

Szabó Márton

Miért nem lettem luhmannita

Válasz Koroncai Andrásnak

Koroncai András egy elejtett megjegyzésem kapcsán arról ír Luhmann és a diszkurzív politikatudomány című tanulmányában (Koroncai 2014), hogy a diszkurzív politikatudomány és Niklas Luhmann között sok a családi hasonlóság, művelői ezért többet tanulhatnánk Luhmanntól, mint amit tanulni vélnek. Vagyis „Szabó Márton jobban is szerethetné L-t, mint amennyire szereti” – írja.

Elöljáróban leszögezném: nem vitatom Koroncai állítását. Én is sokat tanulhatok Luhmanntól és mások is, mint ahogyan más jeles gondolkodótól is. Hajdanában elég sokat olvastam Luhmann munkáit, hasonlóan például Michael Foucault írásaihoz. És még ma is, szinte rutinszerűen, megveszem a könyveiket, ha valamelyik megjelenik a magyar könyvpiacra. Nyugtázom, hogy erről és erről szól, s közben arra gondolok, egyszer biztosan elolvasom majd. Ennek azonban egyre kisebb a valószínűsége. Nem azért, mert nem szívesen tanulmányozom a munkáikat, hanem azért, mert mások munkáit már nagyobb kedvvel olvasom, másoktól inkább próbálok tanulni, mint tőlük. Az ő munkáikból végül is éppen azt tanultam meg anno, amit Koroncai is kiemel: hogy bizonyos irányokba *miért nem érdemes* menni, még akkor sem, ha elsőre úgy tűnik, hogy egy irányba haladunk; nevezetesen a kommunikáció és a diskurzus irányába.

Fontos tudás ez a „nemség”, különösképpen akkor, ha az ember fia-lánya olyan igénnyel olvas és dolgozik, hogy elégedetlensége okán megpróbál a „politikátárgynak” némileg más értelmezést adni ahhoz képest, mint amivel addig találkozott. Egy ilyen igénynek a kiindulópontján mindig az *elhatárolás gesztusa* van, akár kimondja ezt az ember, akár nem. Foucault munkásságát például még tanítottam is; a *Politikai tudáselméletek* (1998) című tankönyvként is használt munkám egyik fejezete róla szól. Aztán minél jobban megismertem, annál inkább

úgy voltam vele, hogy provokatív és grandiózus munkássága nem az én világom. Még ha elemzéseinek kiindulópontján a „diskurzusszövevény” áll is, ám ahová innen eljut, az leginkább radikális törésekből álló újragondolt történelemfilozófia, amelynek az absztrakt struktúrája érdekl, nem pedig azok az emberek, akik ebben a struktúrában élnek és beszélnek.

Újabban ilyen élményben részesített Reinhart Koselleck, akinek egyébként egyik fordítója és hazai népszerűsítője is vagyok. Miután azonban pár éve elolvastam Hans-Georg Gadamer 85. születésnapjára írt köszöntő tanulmányát és Gadamer válaszát, megértettem végre, hogy mi volt a zavarom forrása, ami eddig mindig elfogott írásai kapcsán. Koselleck szerint ugyanis csak a levéltári dokumentumok szövegszerű létezők, a történelem egyéb forrásai és eseményei olyan objektív dolgok, amelyeket a történész értelmez először, ezért a történelem értelmét *egyedül a történész* képes megadni; a mindenkori kortársaknak fogalmuk sincs arról, hogy miben és miért élnek, állítja Koselleck (1987). Gadamer (1987) erről egész mást gondol, és ezt csendesen ki is mondta a „tudományos zsúron”. Én vele értek egyet, mert az ő egyetemes hermeneutikai szemlélete az emberek életéhez visz közelebb, Kosellecké viszont a tudósokéhoz. Gadamer szavai szerint: „Az én hermeneutikai vázlatom filozófiai alaptörekvése nem sokban más, mint kifejezni azt a meggyőződést, hogy a beszédünkben mi kizárólag megközelíteni tudjuk a dolgokat. Csak ha a lehetséges ellenvetésre ráhagyatkozunk, nyerjük el a lehetőséget, hogy saját elfogultságaink szűkösségéből kikerüljünk valahogy” (Gadamer 1987: 30).

Érdekes, Luhmann-nal kapcsolatban nincs ilyen radikális „elkülönöződési” élményem: egyszerű csak lemaradtam róla, szinte észrevétlenül. Olvastam tőle és róla ezt és azt, főleg a kilencvenes években, tanultam is tőle nem keveset; ennek egyébként számtalan nyoma van a *Diszkurzív térben* (1998) című tanulmánykötetemben. Például máig szívesen emlékszem az igazság episztemológiájáról írt tanulmányára, amelyben azt fejtegeti, hogy mennyire elégtelen az a statikus és kétértékű (igaz-hamis) igazságfelfogás, amellyel a tudomány dolgozik, mert ez a társadalomtudományokban alig használható, hiszen állításainknak mindig van egy változó *történetük*, továbbá a *valószínű* is része az igaz állításoknak (Luhmann 1999 [1970]). De aztán valahogy alábbhagyott a Luhmann iránti érdeklődésem. Nemcsak hogy nem lettem lumannita, mint hazai vizeken például Pokol Béla, hanem szinte teljesen felhagytam a vele való további ismerkedéssel. Főleg azután, hogy a kétezres évek első felében határozott karaktert öltött a diszkurzív politikatudomány kidolgozásának részletes programja, aminek első komoly dokumentuma *A diszkurzív politikatudomány alapjai* (2003) című könyvem volt, a legutolsó pedig az összegzési igénnyel készült *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába* (2016). Itt már olyan szerzők dominálnak, mint Gadamer, Ricoeur, Schmitt, Geertz és mások, vagyis olyan munkákat olvastam szívesen, látom így utólag, amelyekben a teoretikus igényeken túl erős az empirikus elkötelezettség.

Ebbe a tudományos szemléletbe pedig Luhmann nehezen fér bele. Pontosan azért, amit Koroncai is felvetett: a grandiózus életmű mindent elnyeléssel fenyegető totalizáló jellege, univerzalitásigénye és monologikus természete okán, amely minél inkább érvényes, annál inkább elvont, hogy ne mondjam, „életidegen”. Egy ilyen munkásságnak és teljesítménynek csak „beajulni” lehet, vagy pedig simán melléje lépni. Én az utóbbit választottam, s ezt tenni nem esett nehezemre. Az igazság az, hogy mindig is idegenkedtem az efféle absztrakt rendszereket építő tudósoktól, inkább kedveltem a nyitott és töredékesebb, egyben „eszés és életes” munkásságokat, ezek ugyanis mások számára sokkal inspirálóbbak tudnak lenni,

mint azok, amelyek az égvilágon mindenre magyarázatot keresnek, sőt adnak is, ráadásul a „végérvényesség” igényével.

Köztudott, hogy Niklas Luhmann grandiózus életműve társadalomelmélet és nem politikaelmélet. Kérdés akkor, hogy egy politikatudományi törekvés mit s milyen módon tanulhat tőle egyáltalán, márpedig Koroncainak ez a javaslata. Egyrészt persze, hangsúlyozza, Luhmann elmélete nem kapcsolható össze olyan felfogással, amely a politika vizsgálatát – szemben egy objektivista intézményfelfogással – a diszkurzivitáshoz kötné. Másrészt azonban Luhmann esetében nem az lehet számunkra a fontos, amit a politikáról, hanem az, amit a modern társadalomról mondott. Ezzel együtt munkásságában „nem annyira fogalmi építménye a figyelemre méltó, hanem inkább annak törései, nem annyira társadalomelmélete, mint inkább annak kudarcba fulladásai” (Koroncai 2014: 96).

Koroncai András tételének igazolásához összehasonlítja egymással Luhmann társadalomelméletét és a diszkurzív politikatudomány politikafelfogását. Ennek az eredménye az, hogy hol hasonlóságot – olykor kísérteties hasonlóságot – lát Luhmann társadalomfelfogása és az általam is favorizált politikafelfogás között, hol pedig radikális különbséget. Összehasonlításának, úgy látom, két sarokpontja van. Az egyik az, hogy Luhmann is és a diszkurzív politikatudomány kapcsán magam is *önteremtő* valóságról beszélünk, a másik az, hogy ennek centrumába a *jelentésteremtő* cselekedetet és viszonyt állítjuk; Luhmann a kommunikációt, én pedig a diskurzust. Elemzése alapján egyértelmű, hogy Koroncai el tudja fogadni az általam képviselt tudományos szemléletet és a belőle adódó következményeket, ugyanakkor van egy fontos kritikai észrevétele: mintha a diszkurzív politikatudomány (*political discourse studies*) eszköztelen lenne a politika „néma és vad tartománya”, az emberi testekbe hatoló erőszak előtt. Tanulmányára adott válaszómban, a záró gondolatok mellett, ezt a három problémát fogom részletesebben érinteni.

Kétségtelenül úgy van, ahogyan Koroncai írja: a politikát én az élet olyan területének tekintem, amelynek résztvevői vagy szereplői maguk alakítják azt, amit politikának nevezünk vagy annak tekinthetünk. Ennek megfelelően szerintem a politika sem egészében, sem részleteiben nem „objektív adottság”, értve a kifejezést szó szerint, vagyis *ember nélküli* realitás és összefüggésrendszer, ami elkerülhetetlen módon determinálja az életünket. Ez úgyben sem magamnak, sem másnak nem vagyok hajlandó felmentést adni se a menekülésre, se az önsajnálatra, se az utálkozásra. De ha nem ilyen, akkor vajon milyen? A kérdésre két válaszom van: az egyik a praxishoz kötődik, a másik a tudományhoz. Praktikusan az a politika, és olyan lesz egy közösség közléte, amilyené annak tagjai teszik együtt és külön-külön, természetesen nem önkényesen és bármit megtehető módon. A tudományos válaszómban pedig az, hogy a politika *értelmezve* alakított valóság, mind egészét, mind részleteit tekintve, amelynek a sajátosságai közös és nyilvános viszonyokban formálódnak, ennek pedig a diskurzus, vagyis az interaktív értelmezés a kulcseleme. Ez a tudományos pozíció egyben nem pártpolitikai értelemben vett politikai pozíció is. Ha ugyanis a politika valósága szó szerint véve objektív adottság, akkor az okos tudós, a nagy hatalmú politikus és a lényeglátó értelmiségi tudja csak, hogy mi is lehet ez, ezért is ő fogja megmondani a bamba népnek és a tájékozatlan választóknak, hogy mi van és „mi a teendő”.

Luhmann is, mint Koroncai írja, ehhez hasonlóan önteremtő területnek tekinti a társadalmat. Ő azonban az autopoieszisz (önteremtés) fogalmának középpontba állításával a szociológia, mint egyetemes társadalomtudomány, autonómiáját kívánja megteremteni. Azaz az önteremtés nála egy mindent megmagyarázó tudományos szuperfogalom lesz, amely egyrészt elhatárolja a társadalmat mindentől, ami nem társadalom, másrészt segítségével az egyes társadalmi jelenségek is megmagyarázhatók lesznek. Ennek lehetőségét a társadalom radikális nyitottsága hordozza, hangsúlyozza Luhmann. Egyrészt szerinte a társadalom folyamatosan termeli a létet és a másletet, azaz „a társadalmi jelenségek immanensen kontingensek” (Koroncai 2014: 99). Másrészt a (modern) társadalomban senki és semmi sincs abban a centrális a pozícióban, hogy cáfolhatatlanul megmondaná, mi van vagy nincs, hogy mi a jó, a szép és az igaz. A nyitottság tehát egyszerre létezési és értelmezési nyitottság.

Koroncai jó okkal észrevételezi, hogy ebben a vonatkozásban is fennáll egy hasonlóság és egy különbség. A diszkurzív politikatudomány egyik alappozíciója kétségtelenül az, ami Luhmann társadalomfelfogásában is erőteljesen jelen van; nevezetesen a nyitottság. Sőt én úgy vélem, hogy a politika talán sokkal evidensebb módon tekinthető nyitott valóságnak, mint a társadalom egésze. A nyilvánosság tereiben a szemünk előtt zajlanak a rivalizáló értelmezések, a különböző a politikai valóságteremtések és az ezek kizárására irányuló törekvések, ezzel együtt az érvényes valóságok kiformalódásai. Ennek következtében a diszkurzív politikatudomány valóban „nem vezeti vissza a politikai jelenségeket valami hozzájuk képest igazibb valóságokra, a diskurzusokat a diskurzusokat okozó tényezőkre, nem szöveg szembe a politikával metapolitikai elveket. A politikát magamagából magyarázza” (Szabó 2014: 63).

A különbségek is nyilvánvalóak azonban. Koroncai okkal gondolja azt, hogy ha a modern társadalom és politika olyan valóság, amely immanens módon önmagát formálja olyanná, amilyen éppen, pontosabban szólva, teszik ezt a szereplői, akkor „megengedhetetlen, hogy a politikát – miként azt Luhmann teszi – funkcionális és/vagy binárisan kódolt rendszerként írjuk le. Mert ezzel egyrészt monologikussá és prestrukturálttá/preformálttá tesszük, másrészt nem a politikából (a politika működéséből) olvassuk ki, hanem ráolvassuk a politikára annak tétjét és gondját (funkcióját és bináris kódját)” (Koroncai 2014: 99). Vagyis, írja, ha „komolyan vesszük, hogy a politika önteremtő valóság, akkor nem az a feladat, hogy előzetesen/elméletileg akárcsak formálisan is rögzítsük a politikát, hanem az, hogy képződésében írjuk le, mégpedig úgy, ahogyan önmagából és önmaga által létrejön s képződik. A diszkurzív politikatudomány pont ezt szorgalmazza” (Koroncai 2014: 99). Én ezeket a mondatokat csak megerősíteni tudom. Szellemes, ahogyan Koroncai a különbséget egy metafora kibontásával érzékelteti. „Luhmann és Szabó Márton között tehát az alapvető különbség, hogy míg Luhmann zárt felhők fölött repül, és onnan pillant le a földre [...], addig Szabó Márton a földön jár, és ott pillant körbe” (Koroncai 2014: 100). Már ami engem illet, ez valóban így van. Egyszer azt találtam mondani valakinek, hogy én afféle „parasztpolitikológus” vagyok, nem is egyszerűen a származásom okán, hanem mert megpróbálok két lábbal a földön állni, azaz egyrészt azt tudni jó alaposan, hogy hol állok, és miben vagyok benne, másrészt innen próbálok ellátni minél messzebbre, akár a felhők fölé is. Imperatívusként fogalmazva mondom: függesztük tekintetünket a csillagokra, de álljunk két lábbal az anyaföldön!

A másik elem, ami esetleg összekötheti a diszkurzív politikatudományt és Niklas Luhmann felfogását, az a *kommunikáció és a diskurzus*, mint a társadalom és a politika létrejöttének módja, hiszen mindkettő valamilyen értelmezési mód, amely komoly szerepet játszik mindkét felfogásban. Csakhogy ez formális hasonlóság csupán, hangsúlyozza Koroncai is, hiszen itt az értelemadás és értelemfejtés két különböző módjáról van szó. Luhmann szerint a kommunikáció az a társadalmi művelet, amelynek révén, és csakis ennek révén, a társadalom létrejön. Vélhetően azért ez, emeli ki Koroncai, mert, szemben például a cselekvéssel, a kommunikáció határai világosan meghúzhatók, s ezzel a társadalom határai is egyértelműen kijelölhetők, ezáltal megteremethető a szociológiai tudomány specifikus terepére. Másrészt azért, mert Luhmann elmélete radikálisan individualista kíván lenni, s a kommunikáció folyamatait határozottan hozzá lehet kötni a modern társadalom individuumához.

Így áll össze aztán Luhmann „nagy elméletének egésze”: a társadalom olyan autopoietikus (önteremtő) rendszer, amely magamagát produkálja és reprodukálja, mégpedig kommunikatív hálózatainak és aktusainak révén. Egyáltalán nem véletlen, hogy Luhmann-nál végül maga a társadalom is „cselekszik”, azaz kommunikál, nemcsak az egyén, jóllehet elvileg a társadalom maga nem műveletképes. Luhmann elmélete, hangsúlyozza Koroncai, végzetesen haladt ebbe az irányba. Ugyanis a kommunikálást olyan egyetemes társadalmi állapotnak tekinti, amely túl van minden lokalitáson, kisebb-nagyobb közösségen, nemzetállami vagy más területi határokon. Vagyis Luhmann „társadalma” az „individuális individuumokból” felépülő globális világ, mindenféle közbeeső közvetítő közösség nélkül, amit a kommunikáció teremt meg és reprodukál. Ezért teljesen elhanyagolható a kommunikáció (és így a társadalom mint közösség) konkrét módja és állapota, empirikusan megragadható valósága. Fontos a „nagy egész”, ennek határa és természete.

A diszkurzív politikatudomány egyáltalán nem így gondolkodik se a kommunikációról, se a diskurzusról. Valóban úgy van, ahogy Koroncai írja: „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 önreprodukciója egyúttal a politika határának reprodukciója, arról pedig végképp nem, hogy a politika határa egyértelmű és világos lenne” (Koroncai 2014: 101). Amiről én beszélek, illetve a diszkurzív szemléletnek elkötelezett kutatók beszél a határmegvonás kapcsán, az, pozitívan fogalmazva, két fontos ponton is más, mint a határ szerepe Luhmann kommunikációelméletében. Egyrészt mindig határok vannak, így többes számban, másrészt ezek a határok nyitottak. Vagyis a diskurzusban megmutatkozó határok vitatható, egyben ideiglenesen rögzített és elfogadott azonosítások és különbözőségek. Azaz Luhmann kommunikációja egy absztrakt társadalomelmélet egyik kulcscategóriája, a diszkurzív politikatudomány diskurzusa pedig az empirikusan létező politikai valóság egyszerre elméleti és praktikus (kutatási) kategóriája. Ez két további összefüggést jelent.

Egyrészt a diszkurzív politikatudománynak van egy erős empirikus elkötelezettsége. Nem pusztán csak elmélet tehát. Ezt azért is hangsúlyozni kell, mert azok a kollégák, akik valamilyen más tudomány szemlélet mellett köteleződtek el, hajlamosak róla így beszélni. Nem a (fontos) tényekről beszél, mondják, pedig csupán más tényeket vesz számításba, mint ők. Abban is más persze, hogy saját tényeit teoretikus önreflexióval igyekszik kezelni (lásd er-

ról Szabó 2011: 81–166), tehát nem gondoljuk azt, hogy a társadalomban lennének olyan egyetemes tények, amelyek mindig, mindenhol, mindenkinek egyformán ugyanazok lennének. Ez a javaslatunk általában zavarba ejti a bizonytalankodó és a hatalomba szerelmes kutatókat, de mit lehet tenni: a társadalom tényei már csak ilyen elasztikus természetűek. A diskurzusok ezt elég egyértelműen megmutatják.

Az empirikus elkötelezettség azzal is jár, hogy számunkra világos: se a kommunikáció, se a diskurzus nem individuális, hanem másokkal együtt végzett interaktív cselekedet. Az ember ugyan mindig maga beszél és ír, kommunikál és diszkutál, de mindig mások diskurzusát folytatja, és valakihez vagy valakikhez intézi a szavait. A diskurzus határozottan közösségi tevékenység, ezért is minden emberi közösség egyben beszédközösség is. De nem olyan módon, hogy azon kívül már egy nem emberi világ van, hanem éppenséggel egy másik diskurzus másik közössége, amelynek tagjai esetleg szóba elegyednek egymással. A diskurzus határai ezért is nyitott és változó határok, jóllehet a határok mindig fontosak a számunkra mind empirikus tapasztalatként, mind teoretikusan.

Az utóbbi azért is, mert a tudomány egyik legfontosabb feladatát igyekszik társadalom- és politikaspécifikusan megoldani: ez az általánosság kérdése. Ennek megfelelően nem átfogó és egyetemes lényegként, valamiféle mindenütt előforduló absztrakt vonásként, afféle legkisebb közös többszörösésként mutatja meg az adott közösség és társadalom általános jellegzetességét, hanem egy dinamikusan változó értelmező praxisban, olykor tipikus vagy éppen kivételes esetként, határdiskurzusként, amely mágnesként magához vonzza az empirikus cselekedeteket, míg az absztrakt általános pusztán csak szemlélődés eredménye és alapja. Vagyis a társadalomban és a politikában általánosodás van, nem pedig általánosság.

Ezért is a diszkurzív politikatudomány nem az általában vett beszédet tartja a politika meghatározó vonásának, hanem annak sokkal konkrétabb módját, a vitát, a politikai vitát. Modellként tekintve azonban a vita egyáltalán nem szétvitatkozás, avagy feltétlenül egyetértésre törekvés, nem parlamenti adok-kapok, nem sajtópolémia, nem is testületi határozathozatal, és így tovább. Ezek is természetesen, ahogyan más konkrét vitaformák is, de a vita elsősorban olyan diszkurzív aktusok sorozata, amelyben az érintettek különböző szerepekben és különböző módokon, de mindig másokkal együtt értelmezik azt a valóságot, ami volt, van és kívánatos vagy kerülendő. Ezenközben divergáló és összetartó vonásokat rögzítenek, egyetértenek valamiben, másokban pedig nem, megkísérelnek egyedül maradni a nyilvánosságban, avagy éppenséggel hajlamosak egyezkedni, és így tovább. Vagyis a vita a politikai valóság alakításának eminens eszköze. Félreértjük a vita konstitutív természetét, ha a totális diktatúrák vagy az anarchikus állapotok beszédei felől közelítjük meg. „Minden más esetben a vita komplex, a társadalom működéséről sokat eláruló mechanizmus, amely szempontok sokaságának figyelembevételével alakul, s alakítja maga is a közösség életét” (Szabó és Szűcs 2011: 34). Ezt próbáltam egyébként részletesen bemutatni a *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplői* című könyvemben (Szabó 2006).

Talán az is látszik, hogy az általam is képviselt és favorizált diszkurzív felfogás nem választja szét radikálisan a létet a tudattól, az objektívet a szubjektívtől, a testit a szellemtől, a materialist az immaterialistától, az anyagot az anyagtalantól, a transzcendenst az immanenstől,

az egyént a közösségtől, a beszédet a cselekvéstől, és minden más könnyen adódó tudományosan terméketlen dichotómia egyik oldalát a másiktól. Sokkal inkább azt gondolom, hogy ezek között a területek között kölcsönös áthatások vannak, ezért az érvényes és igaz tudás érdekében velük kapcsolatban az *interface* viszonyokat érdemes vizsgálni, nem pedig külön egyiket a másik ellenében, vagy éppen eldönteni, hogy közülük melyik az „igazi” valóság. Én például, sok mindenki mással együtt, határozottan azt állítom, hogy a beszéd cselekvés is, a cselekvésnek pedig, bárholnán nézzük is, szövegstruktúrája van. Leszámítva azt, hogy az ember, mert természeti lény is, nemcsak társadalmilag cselekszik, hanem testének, mint más természeti lényeknek, vannak biofizikai *mozgásai* is. A különös csak az, hogy még ezeket is, leszámítva az öntudatlan reflexeket, képesek vagyunk bevonni az értelmező cselekedeteink világába, mint teszik ezt például a különböző medicinák.

Ez az a pont, amely kapcsolódik Koroncai kritikai észrevételéhez. Ez pedig a politikai csend és hallgatás problémája, vagyis az a tény, hogy szerinte van egy erősen vitatható tétel, mely szerint „politikai csend nem létezik, mert a politikában csak az létezik, amiről beszélünk” (Szabó 2014: 135). Vagyis szerintem a politikában nem az nem létezik, amiről azt mondják, hogy nincs, hanem az, amiről nem beszélnek, amiről szó sem esik. Koroncai szerint ez az állítás vélhetően nem állja meg a helyét.

Utal rá, hogy Luhmann-nak is van egy ehhez kísértetiesen hasonlító állítása, nevezetesen, szerinte minden dolog, ami nincs kommunikálva, amit más kommunikációk nem avatnak valamilyen módon kommunikálttá, nem létre ítéltetett, merthogy csak a kommunikáció társadalmi, ezért ami nincs kommunikálva, annak nincs társadalmi realitása. „No de, kérdezem Luhmannról”, írja Koroncai, „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?” (Koroncai 2015: 102). Ezt a kérdést teszi fel nekem is: „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” (Koroncai 2015: 103).

Azt gondolom, hogy nem egészen; a dolog valójában azon fordul meg, hogy miként értelmezzük a diskurzust, vagyis az interaktív értelemfejtést és értelemadást: pusztán csak írásnak vagy beszédnek, vagy esetleg a verbális megnyilatkozáson túl más formájú jeladásnak és felhasználatnak is. Legalábbis egyrészt. Másrészt pedig azon, hogy ezt a szemiotikus diskurzust mennyire, milyen mértékben tartjuk konkrétan és/vagy egyetemesnek. Kezdeném a verbalitás és nonverbalitás kérdésével.

Kétségtelen, hogy a verbalitás, tehát a grammatikus beszéd és az írás, az ember alapvető és egyetemes értelmező eszköze. De nem az egyetlen. Mi emberek tudunk szólni egymáshoz gesztusokkal, mozgással, nonverbális cselekedetekkel, testtartással, arcjátékkal, fényképekkel és festett-rajzolt képekkel, szobrokkal, ikonikus jelekkel, eldúdolt dallammal, tánccal, zenével és más nem nyelvi jellel is. Vagyis minden emberi cselekedet és produktum alkalmas a „beszédre” és az „olvasásra”, hiszen értelem és jelentés van benne. Azt gondolom tehát, hogy a test szavak nélküli megalázása, sanyargatása és kínzása is beszéd, csak éppen az erőszak eszközeinek a beszéde, amit ráadásul minden érintett elég pontosan szokott érteni. Ergo, a megnevezés grammatikai természete és a verbális megnyilatkozások elemzésének dominanciája ellenére én soha sem gondoltam azt, hogy a politikai diskurzus egyenlő lenne

a politikai beszéddel. Például a *Politikai idegen* című könyvemben több helyen is elemeztem nem beszédbeli diskurzusokat, például a fegyverek szavát, a diplomata tárgyi jelzéseinek kifinomult rendszerét, a migránsok vonulásának értelmezésteli stációit (Szabó 2006: 56–59, 101–112, 113–123).

Ezt a tényt Koroncai is nyugtázza: „Az igaz, hogy a diszkurzív politikatudomány 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 amennyiben jelentéssel bírnak, amelyet a diskurzusok mint jelentésfejtő és jelentésadó műveletek táplálnak és tartanak életben” (Koroncai 2014: 104–105). Márpedig, állítja, testünknek és tárgyainknak van egy *hallgatag létezése* is, amely „vad tartomány” kívül esik mind a luhmanni társadalomelméleten, mind a diszkurzív politikatudományon, jóllehet ezen vad tartomány „esetében olyan eseményekről, olyan gyakorlatokról és tapasztalatokról van szó, amelyek [...] világba harapók, dolgokba és testbe hatolók, testbe vésődők, húsba égők” (Koroncai 2014: 105). Vagyis mellőzhetetlenek egy komoly tudomány számára.

A mellőzhetetlenség dolgában egyetértek Koroncaival. Az írja erről: „a diszkurzív politikatudomány 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, a jelet/jelentést és a húst, az olvasást és a dolgokba, testekbe hatolást, a jelentésfejtést és a jelentéstulajdonítást és a velőig hatoló tapasztalatot?” (Koroncai 2014: 105). Ha jól értem őt, akkor a jelentés és a test viszonya az ember *társadalmi és természeti* voltára utal, és úgy véli, hogy a diszkurzív szemléletnek túl kell lépnie az itt érzékelhető „összemosáson”.

Csakhogy én nem tartom egymástól radikális elválaszthatónak ezt a két tartományt. Azt gondolom ugyanis, hogy az eredeti és a teremtettség természet, az ember biológiai teste, avagy a testünk fiziológiai működése egyáltalán nem elhanyagolható elem a társadalom és a politika „létezésben”. Először is ezek nélkül nincs társadalom és individuum, tehát ezek létfeltételeinket alkotják. Másodszor viszont ezek együtt és külön-külön sem jelentik magát a társadalmat, de még csak nem is magyarázható a társadalom természeti adottságaikból vagy azoktól radikálisan elválasztva, bár sokan tettek már kísérletet erre. Bizonyos korlátaink magyarázhatók persze pusztán a test és természet felől nézve, de a társadalom specifikumai nem, és ebben egyetérthetünk Luhmann-nal. De mit kezdjünk akkor, kérdezi Koroncai, azokkal a cselekedetekkel, amelyek „testbe hatolók, testbe vésődők, húsba égők”? Vagyis azokkal, amelyek testi nyomokat hagynak az emberen. Kérdésem az, hogy ez teljesen biológiai jellegű változás-e? Úgy vélem nem, bár kétségtelenül dominál bennük az ember testi-természeti mivolta.

Állításomat illusztrálnám egy korábbi elemzéssel, amelyet az emberi test elpusztításáról írtam. Alaptézisem az volt, hogy sokféleképpen öljük meg a másik embert és sokféleképpen szenvedjük el az ölést. Vagyis az, ami testileg-természetileg tekintve talán egyértelmű tény, társadalmilag egyáltalán nem az, vagyis nincs önmagában vett „ölési tény”. Például „a háborúban nem gyilkolnak, hanem, ahogyan mondják is, megsemmisítik az ellenséges katonákat [...] Az emberölés jelentés nélküli, absztrakt társadalmi tényként ugyanis nem létezik. Minden ilyenféle esemény olyan konkrét viszonyban és helyzetben történik, amelynek meghatározott jelentést adnak, és ez a jelentés elválaszthatatlan része a ténynek. Sokféle ölés van (rituális, hadi, gyilkosság, kivégzés stb.), ezekhez különböző értelmezések és értékelés-

sek társulnak, vagyis egyik a másikkal nem hozható minden további nélkül ekvivalenciába. Ekvivalencia természetesen teremthető közöttük, ez esetben azonban már ez lesz az ölés (pontosabban minden ölés) jelentése, ami a korábbi jelentések *újraértelmezése*, azaz egy új társadalmi tény megteremtése. Így érvel, értékel és cselekszik a pacifista és az erőszakmentesség híve, aki számára *minden ölés egyforma*” (Szabó 2003: 52–53).

Kétségtelen tény, hogy korábbi munkáimban domináltak a verbális elemzések. Utólag belegondolva ebben két tényező játszott kulcsszerepet. Az egyik a politikai beszédek burjánzó gazdagsága, a másik a beszédbeli megnyilatkozásokat kísérő leértékelő gesztusok sokasága, amivel lépten-nyomon találkozhatunk, és amely szerint nem a beszéd fontos, hanem a tett, a politika lényege a szavakon túl található, és más efféle súlyosan korlátolt állítás. Mindkét motívum *praktikus* és nem elvi, bár a második volt számomra igazán fontos: újra meg újra igazolni szerettem volna, hogy a politikai beszéd „nem semmi”, hogy ez eminens politikai cselekedet és maga a politikai realitásformálás, és ezzel a tétellel csak az nem ért egyet, aki a *saját* politikai diskurzusát tekinti az egyetlen igaz és valóságos politikai realitásnak.

Azt azonban sohasem gondoltam, hogy a társadalomban és a politikában csak a beszéd és a nyelv létezik, jöllehet minden társadalmi tény értelmezve áll a rendelkezésünkre. Az értelmezés és a nyelv ugyanis sohasem meríti ki a valóságot, miközben számunkra valóvá teszi azt. Sokan keverik össze ezt a két vonatkozást. Ha a társadalmat létezése szerint azonosítjuk mondjuk a kommunikációval, mint ezt Luhmann is tette, akkor persze kénytelenek vagyunk ezt gondolni, vagy visszavonni az elméletünket. A diszkurzív politikatudomány viszont egyrészt elismeri a verbális diskurzus központi szerepét, egyben más értelmező és értelemadó cselekedetek jelenlétét és fontosságát is, de azt is, hogy a diskurzusnak és a kommunikációnak van anyagi hordozóközege, illetve létezhetnek emberi értelmezés által nem érintett tartományok is.

Ugyanakkor az értelemadó interaktív diskurzus kapcsán világosan meg kell különböztetni egymástól a diskurzus lehetőségének egyetemességét és a diskurzusok konkrét megvalósulását. Az a „politikaalakító tény”, hogy a dolgok értelmezve állnak rendelkezésünkre, egyébként még az érzelmek is, nem jelenti azt, hogy amit nem értelmezek, az létszerűen nincs. Valaki számára persze nincs, másvalakik számára viszont van. Koroncai metaforáját használva: azok a távoli vad tartományok, amelyeket az európai gyarmatosító hódítók felfedeztek maguknak, az ott élő ősi népek számára egyáltalán nem voltak néma és vad tartományok. A megkínzott test némasága, a tömegpusztítást kísérő elhallgatás sem egyetemes csend, hanem mindig valakik konkrét hallgatása, egyben mások beszéde – még akkor is így van, ha ez a beszéd nem jut el a nyilvánosságba, vagy éppen hozzám vagy mihozzánk. Ha nem így lenne, akkor nem következne be egyszer csak az, amit néha megtapasztalunk: a hallgatás falának az áttörése. Mihail Bahtyinnak van ezzel kapcsolatban egy fontos gondolata: nincs abszolút első szó, minden mondatunk más mondatok folytatása, még ha konkrétan nem is hallottuk addig ezeket a mondatokat (Bahtyin 1986 [1979]: 401).

A diskurzusnak tehát van egy egyetemes és van egy konkrét státusa. Az egyetemes azt jelenti, hogy egyrészt elvileg mindig értelmezhetünk, másrészt ezt az emberek meg is teszik szóban, képből, gesztusban, zenében és sok más formában. Az értelmezéseinknek mindig

van valamilyen materiális hordozó anyaga és közege, ami nem maga az értelmezés, ám nélküle nincs semmilyen jelentés. A testünk is része ennek. Sok mindent kifejezhetünk a testünkkel: mimika, mozgás, tárgyformálás, pantomim, tánc és mások révén. És sok minden jelentésteli cselekvés irányulhat az emberi testre: evés, élvezkedés, simogatás, fegyelmezés, ütés, kínzás, ölés és mások. Ezek egyike-másika folyamatosan és tartósan része az életünknek. Ha ezeket pusztán fizikai és biológia mozgásként és cselekvésként próbáljuk megérteni, akkor vélhetően félreértjük az emberi testet, egyben a társadalmat is, de minimum egyoldalúan értjük meg.

A diskurzus konkrét státusa ezért nem is más, mint az értelmezési lehetőség empirikusan is „megfogható” megvalósulása, egy-egy konkrét vita, dialógus, vagy más, esetleg nem verbális értelmezési mód. Ennek mindig vannak alanyai és témái, megfogalmazói és közönsége, helye és ideje, kezdete és vége, vagyis egész egyszerűen egy konkrét diskurzusról van szó, amely éppen ezért nem egyetemes, hanem határolt. Aki pedig a határon kívül van, az nem hallja és nem ismeri ezt a diskurzust. Ebből azonban nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy itt egy néma tartomány van. Mint ahogyan az emberi test is folyamatosan jelzéseket ad és jelzéseket fogad be. Ettől társadalmi, és nem pusztán természeti. Nemcsak a királynak van „kettős teste”, mint ezt tudhatjuk Ernst Kantorowicznak az 1950-es évek végén megjelent híres könyvéből, hanem a közönségnek is.

Végül tegyük fel a kérdést: Koroncai intenciójának megfelelően vajon mit tanulhatunk Niklas Luhmann társadalomelméletéből? Én három dolgot emelnék ki.

Az első a rendszerszerűvé épített egyetemes társadalomelmélet hiábavalósága. Teoretikus palotát természetesen lehet építeni, de ez leginkább csak a mester és műve megbámulására való. Nem a rendszeresség ellen érvelek természetesen, hanem azt mondom Luhmann kudarcai nyomán is, hogy a mindent helyretevő és megmagyarázó társadalomelmélet eleve kudarcra van ítélve, vélhetően még a természettudományokban is, a társadalomtudományokban pedig mindenképpen. Elsősorban azért, mert a társadalom nyitott valóság, amiből nem képezhető zárt rendszer, teoretikusan sem, legfeljebb valamilyen vékony tudásra építő absztrakt modell, amely valamit elmond arról, amiről szólni kíván, de elvileg nem képes teljesíteni vállalt feladatát: nem mutatja be kimerítően és cáfolhatatlanul a társadalom egészét vagy annak egy területét. Ehelyett érdemes eleve polemikus elmélettel kísérletezni, amely nyitott a kiegészítésre, a korrekcióra, a továbbfejlesztésre.

A második az empirikus és a teoretikus kutatás kölcsönös feltételezettsége. Egyrészt minden empirikus kutatásnak van elméleti előfeltevése, még ha némely tudományos segédmunkás erről hallani sem akar, mert esetleg megzavarja őt az egyetemesen érvényes tiszta társadalmi tények feltárásában, mintha léteznének ilyenféle dolgok. Érdemes tudni, hogy még egy jó módszer sem szavatolja az igazságot, csupán a módszer alkalmazhatóságát bizonyítja. Másrészt viszont a társadalom reális valóságának kutatása és ismerete nélkül az elméletalkotók könnyen zsákcába kormányozhatják magukat. Egy társadalomelméletnek mégiscsak a társadalomról, annak egy-egy részterületéről kell általános tudást megfogalmaznia, nem pedig ki tudja honnan vett ismeretet ráhúzni az életünkre. Nem könnyű feladat ez egy elméletalkotó számára, de egy ilyen teória nem eltávolít, hanem közelebb visz a társadalom reális életéhez. Mondhatni, nincs gyakorlatiasabb egy jó elméletnél.

A harmadik a kommunikáció és a diskurzus gyakorlati és elméleti jelentősége. Luhmann számára igazán fontos volt a kommunikáció, így voltak és vannak ezzel sokan mások is. Nyilvánvalóan ma már nehéz tagadni az értelemképzés és a jelentés sokféle formájának meghatározó jelenlétét a társadalmi praxisban, ennek következtében a tudományos kutatásban és értelmezésben. Manapság már nem ennek elismerése a kérdés, hanem az, miként látjuk, vizsgáljuk és értelmezzük ezt a fölöttébb fontos és képlékeny társadalmi fenomént. Reménykedem abban, hogy a diszkurzív politikatudomány megfelelő módon tesz eleget ennek a vállalat feladatának.

Hivatkozott irodalom

- Bahtyin, Mihail Mihajlovics (1986 [1979]): A beszéd műfajai. In uő *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások.* (Ford. Könczöl Csaba.) Budapest: Gondolat, 367–418.
- Gadamer, Hans-Georg (1987): Historik und Sprache. Eine Antwort von Hans-Georg Gadamer. In Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 119–127.
- Koroncai András (2014): Luhmann és a diszkurzív politikatudomány. *Replika* (87): 95–107.
- Koselleck, Reinhart (1987) Historik und Hermeneutik. In uő *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 97–118.
- Luhmann, Niklas (1999 [1970]): Igazság és ideológia. In uő *Látom azt, amit te nem látsz.* (Ford. Kiss Lajos András) Budapest: Osiris, 7–31.
- Szabó Márton (2003): *A diszkurzív politikatudomány alapjai.* Budapest: L'Harmattan.
- Szabó Márton (2006): *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplői.* Budapest: L'Harmattan.
- Szabó Márton (2011): *Politikai episztemológia.* Budapest: L'Harmattan.
- Szabó Márton (2014): Konstruktivista tanulságok. In uő *Kötőjelek. Írások tudományról, politikáról, közéletéről.* Budapest: L'Harmattan, 51–67.
- Szabó Márton és Szűcs Zoltán Gábor (2014): A politikatudomány nyelve. In Szabó Márton: *Kötőjelek. Írások tudományról, közéletéről, politikáról.* Budapest: L'Harmattan, 27–38.
- Szabó Márton (2016): *Diszkurzív politikatudomány. Bevezetés a politika interpretatív szemléletébe és kutatásába.* Budapest: Osiris.