerepek egy társadalomban, annál többet kell az egyénnek a szerepeket váltogatnia, s annál több oka van arra, hogy elgondolkozzék saját identitásáról és magatartásának következetességéről, s így erőteljesebben alakítja ki individualitását” (Luhmann 1999: 124). A szerepeket mint viselkedésvárásokat határozhatjuk meg, és ezek a viselkedésvárások nem az ember belső életének mélységeibe világítanak be, hanem csupán az emberek egymáshoz való viszonyát rendezik. Az egyén individualitása abban áll, ami *nem* oldódik fel egy-egy konkrét részrendszerben, amiben több, mint csupán tanár, mint választópolgár, mint vásárló, mint műélvező stb. Luhmann következtetése: a modern társadalomban az individualitás *exklúzió* révén valósul meg. Újfennt előjön az azonosság-különbözőség problémája. Az individualitás elismerése az egyediség, a különbözőség elismerése, ugyanakkor az újkor óta minden embert, mint individuumot, egyenlőként feltételezték a társadalomban, azaz ebben a kontextusban azonosként. Kérdés: mire vonatkozott ez az egyenlőség, és mire nem (Luhmann 1997: 1016–1036)?

Ha elfogadható az eddigiekben megfogalmazott megközelítésmód (a rendszerszintek megkülönböztetése, az individuumfogalom jelentésének történeti-kulturális variabilitása), akkor láthatjuk, hogy a tudomány miért nem beszélhet naiv, azaz reflektálatlan módon az emberről. Nem hiheti, hogy tudja: mit értenek mások az ember fogalma alatt. A tudomány ennél kevesebbet tudhat. Az ember fogalmát csak keretfogalomként használhatja egy – legalábbis részben – átláthatatlan, összetett tárgyra (jelenségre), melynek belső nagysága, elmentmondásossága, végtelensége egyetlen megfigyelői perspektívában, a tudomány megfigyelői perspektívájában soha nem ragadható meg teljességként. Ezért mondta Luhmann, hogy „az emberről inkább hallgatni kell”. És az is tanulságos, ahogy ezt a megállapítást folytatta: „Ezt természetesen nem úgy értem – és ezt befejezésül szeretném hangsúlyozni –, hogy mi, akik most erre az ünnepélyes alkalomra összegyűltünk, nem vagyunk emberek; csupán – ha azt mondjuk, hogy azok vagyunk, és főként, ha azok akarunk lenni, akkor elkerülhetetlen, hogy ne váljunk dilettánsokká” (Luhmann 1999: 132). A dilettáns kifejezéssel Luhmann azt hangsúlyozta, hogy – a mindennapi élet szóhasználatára szerint – a mindennapi életnek

irányt adó önelírásokban, melyek az értelemadás és/vagy az értelemvesztés panaszának eszközei, természetesen beszélhetünk és beszélünk is az emberről, s amikor ezt tesszük, akkor tudjuk is, hogy miről beszélünk. Viszont a tudományos nyelvhasználatnál ennél nagyobb fokú precizitás (reflektáltság) várható el. Ha ez nem valósítható meg, s Luhmann szerint a szociológia jelenlegi elméletdeficit helyzetében erről van szó, akkor e tekintetben – a korábbiakban előadottakból következően – inkább a hallgatást javasolta.

### Hivatkozott irodalom

- Blake, William (1977): *Versei*. Budapest: Európa.
- Freudenthal, Gideon (1982): *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Karácsony András (2000): *Jogfilozófia és társadalomelmélet*. Budapest: Pallas-Attraktor.
- Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 149–258.
- Luhmann, Niklas ([1995] 1999): A szociológia és az ember. In *Látom azt, amit Te nem látsz*. Karácsony András (szerk.). Budapest: Gond–Osiris, 119–132.
- Niklas Luhmann (1995a): Was ist Kommunikation. In *Soziologische Aufklärung* 6. Bd. Opladen: Westdeutscher, 113–124.
- Luhmann, Niklas (1995b): Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? In *Soziologische Aufklärung* 6. Bd. Opladen: Westdeutscher, 37–54.
- Luhmann, Niklas (1995c): Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. In *Soziologische Aufklärung* 6. Bd. Opladen: Westdeutscher, 155–168.
- Luhmann, Niklas (1995d): Die Form „Person“. In *Soziologische Aufklärung* 6. Bd. Opladen: Westdeutscher, 142–154.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft* Bd. I–II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1973): Az individualizmus. In *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 534–542.