

KATARZYNA JAŚTAL, JACEK JAŚTAL

WPROWADZENIE

„CZYTAJCIE WIĘCEJ I WIĘCEJ LUHMANNNA!”

– miał wciąż powtarzać swoim studentom Jürgen Habermas¹, najbardziej przenikliwy krytyk luhmannowskiej teorii systemów społecznych, ale też jeden z tych myślicieli, którzy nigdy nie kryli podziwu dla tego projektu. Habermas, podejmując polemikę z Luhmannem na początku lat 70. XX w., najpierw przyczynił się do popularyzacji jego koncepcji, a później wciąż powracał do jej głównych wątków i pod ich wpływem modyfikował swoje własne propozycje teoretyczne. Postawa autora *Teorii działania komunikacyjnego* wobec Niklasa Luhmanna jest w pewien sposób symboliczna. Luhmann nieustannie wzbudzał kontrowersje, szokował radykalizmem swoich analiz, choć dla tych, którzy zadali sobie (trzeba od razu powiedzieć – niebagatelny!) trud przebrnięcia przez jego prace, było jasne, że składają się one na projekt filozoficzny na miarę wielkich poprzedników: Husserla, Hegla czy Kanta. Jak pisał Habermas, „teoria systemów nie wprowadza socjologii na pewny trakt naukowy, ale prezentuje się raczej jako następczyni już pożegnanej filozofii. Przejmuje podstawowe

¹ G. Harste, *The Habermas-Luhmann Debate*, New York 2021, s. 51.

pojęcia i zagadnienia filozofii podmiotu i chce zarazem wykazać się większą zdolnością rozwiązywania problemów”².

Takie opinie mogą zaskakiwać, ponieważ – jak wszystko, co związane z Luhmannem – nie wpisują się w proste obiegowe schematy. Dla większości osób nawet dość dobrze znających dzieje dwudziestowiecznej myśli społecznej Luhmann to klasyczny socjolog, na dodatek na tyle specyficzny, że trudno szukać szerszych odwołań do jego teorii we wprowadzeniach i ogólnych podręcznikach³. Jeśli się go w nich uwzględni, to co najwyżej jako późnego przedstawiciela szkoły funkcjonalistycznej. W przeciwieństwie na przykład do koncepcji Jürgena Habermasa, Michela Foucaulta czy Brunona Latoura jego projekt bardzo rzadko był postrzegany jako projekt filozoficzny. Luhmann dobrze jednak znał niemiecką tradycję filozoficzną, świadomie do niej nawiązywał i w przenikliwy sposób ją interpretował, choć robił to zazwyczaj przy okazji własnych rozważań. Z powodów epistemologicznych i metodologicznych ograniczał też swoją refleksję do systemów społecznych, co wykluczało możliwość podjęcia wielu klasycznych tematów filozofii. Ale właśnie świadomość tych epistemologicznych i metodologicznych problemów i sposoby ich artykułowania świadczą o randze jego teorii.

Luhmann nigdy też nie dbał o publiczny odbiór swojej pracy, nie uprawiał publicystyki, prawie nie udzielał się jako ekspert i w żaden sposób nie zabiegał o uznanie, konsekwentnie odrzucając oferty objęcia katedr na znaczących uniwersytetach. Specyficzny, bardzo techniczny i niejasny nawet jak na niemieckie standardy akademickie styl jego tekstów sprawił też, że nie miał szczęścia do tłumaczy i popularyzatorów za granicą. Szersze zainteresowanie jego pracami

² J. Habermas, *Normatywna zawartość nowoczesności*, [w:] tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 412.

³ Np. w popularnym podręczniku P. Sztompki Luhmann przywołany jest tylko cztery razy (w marginalnych kontekstach), mniej niż T. Parsons, N. Elians, E. Goffman, I. Wallerstein, P. Bourdieu i oczywiście wielokrotnie mniej niż E. Durkheim, M. Weber, R.K. Merton, G.H. Mead, a nawet A. Giddens (P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002). W podręczniku omawiającym teorie społeczne A. Eliotta nazwisko Luhmanna pojawia się tylko raz – gdy autor we wstępie tłumaczy, że pominął jego teorię, ponieważ ocenia ją jako mało użyteczną politycznie i ogólnie mało wartościową (warto dodać, że z podobnych powodów pominięty został także P. Ricoeur i B. Latour, ale J. Habermasowi autor poświęcił aż 25 stron) (A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 10).

poza Niemcami zaczęło pojawiać się dopiero pod koniec jego życia, a na dobre przyszło na początku XXI w. – dopiero wtedy, gdy problemy globalne osiągnęły taki poziom, że próby ich spójnego opisania na bazie ogólnego konsensusu zaczęto traktować sceptycznie, a fala międzynarodowego zainteresowania optymistyczną wizją Habermasa zaczęła przygasać. Jak stwierdził zwolennik Luhmanna, literaturoznawca i pisarz Dietrich Schwanitz, był bardziej jak buddyjski mędrzec niż niemiecki profesor⁴ – stronił od ludzi, skupiał się wyłącznie na intensywnej pracy pisarskiej (opublikował około 60 książek i kilkaset artykułów), całkowicie ignorując intelektualne mody i liczne głosy krytyczne. Był przy tym wielkim erudytą, imponował znajomością źródłowych tekstów z minionych epok, szczegółowych debat z zakresu wielu dyscyplin pobocznych czy bieżących polemik. Symbolem sposobu jego pracy stał się opracowany na własne potrzeby system katalogowania notatek umieszczanych w zestawie bibliotecznych szuflad. Ten słynny *Zettelkasten*, nabyty przez Uniwersytet w Bielefeld od spadkobierców, stanowi dziś namacalny dowód niezawodnego działania luhmannowskiej *Denkmaschine*⁵.

Urodzony w 1927 roku Luhmann rozpoczął karierę akademicką bardzo późno, już jako w pełni ukształtowany myśliciel. Jego formalne wykształcenie ograniczało się do skończonego w trybie przyspieszonym (trzyletnim) prawa we Freiburgu (1949). Po studiach uzyskał uprawnienia adwokackie i pracował jako urzędnik w administracji rodzinnego miasta (Lüneburg), a później landu (Dolna Saksonia). Gdy na jego urzędnicze biurko trafiła oferta stypendialna z Harvardu, postanowił sam skorzystać z okazji i kolejny rok spędził, pracując nad teorią organizacji pod kierunkiem jednego z najwybitniejszych socjologów XX w., Talcotta Parsonsa. Po powrocie do Niemiec w 1961 roku przyjął posadę referenta w Wyższej Szkole Nauk Administracyjnych w Spirze, gdzie dokończył rozpoczętą w USA rozprawę na temat funkcji organizacji. Praca spotkała się z uznaniem, co zaowocowało zaproszeniami na wykłady i konferencje. W ten

⁴ D. Schwanitz, *Tanz auf dem Seil – Erinnerung an Luhmann*, [w:] R. Stichweh (Hg.), *Niklas Luhmann – Wirkungen eines Theoretikers. Gedenkcolloquium der Universität Bielefeld am 8. Dezember 1998*, Bielefeld 1998.

⁵ Zbiór ten jest obecnie systematycznie digitalizowany w formie hipertekstu i opracowywany pod kątem ewolucji myśli Luhmanna; por. <https://portal.uni-koeln.de/universitaet/aktuell/koelner-universitaetsmagazin/unimag-einzelansicht/die-denkmaschine> (11.04.2023).

sposób Luhmann poznał wybitnego i wpływowego wówczas socjologa Helmuta Schelsky'ego, który zaproponował mu objęcie stanowiska profesora na nowo powstającym Uniwersytecie w Bielefeld. Aby jednak stało się to możliwe, Luhmann musiał najpierw uzyskać formalne stopnie akademickie. W 1966 roku, mając lat trzydzieści dziewięć, obronił doktorat, a pięć miesięcy później habilitację na Uniwersytecie w Münster na podstawie wcześniej opublikowanych prac. W 1968 roku objął czasowo bardzo prestiżową katedrę po Theodor Adorno na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem, gdzie poznał bliżej Habermasa, a rok później osiadł w Bielefeld, z którym był związany aż do śmierci w 1998 roku⁶.

Obraz wyciszonego buddyjskiego mnicha skupionego wyłącznie na swoim naukowym projekcie pozwala lepiej zrozumieć rolę Luhmanna w rozwoju myśli społecznej. Jego ambicją było stworzenie całościowego systemu teoretycznego zdolnego do objęcia i zanalizowania każdego aspektu życia społecznego. By wykonać to zadanie, Luhmann przyjął radykalne założenia, skonstruował bardzo skomplikowaną maszynериę pojęciową, a następnie konsekwentnie używał jej do analizowania zagadnień z zakresu prawa, ekonomii, polityki, sztuki, religii, relacji intymnych, mass mediów czy moralności. Rezultaty tych badań były często niezwykle nowatorskie i odkrywcze, ale równie często pozostawały w sprzeczności z utartymi prawdami obowiązującymi w danych dziedzinach, a niejednokrotnie także z aktualnymi nastrojami społecznymi i „duchem czasu”. Nie należy się zatem dziwić, że po części już sam Luhmann, a przede wszystkim jego uczniowie i kontynuatorzy szybko zyskali status akademickich *outsiderów* (zwłaszcza gdy reprezentowali inne dyscypliny niż socjologia⁷). Znacznie liczniejsze od kręgu zwolenników było grono tych, którzy postrzegali Luhmanna jako myśliciela bardzo irytującego. „Oczywiście był to również czas moich pierwszych lektur i dobrze pamiętam, jaką czułem irytację. Byłem, o ile można tak powiedzieć, uspołeczniony w duchu starej Europy i niemal fizycznie czułem zagrożenie, które zdawało się emanować z tej teorii”, wspominał czas studiów jeden z jego późniejszych asystentów⁸.

⁶ W kwestiach biograficznych por. L. Nitsche, *Backsteingiebel und Systemtheorie. Niklas Luhmann – Wissenschaftler aus Lüneburg*, Gifkendorf 2011.

⁷ Por. np. Roland Schleiffer über Niklas Luhmann (https://www.systemmagazin.de/beitraege/luhmann/schleiffer_luhmann.php – 12.04.2023).

⁸ Peter Fuchs über Niklas Luhmann (https://www.systemmagazin.de/beitraege/luhmann/fuchs_luhmann.php – 12.04.2023).

Owa irytacja intelektualnego *mainstreamu* wynikała z bardzo różnych powodów. Dla głosicieli końca wielkich narracji Luhmann był anachronicznym myślicielem tworzącym całościową superteorię, dla realistycznie zorientowanych badaczy społecznych – radykalnym konstruktywistą ignorującym badania empiryczne, dla krzewicieli wartości humanistycznych – zdeklarowanym antyhumanistą całkowicie odrzucającym ideę ludzkiej podmiotowości, dla wyznawców idei postępu – myślicielem akcentującym przygodność zmian i nieuchronności rozpadu, dla szukających nadziei w racjonalizmie – zdecydowanym krytykiem rozumu. Demokraci wierzący w siłę konsensusu widzieli w nim myśliciela podkreślającego centralną rolę konfliktów, zaangażowani reformatorzy społeczni – sceptyka wykazującego niemożność wyjścia poza determinizm społeczny, a liczni moralisci – głos przestrzegający przed szkodliwą rolą moralności i etyki. Listę tych kontrowersji wokół Luhmanna można dalej rozszerzać, na przykład uwzględniając ważne ruchy społeczne: dla głoszących konieczność globalnej unifikacji był teoretykiem akcentującym fundamentalną rolę mechanizmów różnicowania, dla pokolenia buntu '68 – technokratą broniącym systemu kapitalistycznych organizacji, dla walczących z dyskryminacją i nierównościami społecznymi – zwolennikiem logiki hierarchizujących opozycji i krytykiem feminizmu jako ruchu społecznego, dla zwolenników państwa opiekuńczego – przeciwnikiem doraźnych rozwiązań prosojalnych, a dla „zielonych” – krytykiem debat na tematy ekologiczne.

Takie postrzeganie poglądów Luhmanna sprawiło, że łatwo było uczynić z niego „wroga publicznego”, którego ostre potępienie służyło krytykom za punkt wyjścia dla prezentacji własnych stanowisk⁹. W zdecydowanej większości przytoczone wyżej zarzuty okazywały się jednak bardzo powierzchowne. Po części wynikało to ze skomplikowanych podstaw teorii systemów – analiz Luhmanna poświęconych problemom szczegółowym nie da się w pełni zrozumieć bez wpisania ich w ogólne, systemowe ramy teoretyczne. Po części winę za nieporozumienia interpretacyjne ponosi jednak sam Luhmann, który nie liczył się ze stanem wiedzy i przeświadczeniami otoczenia, a czasami wręcz świadomie prowokował swoimi opiniami. Niektóre z nich, wyrwane później

⁹ W anonimowej recenzji na potrzeby wysokopunktowanego czasopisma naukowego napisanej Anno Domini 2023 można przeczytać na przykład takie zdanie: „Luhmann ma się czego wstydić, że jako uprzywilejowany mężczyzna chciał zamknąć usta krzykliwym kobietom, które domagały się polepszenia swojego losu”.

z kontekstu, służyły do dyskredytowania jego teorii. Trudno liczyć na uznanie na przykład akademickiego środowiska etyków, gdy twierdzi się, że społeczeństwo trzeba ostrzegać przed moralnością¹⁰, która z istoty ma rys patologiczny¹¹, uzasadnianie w etyce zawsze związane jest z jakimś rodzajem nieuczciwości¹², jedynym problemem etyki biznesu jest ukrycie, że nie istnieje¹³, komisje etyczne opisuje się jako instytucje służące do artykułowania trudnych do zrealizowania interesów¹⁴, a zakaz zabijania osób uznawanych z jakiegoś powodu za moralnych wrogów traktuje się warunkowo, jako zależny od hermeneutyki pojęcia godności ludzkiej¹⁵. Luhmann wszelką krytykę teorii systemów traktował jednak z dużym dystansem. Podobno tylko raz był naprawę poruszony atakiem: gdy przybrał on formę fizycznej agresji. W czasie jednej z publicznych debat na temat przyszłości i inżynierii genetycznej, w której uczestniczył na macierzystym uniwersytecie, z galerii poleciały w stronę mówców jaja i pomidory. Skonsternowany i głęboko wzburzony tym zachowaniem Luhmann długo nie mógł zrozumieć, jak w ogóle mogło się to wydarzyć¹⁶.

Dobrym przykładem nieporozumień interpretacyjnych może być kwestia odbioru luhmannowskiej krytyki ruchów protestu. Dla pokolenia '68 Luhmann stał się uosobieniem konserwatyizmu i oporu wobec zmian. Rzeczywiście, rewoltę studencką potępił już w czasie jej trwania, nie zmienił także zdania dwadzieścia lat później. W opublikowanym w 1988 roku artykule w TAZ jej przywódców z typową dla siebie ironią nazwał „Terror-Desperados”, którzy, choć się mocno postarzel, ciągle niczego się nie nauczyli. Powodem tak nieprzychylniej oceny nie było jednak negowanie powodów do buntu, ale przekonanie, że społeczeństwo nie może funkcjonować bez ram systemowych, organizacyjnych, a każda próba ich obalenia musi doprowadzić do wyłonienia się nowych struktur. Jeśli nie chce się zrozumieć mechanizmu tego procesu zmian i stara się go ignorować, to wprowadza się tylko chaos. W ocenie Luh-

¹⁰ *Paradigm Lost. O etycznej refleksji nad moralnością*, niniejszy tom, s. 239.

¹¹ Tamże, s. 229.

¹² *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 149.

¹³ N. Luhmann, *Wirtschaftsethik – als Ethik?*, [w:] tenże, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2012, s. 196.

¹⁴ *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 218; *Paradigm Lost*, niniejszy tom, s. 228.

¹⁵ Tamże, s. 155.

¹⁶ *Peter Fuchs über Niklas Luhmann*, dz. cyt.

manna największą winą zwolenników tego ruchu był właśnie brak należytej analizy sytuacji, co musiało doprowadzić później do jego porażki. „To, co zawiodło, to naiwność i lekkomyślność opisu. W międzyczasie zawiódł również rokokowy styl postmodernistycznej arbitralności. To, czego potrzeba, to nowy rygor i precyzja w obserwowaniu i opisywaniu, a także, jeśli można się posunąć tak daleko, w pojmowaniu”¹⁷. Luhmann był przekonany, że taką precyzję może zapewnić tylko bezkompromisowa analiza systemowa, która ujawnia głębokie niespójności ideowych programów nowych ruchów społecznych i błędne założenia dotyczące moralnie uprzywilejowanej roli arbitra, w której aktywiści obsadzają samych siebie. „Nie ma żadnego punktu widzenia poza społeczeństwem, a w kwestiach moralnych nie ma niewinnych pozycji, z których można by «krytycznie» opisywać społeczeństwo i rzucać oskarżenia”¹⁸. W jednym z nielicznych wywiadów wyznał później: „Mój stosunek do ruchów protestu nie jest z zasady negatywny. Być może należy bardziej precyzyjnie odróżnić rzeczywistość od aspiracji. W rzeczywistości, dzięki bardzo ściślejszemu współpracy z mass mediami, ruchy te faktycznie nie tylko zaproponowały nowe tematy, ale w dużej mierze uczyniły je ważnymi. Dotyczy to zwłaszcza ruchu ekologicznego, a w pewnym stopniu także ruchu feministycznego, w mniejszym stopniu ruchu na rzecz pokoju. Kwestie, które były politycznie lekceważone, nowe ruchy społeczne umieściły – zarówno poprzez styl werbalny, jak i poprzez konkretne działania, np. demonstracje – w przestrzeni publicznej i spowodowały ich podjęcie przez media. Pod wieloma względami działania te można uznać za zdecydowanie pozytywne. Jednak przekonanie nowych ruchów społecznych, że one wiedzą lepiej, jest dość problematyczne”¹⁹. Jak widać, znacznie bardziej od warstwy czysto ideologicznej interesowała Luhmanna zdolność tych ruchów do generowania realnych zmian strukturalnych. Tego rodzaju realizm i pragmatyzm był jedną z charakterystycznych cech jego sposobu myślenia. Niekiedy, gdy minęła fala pierwszego oburzenia analizami Luhmanna, a ruchy zmian wpadały w stagnację, aktywiści wracali do jego krytycznych tekstów, by podjąć z nimi rzeczową dyskusję i wykorzystać do

¹⁷ N. Luhmann, *Njet-Set und Terror-Desperados*, „Die Tageszeitung”, 4.08.1988.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „Unsere Zukunft hängt von Entscheidungen ab” – Niklas Luhmann im Interview mit Rudolf Maresch, [w:] W. Hagen (Hg.), *Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Berlin 2009, s. 36.

korekty swoich programów. Tak stało się w na przykład w przypadku ruchu feministycznego i proekologicznego²⁰.

Dystans Luhmanna w stosunku do krytyki był w istocie częścią jego naukowego programu: postrzegając siebie jako obserwatora drugiego rzędu, obserwatora obserwujących, problematyzował wystąpienia oponentów za pomocą własnej teorii, co pozwalało na uzyskanie perspektywy niezbędnej do analizowania przeobrażeń nowoczesnego społeczeństwa. Swoją teorię systemów rozumiał jako superteorię²¹, mając jednocześnie pełną świadomość metodologicznych trudności i ograniczeń, jakie z tego wynikały. Jeśli bowiem zadaniem superteorii jako elementu systemu nauki jest wyjaśnienie przejść pomiędzy kolejnymi teoriami naukowymi, to musi ona odnosić się do założeń epistemologicznych tych teorii, co natychmiast prowadzi do pytania o zasadność jej własnych założeń. Projekty teorii systemów „stosując pojęcie systemu, nie mogą uciec od rozpoznania, że stanowią struktury systemowe”²², ani od uwzględnienia tego, że jako superteorie są elementami systemu nauki, który jest jednym w wielu równorzędnych systemów społecznych, które usiłują opisywać. Miarą sukcesu takich superteorii nie może być ustalenie prawdy w sensie klasycznym, ponieważ stwierdzenie, że to się udało, wymagałoby odwołania się do teorii wyższego rzędu, a takiej teorii już nie ma. Nie może też być związana z zasadami normatywnymi, ponieważ znacznie ograniczają one możliwości wyjaśniania: „Jeśli jednak teoria w swojej konstrukcji, określoności i zdolności do negocjowania jest zależna od pojęć apelatywnych, ogranicza ona swoją własną zdolność do uczenia się, a przede wszystkim zdolność do integrowania konstruktywnych doświadczeń obcości. Konstruuując teorię, osiąga się większą złożoność, także w wymiarze temporalnym, jeśli zastosuje się elementy neutralne pod względem wartościującym oraz takie, których układy dopuszczają rekombinacje. Ostatecznie, co nie mniej ważne, dzięki temu zyskuje się więcej możliwości unikania banalnych konfrontacji, komentowania biegu świata i przypisywania przeciwnym poglądom właściwego im miejsca. Moralizujące superteorie są możliwe, ale od razu padają ofiarą własnej

²⁰ Teksty Luhmanna na temat ruchów społecznych zostały zebrane w tomie: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a.M. 1996.

²¹ Por. część I *Socjologii moralności*, niniejszy tom, s. 43–64.

²² *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 45.

niepodważalności²³. Sukces superteorii określa się zatem jedynie przez jej zdolność do zidentyfikowania założeń teorii konkurencyjnych, wskazania ich ograniczeń i wyjaśnienia przejść pomiędzy nimi oraz do sprobematyzowania własnej propozycji w ramach własnego systemu pojęciowego. „Superteoria jest [...] płaszczyzną wychwytywania pytań epistemologicznych i moralnych w takim stopniu, w jakim dotyczą one samego systemu nauki²⁴”.

Była to podstawowa metoda analizy Luhmanna i dlatego właśnie starał się nie wchodzić w bezpośrednie polemiki. Tak było nawet w przypadku głośnej debaty pomiędzy nim a Habermasem, której zasadniczą część stanowi ich wspólna książka *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*²⁵. Jak wspomina Schwanitz: „Wszyscy rzuciliśmy się do lektury z nieuświadomionym postanowieniem, by zgodzić się z Habermasem, ale po przeczytaniu odpowiedzi Luhmanna wszyscy staliśmy się jego uczniami. Jak on to zrobił? Jak mu się udało nas przekabacić? Wynikało to z tego, że Luhmann w ogóle nie konfrontował się ze swoim przeciwnikiem na wyznaczonym przez niego polu walki, tylko po to, by wdawać się w kolejne polemiki; raczej rekonstruował stanowisko Habermasa w ramach przesłanek teorii systemów, by spokojnie zobaczyć, co z niego zostało. A było tego niewiele²⁶”.

Już sama nazwa „społeczna teoria systemów” każe umieścić w centrum dorobku Luhmanna pojęcie systemu. Opisanie mechanizmów działania systemów, a następnie aplikacji tej koncepcji do analizy różnych aspektów życia społecznego poświęcił rzeczywiście najwięcej uwagi. Są to również kwestie najczęściej poruszane w opracowaniach poświęconych Luhmannowi. Dlatego też w niniejszym wprowadzeniu pominiemy systematyczne przedstawienie zarysu projektu teoretycznego Luhmanna, zachęcając czytelnika do zapoznania się z dostępnymi – także w naszej rodzimej literaturze – omówieniami²⁷. Mówiąc

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże, s. 64.

²⁵ J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M. 1971.

²⁶ D. Schwanitz, *Tanz auf dem Seil...*, dz. cyt.

²⁷ W literaturze polskiej por. m.in. C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001; K. Matuszek, *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*, Kraków 2017; J. Winczorek, *Zniknięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*, Warszawa 2009; G. Skąpska, *Niklas Luhmann i teoria systemów społecznych*

o jego pracach poświęconych moralności i etyce, warto jednak zwrócić uwagę na szersze tło tych rozważań, bez tego bowiem wiele propozycji przedstawionych w tych tekstach – poczynając od najbardziej kontrowersyjnej, czyli odrzucenia tradycji humanistycznej – będzie zupełnie niezrozumiałych. Zaczniemy zatem od dwóch pytań: jaką kwestię należy uznać za główny problem, który musi wyjaśnić współczesna refleksja filozoficzno-społeczna, oraz dlaczego Luhmann uznaje, że najlepszym narzędziem do wykonania tego zadania będzie teoria systemów?

Gdy Luhmann rozpoczynał swoją aktywność naukową w latach 60. XX w., debaty intelektualne koncentrowały się wokół problemu racjonalności w kontekście przemian historycznych. Problem ten zazwyczaj był wyrażany w postaci pytania o znaczenie i możliwość kontynuacji programu oświeceniowego, czyli „dążenia do skonstruowania na nowo stosunków międzyludzkich jedynie w oparciu o rozum, w sposób wolny od wszelkich więzów tradycji i uprzedzeń”²⁸. Luhmann odniósł się do tego problemu między innymi w wykładzie z 1967 roku zatytułowanym *Soziologische Aufklärung* [Oświecenie socjologiczne] – tytuł ten stał się później jednym z głównych haseł jego projektu.

W obliczu radykalnych przemian społecznych, jakie spowodował rozwój nauki, techniki i gospodarki, oraz po bezprecedensowych katastrofach, do jakich doszło w ich wyniku, stało się jasne, że „dwa centralne założenia oświecenia rozumowego stały się dla socjologii podejrzane: równy udział wszystkich istot ludzkich we wspólnym rozumie, który posiadają bez dalszego instytucjonalnego pośrednictwa, oraz pewny sukcesu optymizm co do możliwości stworzenia właściwych warunków życia. Socjologowie nie są już w stanie uznawać, że pojedynczy człowiek, poprzez refleksję nad własną racjonalnością, może odnaleźć wspólną płaszczyznę i osiągnąć konsensus, a nawet prawdę; nie akceptują też opinii, że ta refleksja i ta wspólna płaszczyzna przyjmują formę praktycznych zasad produkcji, które, raz odkryte, mogą być stosowane przez wszystkich”²⁹. Ów dość powszechny sceptycyzm co do realizacji idei

oraz M. Kaczmarczyk, *Radykalny funkcjonalizm Niklasa Luhmanna na tle współczesnej teorii społecznej*, [w:] N. Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2012.

²⁸ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, [w:] tenże, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 8. Aufl., Wiesbaden 2009, s. 83.

²⁹ Tamże, s. 84.

oświeceniowych wynika z uświadomienia sobie skali złożoności współczesności, czyli istnienia skomplikowanych, przyczynowych i ustrukturyzowanych wzajemnych powiązań wszystkich działań. Złożoność przejawia się także w odmienności zaangażowanych w działanie podmiotów: „problem, że drugi człowiek jest innym «ja» i dlatego z zasady jest nieprzewidywalny, jest dziś znacznie bardziej radykalny, ponieważ każde postawić pytanie, czy druga osoba doświadcza tego samego, co ja, widzi te same rzeczy, docenia te same wartości, żyje w tym samym rytmie czasu, nosi ze sobą tę samą historię”³⁰. Naiwnością byłoby oczekiwanie, że jakkolwiek opis będzie w stanie wszystkie te elementy uchwycić, uporządkować i w sposób spójny wyjaśnić. W szczególności należy porzucić nadzieję, że uda się to zrobić, poszukując istoty poszczególnych części składających się na tę dynamiczną całość lub wskazując listę aksjomatów, z których wywieść można wszelkie reguły działania społecznego uniwersum.

Refleksja naukowa, dostarczając coraz bardziej rozbudowanych wyjaśnień, utrudnia przepływ informacji i sprawia, że z pozycji podmiotu działającego świat staje się zupełnie nieprzejrzysty. „Złożoność” oznacza właśnie taki stan, w którym brak możliwości przedstawienia jednoznacznego opisu, czyli prześledzenia wszystkich zależności przyczynowo-skutkowych pomiędzy poszczególnymi elementami oraz jednoznacznego wskazania praw rządzących zmianami. Opis w kategoriach relacji przyczynowych staje się po prostu niemożliwy – łańcuchy przyczynowo-skutkowe stają się tak skomplikowane, że możemy je śledzić tylko wrywkowo w krótkich okresach czasowych³¹. Nie ma więc sensu spierać się, który opis złożonej całości jest poprawny, ponieważ każdy jest fragmentaryczny. (Po kilkudziesięciu latach od sformułowania tych tez widać, jak były prorocze: w dominujących dziś w nauce uogólnieniach opartych na analizach *big data* kategoria przyczynowości zostaje wyparta przez kategorię korelacji). Złożoność może być opisana tylko w procesie wyboru, czyli konstruowania znaczenia. „Nie ma ucieczki od świata. Nie ma żadnego zewnętrznego punktu widzenia. Jedynym wyborem jest rozróżnienie, którego

³⁰ Tamże, s. 92.

³¹ Luhmann wprowadza tu pojęcie „zacieśnienia czasu” (por. tenże, *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten*, [w:] *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971; por. także I. Butmanowicz-Dębicka, J. Jaśtał, *Czas i beczasowość. Konstrukcje społeczne i doświadczenie osobowe*, Kraków 2018, s. 49–56).

używa się do obserwacji świata³². Tego rodzaju konstrukcje muszą jednak z konieczności być przygodne. „W objaśnieniu tego społecznego kontekstu, który niesie ze sobą wszystkie znaczenia, samo znaczenie traci swój zwarty, nieprzenikniony, substancjalny i w tak dużym stopniu prawdziwy charakter jako coś, co jest takie, a nie inne³³. Konstrukcje poznawcze muszą bazować na selekcji, czyli rozróżnieniach, i redukcji złożoności do poziomu, który staje się sensowny z punktu widzenia konkretnego podmiotu działającego. „Pewna ignorancja, tłumienie niektórych informacji, jest konieczną samoobroną systemów działania osobistego i społecznego, bez której nie byłyby one w stanie zachować stałej tożsamości i struktury integrującej w wysoce złożonym środowisku. Nie chodzi więc o przeoczenie nieistotnych aspektów świata działania, ale o stłumienie ważnych³⁴. Demaskacja (dekonstrukcja) tych strategii tłumienia – co stało się celem wielu współczesnych programów w filozofii i naukach społecznych – zdaniem Luhmanna nic jednak nowego nie wnosi, rozbudowuje jedynie zbiór elementów wymagających uwzględnienia, co dodatkowo komplikuje opis. Zadaniem refleksji poznawczej nie jest zatem ujawnienie tego, co zostało pominięte, ale wyjaśnienie znaczenia i działania samego mechanizmu redukcji. „Wielka teoria jest teraz możliwa tylko jako propozycja rozwiązania *tego* problemu [tj. problemu społecznej przygodności świata] – już nie jako coraz bardziej demaskujące oświecenie, ale jako spojrzenie na granice oświecenia, jako wyjaśnienie oświecenia³⁵.

By nie pozostać na poziomie zwykłego relatywizmu i zobiektywizować w pewnym stopniu rozważania na temat współczesnych procesów społecznych, należy przyjrzeć się procesowi tworzenia tego opisu, procesom selekcji, różnicowania i konstruowania znaczenia. Zdaniem Luhmanna nie sposób jednak tego dokonać przy pomocy klasycznych teorii koncentrujących się na wyodrębnianiu czynników, które wyjaśniają przyczyny powstania i szczególne cechy struktur społecznych za pomocą konkretnych czynników indywidualnych (np. potrzeb ekonomicznych, popędów psychologicznych, różnic klasowych czy procesów selekcji biologicznej)³⁶. Takie wyjaśnienia nie są w stanie oddać

³² *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 204.

³³ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, dz. cyt., s. 86.

³⁴ Tamże, s. 87.

³⁵ Tamże, s. 86.

³⁶ Tamże, s. 88.

stanu złożoności, ponieważ dysponują zbyt ubogimi środkami, nieadekwatną logiką i archaiczną koncepcją przyczynowości. Te niezbędne kategorie trzeba dopiero wypracować, a najlepiej nadają się do tego teorie systemów. Ponieważ koncentrują się na procesach, a nie elementach, znacznie lepiej radzą sobie ze złożonością niż ujęcia klasyczne. „[Teorie systemów] traktują wszelkiego rodzaju jednostki społeczne – rodziny, przedsiębiorstwa produkcyjne, kluby, państwa, gospodarki rynkowe, kościoły, społeczeństwa – jako bardzo złożone systemy działania, które muszą rozwiązywać mnóstwo problemów, jeśli chcą się utrzymać w swoim środowisku. [...] Odkrywają nie ukryte przyczyny, ale ukryte funkcje i struktury”³⁷. Ale jednocześnie należy pamiętać, że ta precyzyja opisu ma swoją cenę: świat społeczny nie może być już dalej rozumiany jako specyficznie *ludzki*, jako efekt sumowania działań poszczególnych osób, lecz jedynie jako *szczególny przypadek systemu jako takiego* – pewnej wydzielonej, autonomicznej całości mającej własną dynamikę i logikę zmian.

Istotą podejścia systemowego jest opisywanie procesu wydzielenia i funkcjonowania struktur, które są mniej złożone, ale za to bardziej stabilne niż ich otoczenie (środowisko). System społeczny ewoluuje, różnicując się i wylaniając z siebie kolejne podsystemy, które się uniezależniają. Mogą one wytworzyć bardziej precyzyjne metody przetwarzania informacji, ale za cenę jej ograniczenia, pewnej jednostronności, co wyraża się w posługiwaniu się specyficznym, binarnym kodem dostosowanym do zadań konkretnego systemu (np. dobro/zło, prawda/fałsz, legalny/nielegalny). W ten sposób redukuje się liczbę możliwości i upraszcza wybór działania. Kluczowym pojęciem opisu systemowego staje się komunikacja, ale nie jako całkowicie swobodna wymiana informacji pomiędzy podmiotami, tylko jako wysoce ustrukturyzowany proces, dzięki któremu w ogóle są możliwe procesy zachodzące w poszczególnych systemach.

Jest to jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów teorii systemów społecznych. Rozwiązanie, jakie zaproponował Luhmann, nie jest jednak przypadkowe, lecz wynika z Kantowskiej krytyki poznania, z fenomenologicznych analiz intencjonalności oraz z przebiegu filozoficznych debat okresu „zwrotu językowego”³⁸. Luhmann dochodzi do wniosku, że aporie, do których

³⁷ Tamże, s. 89.

³⁸ Por. H.G. Moeller, *Luhmann Explained. From Souls to Systems*, cz. III: *Philosophical contexts*, Chicago 2006.

te koncepcje prowadzą, można usunąć tylko poprzez odejście od tradycyjnego ujęcia komunikacji jako przenoszenia znaczenia i dochodzenia do wspólnego zrozumienia. W takim klasycznym ujęciu komunikacja jest postrzegana jako efekt aktywności podmiotów, które jawią się jako źródło komunikatów. Ale w kategoriach systemowych komunikat to przede wszystkim selekcja – komunikując *coś*, nie komunikuje się *czegoś innego*. To, *dlaczego* coś zostaje wypowiedziane, a coś innego nie, również jest elementem komunikacji. Tak rozumiana komunikacja zawiera także aspekt przyjęcia albo odrzucenia przekazu, co oznacza koncentrowanie się całego procesu na stałym różnicowaniu i wskazywaniu (wyróżnianiu)³⁹. A wszystko to razem jest w pewnym co najmniej stopniu przygodne. Informacja jest zatem za każdym razem tworzona, a nie przekazywana. O tym, co ona zawiera, ostatecznie nie decyduje sam podmiot, ale sposób komunikacji, w obrębie którego podmiot musi pozostawać. Taka dynamika procesu komunikacji prowadzi do wytworzenia sieci wzajemnych odniesień w czasie, typ komunikacji determinuje zatem specyfikę danego systemu społecznego⁴⁰. (Na marginesie warto zauważyć, że – podobnie jak w przypadku przyczynowości i korelacji – analiza Luhmannowska odniesiona do komunikacji także okazuje się bardzo przydatna do zmierzenia się z zupełnie nowymi, kilka dekad temu trudnymi do przewidzenia zjawiskami: sztuczną inteligencją np. w formie czatów, które trudno pojmować w kategoriach podmiotowych, choć przecież *się komunikują*⁴¹).

Konsekwencje systemowej analizy komunikacji są bardzo radykalne: „społeczeństwo nie jest gatunkiem ludzkim, ludzkością, ale systemem komunikacji, który *selektywnie* integruje potencjały ludzkości oparte na fizycznych, chemicznych, organicznych i psychologicznych podstawach i dzięki sterowa-

³⁹ Aby wyjaśnić ewolucję systemów, Luhmann posłużył się koncepcją różnicowania, którą zaczerpnął z logiki form G. Spencera-Browna. Proces komunikacji nie może poprzestać na prostym zestawieniu, lecz różnicując, jednocześnie wyróżnia. Tym samym binarne opozycje określające konkretne systemy (np. dobry/zły, prawdziwy/nieprawdziwy, legalny/nielegalny) są zawsze asymetryczne i wskazują element wiodący (por. np. M. Schiltz, M. Verschraegen, *Spencer-Brown, Luhmann and Autology*, „Cybernetics & Human Knowing” 9/3–4 (2002), s. 55–78).

⁴⁰ N. Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2012, s. 132.

⁴¹ B. Keenan, K. Sokol, *Mind the Gap! Bridging Explainable Artificial Intelligence and Human Understanding with Luhmann's Functional Theory of Communication*, <https://arxiv.org/abs/2302.03460> (23.04.2023).

niu tą selektywnością dysponuje własną rzeczywistością i własną systemową autonomią⁴². Oznacza to, że opis procesu komunikacji nie wymaga uwzględnienia jednostek jako systemów psychicznych, ponieważ nie są one częścią systemów społecznych. A nie są nimi, ponieważ – podobnie jak każde inne systemy – są zamknięte. Systemy świadome należy traktować jak szczególnego rodzaju czarne skrzynki – procesy w nich zachodzące nie są dostępne z pozycji obserwatora zewnętrznego i tym samym nie mają znaczenia dla komunikacji. Sfera świadomości (podobnie jak systemy życiowe) jest poza opisem i poza komunikacją. Luhmann podsumowuje tę tezę w charakterystyczny dla siebie, ironiczno-prowokacyjny sposób: „Nie wiem, czy chodzi mi o to, co mówię. A gdybym wiedział, musiałbym zachować to dla siebie”⁴³. Nie oznacza to oczywiście negacji istnienia systemów psychicznych, świadomościowych – są niezbędne jako środowisko dla systemów społecznych. W komunikacji społecznej pojawiają się jednak jedynie jako konstrukty tej komunikacji – mając na uwadze konkretną komunikację, Luhmann określa je jako *Ego* i *Alter*.

Takie ujęcie komunikacji oznacza także, że nie da się przedstawić spójnego opisu systemów życiowych, systemów psychicznych i systemów społecznych jako ustrukturyzowanej, zhierarchizowanej całości. Taki opis oznaczałby zawsze redukcję jednego systemu do drugiego. Problemy typu „umysł/ciało”, „jednostka/społeczeństwo” czy „wolna wola/determinizm” stają się po prostu bezprzedmiotowe, ponieważ są „niekomunikowalne” – wszelkie próby ich sformułowania są możliwe tylko z pozycji systemu społecznego. Co więcej, musi to być konkretny system społeczny (nauka, prawo, religia, ekonomia itp.), ponieważ poszczególne systemy tego rodzaju także nie dadzą się zredukować do jakiegoś systemu nadrzędnego – na przykład systemu moralnego albo filozoficznego, który by je nadzorował czy regulował ich funkcjonowanie. Każdy z tych systemów autonomicznie konstruuje i rozwija tylko siebie i własną, odrębną rzeczywistość.

W kolejnym kroku analizy systemowej Luhmann stwierdza znów coś bardzo odmiennego od tradycji filozoficznej: komunikacja charakterystyczna dla każdego z tych konkretnych systemów społecznych rozwija się w sposób

⁴² *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 68.

⁴³ N. Luhmann, *How Can the Mind Participate in Communication?*, [w:] H.U. Gumbrecht, K.L. Pfeiffer (ed.), *Materialities of Communication*, Stanford 1994, s. 387.

przygodny, nie ma w niej żadnej ontologicznej konieczności. Podobnie przypadkowo systemy różnicują się i wylaniają autonomiczne podsystemy. Historia nie jest więc jakimś uporządkowanym rozwojem, ale zapisem dość chaotycznego i przygodnego procesu różnicowania. Co więcej, zapis ten także jest przygodnym konstruktem aktualnych sposobów komunikacji i wynika z aktualnych potrzeb systemów społecznych dokonujących opisu – *dzisiaj* pisana historia polityczna starożytnej Grecji różni się od tej pisanej dwa wieki temu (czyli w innych warunkach społecznych), ale także od tej historii, którą *dziś* pisze system ekonomiczny, religijny czy prawny. Podobnie, analogiczne problemy mogą być różnie rozwiązywane w różnych społecznościach. W szczególności wszystkie te cechy ujawniają się w przypadku systemu moralnego: „Jeśli widzimy w historii zbyt wiele, nie potrafimy już dojrzeć jakichkolwiek jednolitych linii. [...] Także w dziedzinie historii idei zjawisko rozpadu liniowych sekwencji powtarza się przez komplikacje: czynników wpływających na ocenę przybywa, a społeczeństwo, które kultywuje pluralizm jako moralność, nie będzie już w stanie stwierdzić, że wśród nowszych idei znajdują się takie, które są moralnie (!) *par excellence* lepsze od poprzednich”⁴⁴.

W ten sposób dochodzimy do kluczowego punktu Luhmannowskiego ujęcia normatywności: odrzucenia tradycji humanistycznej. Przez tę tradycję autor *Systemów społecznych* rozumie dążenie do unifikacji wszelkich opisów w ramach jednej, wyróżnionej perspektywy, która „staje się w imieniu człowieka reprezentantem moralnych roszczeń wobec procesu tworzenia teorii”⁴⁵. Przyjęcie takiej perspektywy oznacza traktowanie wszelkich kwestii dotyczących życia społecznego jako kwestii ostatecznie moralnych, odnoszących się do doskonalenia człowieka. Prowadzi to do uczynienia z niego – czyli w kategoriach systemowych: z systemu psychicznego – miary działania wszelkich instytucji społecznych, a z moralności i etyki naczelnego systemu normatywnego regulującego działanie wszystkich innych systemów. Ponieważ jednak, jak widzieliśmy, systemy świadomościowe jako takie są nieopisywalne w procesie komunikacji, a poszczególne systemy społeczne są niezależne, zawsze dążą do redukcji złożoności oraz nie dają się zredukować do innych systemów i uporządkować hierarchicznie, takie ujęcie prowadzić musi do licznych nie-

⁴⁴ *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 121.

⁴⁵ Tamże, s. 65.

spójności i nieprzekraczalnych aporii. Perspektywa humanistyczna uniemożliwia *de facto* jakikolwiek opis adekwatnie ujmujący realne procesy społeczne w całej ich złożoności. „W porównaniu z takim całościowym spojrzeniem wszystkie funkcjonalnie zróżnicowane podsystemy, zwłaszcza zaczynająca obecnie dominować gospodarka, jawią się jako niepełne, jako przejaw abstrakcji, alienacji i wyzysku człowieka”. W efekcie „trzymając się kurczowo swojej idei, humaniści są spychani na pozycję, z której mogą jedynie zgłaszać weto”. W takim ujęciu wszelkie systemy jawią się jako permanentnie „niemoralne”: polityka staje się zwykłą walką o władzę, wychowanie stosowaniem przemocy symbolicznej, społeczeństwo zaczyna być opisywane jako pogrążone w nieustannym kryzysie, a historia jako proces upadku. Jedynym sposobem wyjścia z tego kryzysu staje się dla humanistów jeszcze większa „afirmacja człowieka jako takiego, ale afirmacja ta traci wszelkie odniesienia do tego, co jest. Jest traktowana kontrfaktycznie”⁴⁶.

Podstawowym problemem humanizmu staje się wskazanie naczelnego zestawu wartości, który ma przenikać i porządkować wszelkie systemy. Jest to główne wyzwanie dla nowożytnej filozofii od czasu, gdy taką rolę przestała pełnić religia, a społeczeństwo zaczęło się różnicować funkcjonalnie. Jednak żadna z dotychczasowych prób nie okazała się na tyle ogólna, by mogła być uniwersalnie stosowana. Nieudane, zdaniem Luhmanna, okazują się nawet te koncepcje, które akceptują współczesny pluralizm i, szukając normatywnych podstaw, koncentrują się na samych regułach komunikacji społecznej.

Kontrowersja ta stanowi centralny punkt ciągnącej się przez prawie trzydzieści lat debaty pomiędzy Luhmannem a Habermasem. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* zakłada, że – po pierwsze – bez ogólnego konsensusu dotyczącego wartości systemu społeczne nie są w stanie istnieć oraz – po drugie – pomimo licznych niepowodzeń ludzkość jest w stanie ostatecznie nauczyć się ten konsensus dyskursywnie ulepszać. Sam proces komunikacji zakłada racjonalność, którą wyznacza logika argumentacji, określana ze względu na swój normatywny charakter jako etyka dyskursu. Luhmann neguje oba założenia swojego oponenta: istotą procesów społecznych jest permanentna niespójność, która może być eliminowana jedynie lokalnie i w sposób tymczasowy, a komunikacja jest możliwa jedynie jako proces różnicowania

⁴⁶ Tamże, s. 71.

i upraszczania, a nie ujednociania. Z tej perspektywy koncepcja Habermasa jawi się jako naiwna forma kontynuowania oświeceniowej idei emancypacji opartej na czystej, przekraczającej ramy systemów społecznych racjonalności. W pluralistycznym świecie późnej nowoczesności wszelkie pojęcia normatywne, takie jak „powinność”, „dobro”, „obowiązek”, są na tyle wieloznaczne, że próby ich doprecyzowania okazują się zawsze arbitralne i zamiast porządkować, generują nowe konflikty. Celem superteorii społecznej nie powinno być zatem znalezienie owego pożądanego przez humanistów sedna normatywności, ale analiza procesu jego poszukiwania. Jak podkreśla Luhmann, proces wypracowywania takich norm też jest częścią życia społecznego i powinien być opisywany jak każdy inny proces systemowy: należy zatem przede wszystkim pytać „o funkcję moralności i dokładniej przeanalizować, w jaki sposób forma moralności czyni zadość tej funkcji”⁴⁷.

Punktem wyjścia tego opisu nie jest osoba i wartości przenikające wszystkie systemy, jak w tradycji humanistycznej, ale przygodność i fragmentaryczność samego procesu komunikacji. Jest to istotna zmiana, ponieważ moralność przestaje być ujmowana z perspektywy najlepiej odpowiadającej normatywnym wzorcom (np. zasadzie użyteczności) decyzji pojedynczego podmiotu, lecz wiązana jest bezpośrednio z samą relacją dwóch stron, z których każda ma niepełną wiedzę oraz swoje własne interesy i cele. Ego i Alter jako strony komunikacji postrzegają siebie w sposób uproszczony oraz jednocześnie uwzględniają w komunikacji to, że same są tak postrzegane przez drugą stronę. Relacja Ego–Alter jest też tylko jedną z wielu innych relacji, w której jest Ego (z innymi Alter) i odwrotnie. Gdy pomimo tego komunikacja dochodzi do skutku i okazuje się skuteczna, strony sygnalizują to poprzez okazanie *szacunku*. Nie odnosi się on zatem do drugiej strony jako odrębnej całości psychofizycznej, ale wyłącznie do aktu komunikacji, który musi spełniać swoje zadania w ramach danego systemu społecznego. Sukces tego aktu oznacza ujednoczenie stanowisk – Luhmann określa je jako dążenie do uzyskania tożsamości Ego i Alter (jako inkluzji społecznej, a nie jedności psychicznej), co wymaga wspólnej akceptacji warunków przyznawania szacunku⁴⁸. Nagradzanie szacunkiem jest stopniowalne, płynne i kontekstowe, bazuje na nieustannym korygowaniu

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 151.

dynamiki komunikacji: „Za pomocą uproszczonej komunikacji dotyczącej szacunku można osiągnąć nowe poziomy subtelności, można powiedzieć wprost lub też sugerować albo pozwalać jedynie odgadywać, jakie doświadczenia i działania przynoszą szacunek lub mu zagrażają i w jakim stopniu są one istotne dla kontynuowania kontaktu, jego trwania i jego zwyczajnego lub nadzwyczajnego charakteru”⁴⁹. „Szacunek nie wynika zatem w sposób zwykły i bezpośredni z dozwolonego lub zgodnego z normami zachowania”⁵⁰, jak głosi tradycja humanistyczna, ale odwrotnie – konstruuje te zasady, które muszą być dość sztywne, by zachowanie było bardziej przewidywalne, ale jednocześnie dość elastyczne, by uwzględniało dynamikę zmian systemu. Należy także pamiętać, że nieuzyskanie szacunku w jednej relacji Ego może rekompensować uzyskaniem szacunku w innych relacjach. W istocie mamy zatem do czynienia z bardzo złożoną siecią dystrybucji szacunku. „Ogół faktycznie praktykowanych warunków wzajemnego szacunku/braku szacunku tworzy moralność społeczeństwa”⁵¹.

Komunikacja jest jednak bardzo często nieskuteczna i nieustanie wymaga korekty przez sygnalizowanie *braku szacunku*, albo wprost, albo choćby jako potencjalnej możliwości. To z kolei prowadzi do konfliktów, ponieważ komunikacja moralna ma tendencję do uogólniania i radykalizacji – z istoty jest „polemogeniczna”, wznieca spory. Systemy społeczne starają radzić sobie z tym problemem, niuansując znaczenia i budując złożone formy komunikacji pośredniej, na przykład poprzez aluzje i sugestie. „Otwarte moralizowanie, które jednocześnie ustala warunki szacunku do samego siebie i angażuje mówiącego, stanowi zawsze także (mniej lub bardziej odważne) zasygnalizowanie gotowości do konfliktu. Niezbędna do radzenia sobie z moralnością jest zatem metamoralność, czyli takt”⁵².

Tak rozumiana moralność jest jednym z wielu równorzędnych systemów społecznych, zazwyczaj nie ma potrzeby odwoływania się do niej w ramach innych systemów. Niekiedy jednak moralność pełni w stosunku do nich rolę korygującą – sygnalizuje pojawienie się problemów utrudniających funkcjo-

⁴⁹ *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 87.

⁵⁰ Tamże, s. 87.

⁵¹ Tamże, s. 92.

⁵² Tamże, s. 97.

nowanie danego systemu (np. ekonomicznego)⁵³. Może to jednak prowadzić do jego „zakażenia” charakterystycznym dla moralności radykalizmem i konfliktogennością. Żadna moralność nie jest też zdolna do unifikacji tych systemów: „Żaden z dwuwartościowych kodów [innych systemów] nie może zostać uzgodniony z jakąś dwuwartościową moralnością. [...] Wszystkie systemy funkcjonalne zależą od utrzymania tego dystansu ich kodów (a nie tylko ich kryteriów) od kodu moralności”⁵⁴. Dotyczy to w równym stopniu ekonomii, prawa, nauki czy (a może przede wszystkim) polityki. Narzucenie na stałe różniczeń moralnych na np. rozróżnienia władza/opozycja czy legalne/nielegalne natychmiast powoduje dysfunkcjonalność posługujących się nimi systemów. „Nowoczesne społeczeństwo już nie może być zintegrowane poprzez moralność i przy jej pomocy wyznaczać ludziom stosownego miejsca w społeczeństwie”⁵⁵.

Owa konfliktogenność moralności rośnie wraz ze złożonością systemów, ponieważ powstają wtedy *różne* moralności. Musi pojawić jakiś nowy element, którego zadaniem jest uzasadnienie *jakiejś* szczególnej formy moralności i wyznaczanie granic jej stosowania oraz okiełznanie innych jej form i ostrzeganie przed nimi. Funkcję tę pełni etyka, która, jako system refleksyjny przynależący do systemu nauki, posługuje się zasadniczo kodem prawdziwy/falszywy. Ale z racji szczególnej roli obiektu swoich badań nie może uwolnić się od wartościowania – uzasadniając moralność, etyka dalej pozostaje wysublimowaną formą moralności, co prowadzi do nierozwiązywalnego paradoksu związanego z koniecznością uzasadnienia siebie samej. Pewne formy etyki jako teorii moralności mogą zostać uznane za *moralnie* dobre, a inne za *moralnie* złe. Na przykład broniąc za pomocą argumentacji naukowej konsekwencjalizmu, musimy być gotowi wykazać, że nie tylko adekwatnie opisuje sferę moralną, ale także że z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa *lepiej* go głosić niż teorie konkurencyjne. Co jednak oznacza owo *lepiej*? Wraz z dalszym wzrostem złożoności sytuacja się powtarza: kolejne teorie etyczne domagają się kolejnych uzasadnień, których można dostarczyć tylko przez odwołanie do jeszcze bardziej złożonych metateorii. Te z kolei muszą się zmierzyć z kolejnymi pytaniami, np. dlaczego głoszenie relatywizmu metaetycznego, naturalizmu

⁵³ Por. P. Kjaer, *Systems in Context. On the outcome of the Habermas/Luhmann-debate*, „Ancilla Iuris” 66 (2006), s. 76 n.

⁵⁴ *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 210.

⁵⁵ *Paradigm Lost*, niniejszy tom, s. 238.

albo emotywizmu jest *złe* dla społeczności⁵⁶. Co więcej, szybko okaże się, że wyjaśnienia te nie są zdolne do przedstawienia jednorodnego opisu aspektów moralnych różnych systemów społecznych. Można na przykład utrzymywać, że w medycynie lepiej sprawdza się kod deontologiczny, ale w ekonomii – konsekwencjalistyczny. Choć każde z tych wyjaśnień ma roszczenie do uniwersalności, w istocie są kontyngentne, jak wszystko, co dzieje się w systemach społecznych: nie ma etyki poza społeczeństwem, „wszelka etyka musi być zapisana w społeczeństwie”⁵⁷.

Zadaniem wyzwolonej od tradycji humanistycznej refleksji systemowej jest zatem zaproponowanie etyki, która byłaby opisem wolnym od wartościowania. Ostatecznie bowiem „nie można rozstrzygnąć, czy rozróżnienie między dobrem a złem jest samo w sobie dobre, czy raczej *złe*”⁵⁸. Dla wielu samo wygłoszenie tego stwierdzenia jest już być może moralnie dyskwalifikujące, jednak etyka musi dążyć do czystego opisu. I znów, zdaniem Luhmanna, najlepiej sprawdza się tu teoria systemów skupiająca się nie na treściach komunikacji moralnej, ale na sposobach dokonywania różnicowań, preferowania i funkcjonowania poszczególnych systemów społecznych oraz na warunkach zapewniających ich samoregulację⁵⁹. Dzięki takiemu podejściu możemy na przykład sprobować takie sytuacje, jak sprzeczność pomiędzy moralnie motywowanym głoszeniem haseł równości a działaniami systemowymi na rzecz pogłębiania nierówności. „Między moralnie zaangażowanym sformułowaniem problemu oraz sformułowaniem problemu z punktu widzenia warunków jego rozwiązywalności rozwiera się przepaść”⁶⁰, której posługując się innymi metodami, nie bylibyśmy w stanie zauważyć i wyjaśnić.

Etyka w ujęciu Luhmanna ma zatem pełnić podobną rolę, jak rozwijana po „zwrocie językowym” metaetyka. Znacznie jednak wzbogaca w stosunku do niej swój opis, nie poprzestaje bowiem na uznaniu języka moralności za element pierwotny, ale traktuje go jako efekt fundamentalnych procesów

⁵⁶ Dobrego przykładu tego rodzaju rozważań dostarcza A. MacIntyre w pierwszych trzech rozdziałach książki *Dziedzictwo cnoty* (przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996).

⁵⁷ *Etyka jako refleksyjna teoria moralności*, niniejszy tom, s. 160.

⁵⁸ *Paradigm Lost*, niniejszy tom, s. 233.

⁵⁹ Por. P.M. Hejl, *Ethik, Konstruktivismus und gesellschaftliche Selbstregelung Vorbemerkung*, [w:] G. Rusch, S.J. Schmidt, *Konstruktivismus und Ethik*, Frankfurt a.M. 1995, s. 98.

⁶⁰ *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 140.

społecznych ujętych jako zmiany systemowe. Taka etyka nie jest oczywiście zdolna do formułowania norm czy zasad etycznych. Czynienie z tego zarzutu byłoby jednak nieporozumieniem. Również nie jest do tego zdolna ani klasyczna metaetyka, ani jej kolejne przeformułowania, na przykład próby opisanie etyki z pozycji psychologicznych (np. etyka cnót odwołująca się do emocji) czy ze społecznych, jak koncepcja MacIntyre'a. Nie są dziś do tego zdolne także teorie klasyczne, takie jak deontologizm czy konsekwencjalizm, ponieważ ze względu na złożoność powiązań społecznych i ich kontyngencję nie są już w stanie uzasadnić poprawności przejścia pomiędzy ogólnymi zasadami a konkretnymi przypadkami. Ostatecznie to, co dobre (czyli systemowo efektywne), ujawnia się w praktycznych działaniach konkretnych systemów i nie może być uogólnione na poziomie żadnej teorii etycznej.

Choć Luhmanna łatwo oskarżyć o radykalny redukcjonizm (i przy okazji – mówiąc jego językiem – *zmoralizować* te zarzuty, czyli oskarżyć go o *szkodzenie*), jego krytyka etyki okazuje się bliska wnioskom, jakie formułuje współczesna filozofia moralna w swym najbardziej humanistycznym wydaniu: nurcie antyteoretycznym. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku jest Bernard Williams, autor m.in. głośnej książki *Etyka i granice filozofii*,⁶¹ wydanej mniej więcej w połowie dekady dzielącej napisanie przez Luhmanna *Socjologii moralności* (1978) i *Etyki jako refleksyjnej teorii moralności* (1989). Nic nie wskazuje na to, by autorzy ci się wzajemnie czytali, ale Williams w istocie podziela Luhmannowskie założenia epistemiczne oraz krytykę tradycji humanistycznej – nie widzi możliwości obrony etyki jako jednolitego, spójnego systemu normatywnego, zdolnego do wskazania, jakie decyzje są właściwe w każdej możliwej sytuacji. Jednak remedium na te niedostatki humanizmu szuka w jeszcze większej dawce humanizmu czyli, jak pisał Luhmann, w „afirmacji człowieka”⁶²: podstaw etyki Williams upatruje w głębi podmiotowości, a pytania etyczne uznaje za najbardziej ogólne i fundamentalne pytania o osobowy sens i wiąże je z najważniejszym wymiarem naszej *indywidualnej* egzystencji. Owa *indywidualność* pełni tu taką samą rolę, jak kategorie złożoności i kontyngencji u Luhmanna: służy do oddania pluralizmu współczesnego społeczeństwa. W efekcie Williams prezentuje bardzo rozbudowany opis

⁶¹ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1985.

⁶² *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 71.

podmiotu moralnego zmierzający do oddania jego osobowej wyjątkowości, wzbogacony o podobnie rozległy opis niepowtarzalności jego sytuacji życiowej, jej temporalności i przygodności (*moral luck*) przy uwzględnieniu wszelkich ograniczeń perspektywy poznawczej. Cały ten filozoficzny wysiłek wyrażenia istoty indywidualnego doświadczenia sensu w kategoriach moralnych okazuje się prowadzić do rezultatu dokładnie odwrotnego od zamierzonego: opis życia jako całościowego, autonomicznego projektu moralnego dokonywany z pozycji unikalnego *ja* okazuje się tak naznaczony subiektywizmem, tak niespójny i fragmentaryczny, że *ja* staje się równie niewyraźalne, jak Luhmannowski system świadomościowy, a jego uchwytywalnym odpowiednikiem staje się co najwyżej osoba jako konstrukt społecznych narracji. Praktyczna użyteczność takiego opisu sfery moralnej okazuje się minimalna, gdy trzeba wskazać rozwiązania codziennych problemów związanych np. ze złożonymi relacjami społecznymi ujętymi w całej ich dynamice. Humanistycznej wizji Williamsa brakuje kategorii, za pomocą których można by tego dokonać. Pozostaje jedynie przyjąć, że to, co obserwowane jest jako *nieprzewidywalne zachowanie*, wyraża *prawdziwą* naturę konkretnego podmiotu, do której manifestowania ma on niezwykłe prawo. Z tej perspektywy socjologiczny projekt etyki „bez człowieka” okazuje się paradoksalnie bogatszy (zwłaszcza gdy wzbogacimy go dodatkowo o takie elementy jak semantykę wyrażania intymności, czyli semantykę miłości), niż podmiotowa etyka radykalnych nurtów humanizmu, ponieważ dostarcza narzędzi do opisu tego *nieprzewidywalnego* zachowania, a nie tylko ewokuje egzystencjalną głębię. Jak widać, podstawowe przesłanie tradycji humanistycznej okazuje się całkowicie nierealistyczne. Z wnętrza tej tradycji konstatacja ta jest jednak niemożliwa do sformułowania. Staje się to wykonalne dopiero z pozycji systemowej superteorii.

Luhmann zawsze podkreślał, że teoria systemów społecznych jest projektem *teoretycznym*, przynależy do porządku nauki, który w jej ujęciu jest jednym z wielu systemów. Teoria ta musi zatem również sproblematyzować siebie jako *teorię* naukową. I jak każda teoria, podlega ocenie, a w ocenie tej są brane pod uwagę takie elementy, jak spójność i zdolność do wyjaśniania kwestii trudnych do wyjaśnienia przez inne teorie. Co więcej, w przypadku kluczowych założeń swojej teorii Luhmann zapewne zgodziłby się, że nie negują one istnienia pewnych zjawisk (np. wpływu osób na przebieg zdarzeń społecznych), ale jedynie twierdzi, że nie da się ich opisać w sposób systema-

tyczny, nie pozbawiając się możliwości opisu innych zjawisk. Teoria systemów jest więc teorią najszerszą, a rezygnacja z pewnych kategorii jest ceną, jaką należy zapłacić za walory eksplanacyjne tej teorii.

Habermas w eseju napisanym ponad dekadę po wydaniu ich wspólnej książki tak podsumował społeczną teorię systemów: „Diagnozy współczesności formułowane na gruncie teorii społeczeństwa od dziesiątków lat zmierzają do tego, co stanowi zwieńczenie funkcjonalizmu systemowego: same podmioty mianowicie wyradzają się w systemy. Funkcjonalizm systemowy przypieczętowanie w milczeniu «koniec indywiduum» [...]. Luhmann zakłada po prostu, że struktury intersubiektywności rozpadły się, jednostki oderwały się od swojego świata przeżywanego – systemy osobowe i społeczne tworzą względem siebie otoczenia. [...] W wersji Luhmanna funkcjonalizm systemowy przejmuje z jednej strony spadek po filozofii podmiotu: zastępuje autoreferencyjny podmiot przez autoreferencyjny system; z drugiej strony – radykalizuje Nietzscheańską krytykę rozumu: razem z odniesieniem do totalności świata przeżywanego odrzuca wszelkie roszczenia do racjonalności. [...] Rezygnując z pojęcia rozumu, rezygnuje też z intencji krytyki rozumu, toteż wszystkie wypowiedzi, które u Foucaulta miały wymowę oskarżenia, u Luhmanna mają charakter opisowy. [...] Teoria Luhmanna – niedościgniona dziś, jeśli chodzi o moc konceptualizacji, teoretyczną wyobraźnię i wydajność – budzi jednak wątpliwości, czy cena za «przyrost abstrakcji» nie jest zbyt wysoka”⁶³. Habermas widzi tę cenę w rezygnacji z opisu świata przeżywanego, który zdaniem Luhmanna utracił wszelkie znaczenie, choć dla podmiotu jest centralny. Istotą tego fundamentalnego sporu wydaje się jednak coś jeszcze bardziej podstawowego. Eliminując całkowicie element normatywny i koncentrując się na czystym opisie, Luhmann jednocześnie przyjmuje, że zmiana może się dokonać tylko w wyniku samoistnego rozwoju (konkretnego) systemu społecznego wyznaczonego przez jego wewnętrzną efektywność, a podmioty psychiczne – jako jego otoczenie – nie mają na to wpływu. Zadaniem teorii społeczeństwa też nie jest naprawianie świata. Habermas natomiast mocno wierzy, że właściwy opis może być początkiem dobrej zmiany. Jeśli zatem podzielimy sceptycyzm Luhmanna, to będziemy musieli uznać, że ostatecznie walutą, jaką musimy zapłacić za precyzję analizy naszej sytuacji, okazują się nasze nadzieje.

⁶³ J. Habermas, *Normatywna zawartość nowoczesności*, dz. cyt., s. 396–398.

„Także naukowcy, chcąc publikować, muszą budować zdania. W zakresie niezbędnego w tym celu doboru słownika panuje jednak przypadkowość w tak ogromnej mierze, że czytelnicy na ogół nie zdają sobie z tego sprawy. Także sami naukowcy rzadko sobie to uświadamiają. Przygniatającą większość tekstów można by też sformułować inaczej i stałoby się tak, gdyby je pisano dzień później”⁶⁴. Trudno powiedzieć, czy pisząc te słowa Luhmann miał na myśli siebie. Jego język jest niesłychanie precyzyjny, ale wielokrotne powracanie w kolejnych tekstach do tych samych zagadnień sprawia, że ich omówienia rzeczywiście sprawiają wrażenie dość przypadkowych wariacji na ten sam temat, w których jednak zazwyczaj znajdują się pewne nowe elementy. Jedno jednak można powiedzieć z całą pewnością – autor *Systemów społecznych* niespecjalnie przejmuje się czytelnikiem, radząc mu jedynie, by teksty naukowe czytał wysoce wybiórczo, nauczył się wydobywania szeroko rozgałęzionych odsyłaczy i śledził rekursje⁶⁵.

Lektura tekstów Luhmanna rzeczywiście stanowi wyzwanie. Podstawowe to ich olbrzymia liczba. Część z tych tekstów ma charakter przeglądowy, część jest poświęcona kwestiom niezwykle szczegółowym, ale wszystkie powiązane są licznymi odniesieniami. Większość z nich ma też charakter wysoce abstrakcyjny oraz wykorzystuje teksty innych autorów, przywoływane zazwyczaj bez wyjaśnienia, jakby było oczywiste, że czytelnik swobodnie porusza się w obrębie teorii i historii prawa, historii nauki i literatury, filozofii, cybernetyki, logiki, socjologii, biologii, a na dodatek zna łacinę, grekę i co najmniej kilka języków nowożytnych. Z kolei przykłady, przywołania i budowane analogie są tak skondensowane, że sprawiają niekiedy wrażenie przypadkowych i co najmniej niedopracowanych.

Jednak, jak stwierdza Julian Müller, tym, co utrudnia lekturę dzieł Luhmanna, jest przede wszystkim ich język. „Wiele osób porzuca lekturę Luhmanna przy pierwszym podejściu, ponieważ ma wrażenie, że ma do czynienia z tekstem napisanym w obcym języku. I nie jest to wrażenie całkowicie błędne, ponieważ Luhmann rzeczywiście stworzył swój własny język. Zamiast «ludzi», «działań», «ról» czy «klas», jak to zwykle bywa w socjologii, mówi on o «autopo-

⁶⁴ N. Luhmann, *Nauka czytania*, [w:] tenże, *Pisma o sztuce i literaturze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016, s. 8.

⁶⁵ Tamże, s. 9.

iesis », «podwójnej kontyngencji», «interpenetracji» czy «autoreferencji». Luhmann świadomie używa słownictwa, które stwarza jak największy dystans do naszego powszedniego języka. Temu dążeniu do abstrakcji językowej towarzyszy jednak zawsze dążenie do językowej precyzji i jasności⁶⁶.

Osoby, o których mówi Müller, nie oczekiwały zapewne propedeutyki socjologii i dysponowały znajomością języka naukowego z takimi jego cechami, jak nasycenie specjalistycznymi terminami, silna formalizacja czy – będące w warstwie gramatycznej odpowiednikiem dążenia do obiektywności (choć uciążliwe w lekturze) – częste stosowanie bezosobowych form i strony biernej czasownika. Co więcej, można zakładać, że doświadczenie niemieckich czytelników kształtowało się w oparciu o teksty reprezentujące ich rodzimą tradycję intelektualną, którym w porównaniu do anglojęzycznych tekstów naukowych przypisywany jest większy stopień skomplikowania zarówno składni (czyli długie i wielokrotnie złożone zdania podrzędne), jak i samego wywodu argumentacyjnego przez powtórzenia, dopowiedzenia i dygresje⁶⁷. Fakt, że wcześniejsze kompetencje czytelnicze okazują się w przypadku tekstów Luhmanna zawodne, przypisuje Müller specyficznemu repertuarowi hermetycznych pojęć tworzonych m.in. poprzez nadawanie standardowym terminom socjologicznym i powszechnie używanym słowom nowych znaczeń m.in. w oparciu o cybernetykę. Niewątpliwie – stanowiąca językowy odpowiednik wysokiego stopnia wewnętrznej złożoności teoretycznego modelu – Luhmannowska siatka pojęć jest rozległa (*Glosariusz do teorii systemów Niklasa Luhmanna*⁶⁸ obejmujący tylko najważniejsze z nich zawiera 65 haseł omówionych na blisko 250 stronach), a jej elementy pozostają wobec siebie współzależne.

Intelektualna i językowa złożoność omawianych tekstów sprawiła, że ich przekłady na inne języki ukazywały się na przestrzeni wielu lat, a w obrębie jednego języka dokonywane były przez różnych tłumaczy. Podobnie kształtuje się sytuacja na naszym rynku wydawniczym. Jak pisze Jan Winczorek, teksty Luhmanna jawią się czytelnikowi polskiemu jako fragmentaryczne

⁶⁶ J. Müller, A. Lorenz, *Niklas Luhmann. Philosophie für Einsteiger*, Paderborn 2017, s. 23.

⁶⁷ Z. Kozłowska, *O przekładzie tekstu naukowego (na przykładzie tekstów językoznawczych)*, Warszawa 2007, s. 34 n.

⁶⁸ C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a.M. 2011.

i rozproszone, a na dodatek pojęciowo niespójne, te same terminy są bowiem w poszczególnych przekładach oddawane na różne sposoby. Doskonałą ilustracją tej tezy jest wykonane przez badacza rzetelne zestawienie rozwiązań zaproponowanych przez sześcioro tłumaczy socjologa w odniesieniu do jego 14 kluczowych pojęć i czterech istotnych rozróżnień⁶⁹. Różnorodność analizowanych przez Winczorka rozwiązań przedstawionych przez doświadczonych tłumaczy przekonująco obrazuje brak stabilności terminologicznej w obrębie skromnego korpusu polskich przekładów tekstów niemieckiego socjologa, a tym samym odzwierciedla stan polskich badań nad jego teorią. Pozwala także domyślać się, jakie wyzwanie stanowi znalezienie w polszczyźnie dla pojęć stosowanych przez Luhmanna ekwiwalentów, które z jednej strony odpowiadać będą polskim normom językowym, z drugiej zaś – jako precyzyjne, jednoznaczne i poprawnie nawiązujące do intelektualnych tradycji – będą spełniać wymogi języka naukowego.

Problemy, przed którymi stają autorzy przekładów Luhmanna, nie ograniczają się jednak do spolszczenia jego instrumentarium pojęciowego. Jak konstatuje zasłużona autorka jego angielskich przekładów, Margaret Hiley, tłumacze Luhmanna generalnie muszą się zmierzyć „z czymś w rodzaju tłumaczenia akademickiego na sterydach” oraz założyć, że „wszystkie wyzwania, które zwykle napotyka się w tłumaczeniach akademickich, zostaną spotęgowane do ekstremum”⁷⁰. Wiedza i umiejętności w dziedzinie naukowej, której dotyczy określony tekst Luhmanna, są podstawowym warunkiem koniecznym, jednak bardzo szybko okazują się niewystarczające, bowiem socjolog w każdym ze swoich tekstów posługuje się bardzo licznymi erudycyjnymi cytatami z dzieł autorów reprezentujących różne dziedziny wiedzy, różne gatunki literackie i różne epoki, przy czym często przytacza ich wypowiedzi w oryginale, inkrustując swoje teksty antyczną greką, łaciną, włoskim, francuskim czy

⁶⁹ J. Winczorek, *Przekłady prac Niklasa Luhmanna na język polski*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 7/2 (2011), s. 64. Autor zestawia tłumaczenia następujących terminów: (Aus)Differenzierung, autopoiesis, Erwartungen, Komplexität, Kontingenz, Leitdifferenz, Leistung, Mitteilung, Paradoxie, Re-entry, Reflexion, Sinn, symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, Verbreitungsmedien oraz Identität/Differenz, Operation/Beobachtung, Selbstreferenz/Fremdreferenz, System/Umfeld.

⁷⁰ „The Making of Meaning” is out! *Translating Luhmann*, <https://www.margarethiley.com/the-making-of-meaning-is-out-translating-luhmann>.

angielskim⁷¹. Skonfrontowany z tymi strategiami tłumacz staje przed wyzwaniem odtworzenia bogatego „tła lekturowego”⁷² przekładanych tekstów. Musi stać się „tropicielem źródeł”⁷³, czyli odszukać oryginalne teksty, następnie odnaleźć ich polskie tłumaczenia, a w razie potrzeby dokonać samodzielnego przekładu. Może przy tym jedynie żywić nadzieję, że podczas wielokrotnej lektury prac Luhmanna uda mu się nie tylko rozpoznać wspomniane na wstępie odniesienia do ogólnej teorii systemów, cybernetyki drugiego rzędu, logiki form czy konstruktywistycznych teorii wiedzy, ale i liczne aluzje do tekstów filozoficznych, prawnych i literackich oraz nieoczekiwane aluzyjne odniesienia kulturowe, także tam, gdzie ich użycia nie zapowiada kontekst wypowiedzi i gdzie nie zostały oznaczone przez przypis lub choćby ogólne wskazanie źródła.

Ogromnym wyzwaniem dla przekładu jest językowe ukształtowanie tekstów, w którego konsekwencji powstaje, jak pisze Hiley, „bardzo gęsta (niektórzy mogliby powiedzieć, że nieprzenikniona) proza, obfitująca w konstrukcje rzeczownikowe i skomplikowane, wielokrotnie złożone zdania”⁷⁴. O ile pojęcia i koncepcje socjologa budzą kontrowersje, o tyle ocena estetycznych walorów jego stylu wpisuje się w szeroko pojęty konsensus. Nawet badacze, którzy, jak Winczorek i Krzysztof C. Matuszek, doceniają argumentacyjne wyrafinowanie dzieł oraz subtelną ironię niektórych wypowiedzi socjologa, zgodni są co do tego, że „raczej nie uwodzi stylem. Pisze rozwlekłe, długimi zdaniami [...]” i „trudno przypisać [mu] lekkość pióra Simmela czy polemiczny temperament Millsa, [...] pisze raczej w stylu Webera”⁷⁵.

Rozważając inspiracje językowe Luhmanna, należałoby zapewne uwzględnić fakt, że jego socjalizację zawodową zdeterminował pozostający pod wpływem języka prawniczego biurokratyczny język urzędowy (Amtsdeutsch, Ver-

⁷¹ Tamże.

⁷² Z. Kozłowska, *O przekładzie tekstu naukowego*, dz. cyt.

⁷³ Elżbieta Tabakowska we wstępie do swojej książki *O przekładzie na przykładzie wymienia następujące osoby, które uczestniczyły w procesie przekładu znanej monografii N. Daviesa Europa: autor i tłumacz oraz tropiciel źródeł, weryfikator źródeł, adiustator, redaktor, decydent oraz krytyk* (por. E. Tabakowska, *O przekładzie na przykładzie. Rozprawa tłumacza z „Europą” Normana Daviesa*, Kraków 1999, s. 25).

⁷⁴ „The Making of Meaning” is out!, dz. cyt.

⁷⁵ K.C. Matuszek, *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*, dz. cyt., s. 27.

waltungsdeutsch)⁷⁶. W okresie kariery urzędniczej Luhmanna był to język niemal synonimiczny z językiem, który jest niezrozumiały. Mowa tu o języku skomplikowanym pod względem składniowym z takimi cechami, jak dążenie do możliwie daleko idącej precyzji, niski stopień obrazowości oraz silna frekwencja specjalistycznych terminów, które definiowane są w ramach logiki administracyjnej i nie znajdują odzwierciedlenia w języku codziennym⁷⁷. „Urok” zaskakującej neologizmami i charakteryzującej się szczególnym rytmem Luhmannowskiej prozy, „połączenia naukowej precyzji i nonszalancji”, gdzie „po długim wielokrotnie złożonym zdaniu następuje kontrapunkt w postaci zdania krótkiego, a w niektórych miejscach [...] skomplikowany wywód zamyka zabawna uwaga”⁷⁸, dostrzega niewielu. Dominują opinie, w których jej styl (porównywany do Hegłowskiego) określany bywa jako żargon⁷⁹, który, jak obrazowo przedstawiał to cytowany powyżej Müller, uniemożliwia przekaz tak skutecznie, że sukces koncepcji autora systemów zdaje się graniczyć niemal z cudem⁸⁰.

Nie należy jednak zapominać, że nawet czytelnicy posuwający się do twierdzenia, że podczas lektury tekstów autora mają do czynienia z argumentacją, której „dykcja przypomina techniczne instrukcje obsługi”⁸¹, gotowi są uznać, że „myślenie Luhmanna dalej jest jednym z najważniejszych, i dlatego trzeba przebrnąć przez ponad 400 stron oryginalnego Luhmanna, jakkolwiek nieprzyjemna byłaby to często lektura”⁸². Tym przekonaniem kierowali się także tłumacze niniejszej publikacji, próbując umożliwić polskim czytelnikom

⁷⁶ Dopiero obecnie formułowane są postulaty stworzenia „bliskiego obywatelowi języka urzędowego” (bürgernahe Verwaltungssprache). Por. m.in. stronę internetową Niemieckiego Towarzystwa ds. Języka (<https://gfds.de/buergernahe-verwaltungssprache/> – 24.04.2023).

⁷⁷ Na temat charakterystyki cech języka urzędowego jako jednej z odmian języka oficjalnego por. A. Wilkoń, *Typologia odmian językowych współczesnego języka polskiego*, Katowice 2000, s. 59–65.

⁷⁸ K.C. Matuszek, *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*, dz. cyt., s. 27.

⁷⁹ Ch. Henning, *Philosophy after Marx: 100 years of misreading and the normative turn in political philosophy*, transl. M. Henninger, Leiden/Boston 2014, s. 314.

⁸⁰ Por. L. Seyfarth, *Ist Kunst codierbar* (Niklas Luhmann: *Schriften zu Kunst und Literatur*), https://nielswerber.de/files/2017/09/luhmann_artnet.pdf (23.04.2023).

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

wspomniane powyżej zapoznanie się z trzema zebranymi w niniejszym tomie tekstami. Jakie założenia przyświecały im ponadto?

Konceptualne ramy przekładu tworzą ogólnie przyjęte zasady tłumaczenia tekstów naukowych. Priorytetowe znaczenie ma zorientowanie na funkcję poznawczą, a co za tym idzie na przekaz struktury myśli i toku argumentacji, w taki sposób, by tekst mógł funkcjonować w obrębie akademickiej kultury języka przekładu. Ta koncepcja nie zwalnia tłumacza z obowiązku wierności wobec oryginału, daje mu jednak pewien margines swobody pod względem językowego kształtowania tekstu. Wiąże się ona często z koniecznością podejmowania decyzji na temat tego, jakie elementy oryginału są pomijalne (ponieważ wynikają jedynie ze struktur językowych), a jakie stanowią jego niezienne sensory. Tekst przekładu nie może być swobodną adaptacją. Teoria przekładu nie pochwała bowiem ani niedotłumaczenia, ani nadtlumaczenia, choć dopuszcza zarówno pewne uproszczenia, jak i naddanie informacji nieobecnej w tekście źródłowym. Tłumaczenie tekstu naukowego uprzywilejowuje wprawdzie treści, lecz nie oznacza zwolnienia tłumacza z obowiązku oddania specyficznego stylu językowego autora, z takimi jego składowymi jak określony szyk i budowa zdań, które w przekładzie powinny znaleźć ekwiwalenty odpowiadające formalnym wymogom języka docelowego.

Konwencje pisania naukowych tekstów w języku niemieckim różnią się od konwencji polskich, co sprawia, że ich tłumaczenia na ogół wiążą się ze znacznym nacechowaniem stylistycznym przekładu⁸³. Jak na podstawie powyższych rozważań nietrudno się domyślić, takiego nacechowania jeszcze trudniej uniknąć w przypadku przekładów tekstów Luhmanna, które już w oryginale odbierane są przez przyzwyczajonych do strategii reprezentujących ich rodzimą kulturę akademicką niemieckich czytelników jako trudne w odbiorze. Skoro jednak autor uznawał, że właśnie taki język umożliwi mu modelowanie zjawisk w sposób pozwalający na odsłanianie ich niebadanych dotychczas aspektów, tłumacz powinien zachować pewne jego elementy, przystosowując go w przekładzie do oczekiwań polskich czytelników oraz decydując się na kompromis między dążeniem do poprawności językowej a koniecznością wiernego przekazania treści oryginału.

⁸³ Z. Kozłowska, *O przekładzie tekstu naukowego*, dz. cyt., s. 35.

Za „znak firmowy” naukowej prozy Luhmanna uznaje Winczorek posługiwanie się sformułowaniami w rodzaju „negacja negacji blokowana przez perfekcję”⁸⁴. Frazy nominalne, do których zaliczyć można powyższą konstrukcję, występują często w tekstach naukowych, gdzie użycie podyktowane jest na ogół dążeniem do zwięzłości wypowiedzi. Choć reguły pisania tekstów akademickich nie zalecają nadużywania tego rodzaju sformułowań, teksty socjologa cechuje ich wysoka frekwencja, co samo w sobie utrudnia lekturę. Problem translacji wydaje się tu w większości wypadków rozwiązywalny na poziomie stylistycznym. Opisane powyżej reguły tłumaczenia tekstów naukowych usprawiedliwiają rezygnację z zasady wysokiej kondensacji argumentacji na poziomie struktur językowych i rozpisanie w polskim przekładzie ww. fraz poprzez użycie zdania przydawkowego⁸⁵.

Znacznie większym wyzwaniem niż wymieniona operacja okazała się w procesie tłumaczenia konieczność skonfrontowania czytelnika polskiego z ogromną liczbą zdań w stronie biernej, którymi posługuje się teoretyk systemów. Niemieckie prace naukowe generalnie charakteryzuje częste użycie tej konstrukcji, jednak w tekstach Luhmanna tendencja ta jest silnie nadreprezentowana, przy czym nie chodzi wyłącznie o wybór stylistyczny. Nie wynika ona bowiem z niedbałości, lecz pozostaje w związku ze stworzoną przez socjologa koncepcją społeczeństwa rezygnującą z kategorii człowieka. Systematyczne posługiwanie się stroną bierną czasownika wydaje się konsekwentnym przełożeniem tej koncepcji na płaszczyznę języka. Zdania w stronie biernej uprzywilejowują czynność wobec osoby ją wykonującej i umożliwiają skupienie się na procesach przy równoczesnym pominięciu znaczenia podmiotu, który w tym ujęciu jest albo przedmiotem czynności lub stanowi jej „narzędzie”. Drugą konsekwencją antyhumanizmu omawianej teorii na płaszczyźnie języka wydaje się także nadreprezentacja zaimka nieosobowego „man”, który ma charakter uogólniający i odnosi wypowiedź do bliżej nieokreślonej osoby. Język polskich tekstów naukowych preferuje wprawdzie bezosobowe formy czasownika, w tym stronę bierną, lecz jej kondensacja w przestrzeni pojedynczego tekstu jest najczęściej dużo niższa. Mamy świadomość, że długie fragmenty tekstu

⁸⁴ J. Winczorek, *Przekłady prac Niklasa Luhmanna na język polski*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁵ Por. także M. Moll, W. Thielmann, *Wissenschaftliches Deutsch. Wie es geht und worauf es dabei ankommt*, Konstanz/München 2017, s. 43.

składające się ze zdań w stronie biernej oraz konstrukcji bezosobowych mogą wydawać się niedostosowane do przyzwyczajzeń polskiego odbiorcy, lecz mimo to zdecydowaliśmy się, na ile to możliwe, zazwyczaj trzymać się konstrukcji czasownikowych autora, traktując je jako gramatyczny odpowiednik zasadniczego rysu jego koncepcji.

Polskie odpowiedniki podstawowych terminów teorii systemów społecznych przyjęliśmy zasadniczo zgodnie z przekładem *Systemów społecznych*, najważniejszej pracy Luhmanna z dotychczas przetłumaczonych na język polski, przygotowanym przez Michała Kaczmarczyka (Kraków 2012). Inaczej jednak tłumaczymy termin *Mißachtung*, którym Luhmann posługuje się, tworząc centralny dla swojej koncepcji moralności kod binarny „Achtung [szacunek] / Mißachtung”. Używane w przekładzie *Systemów społecznych* terminy „pogarda” (np. s. 219–22) i „potępienie” (np. s. 462) uznaliśmy za zbyt wąskie i zbyt silnie nacechowane pejoratywnie, co może wypaczać interpretacje myśli Luhmanna z perspektywy filozofii moralnej. Dlatego też posługujemy się terminem neutralnym „brak szacunku” (brak szacunku może być manifestowany zarówno przez zwykłe zaniechanie okazania szacunku, jak i przez stopniowanie wyrażania niechęci, aż do pogardy włącznie).

Unikając nadtlumaczenia, ograniczyliśmy przypisy tłumacza do minimum obejmującego przede wszystkim drugoplanowe postaci historyczne przywoływane przez autora oraz określenia, których on sam nie wyjaśnia, a które są niezbędne do zrozumienia wywodu (jak np. epitet „tralatalny”). Przypisy te są oznaczone asteriskiem (*). Uznając wspomnianą powyżej „nonszalancję językową” za jeden z wyróżników indywidualnego stylu autora, nie dążyliśmy do usuwania wszystkich powtórzeń na przestrzeni jednego zdania lub w zdaniach następujących po sobie. Nie dążyliśmy też do uspojnienia metaforyki autora, który w niektórych miejscach swojego wywodu decyduje się połączyć opis procesów systemowych nie tylko z metaforyką z dziedziny techniki (np. kiedy mowa o teorii o podwyższonej liczbie oktanów), ale także z dziedziny muzyki⁸⁶ czy medycyny, gdy mówi na przykład o moralności w kategoriach choroby zakaźnej⁸⁷.

W niniejszym tomie zostały umieszczone przekłady trzech tekstów. Dwa z nich – *Soziologie der Moral* i *Ethik als Reflexionstheorie der Moral* – to najob-

⁸⁶ Por. *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 41.

⁸⁷ Por. *Socjologia moralności*, niniejszy tom, s. 43; *Etyka...*, niniejszy tom, s. 148.

szerniejsze, najbardziej całościowe opracowania Luhmanna na temat moralności. Pierwszy został wydany w 1978 roku w tomie zredagowanym przez Luhmanna i Stephana H. Prüftera pod tytułem *Theorietechnik und Moral*; drugi – w roku 1989 w trzecim tomie wyboru tekstów Luhmanna pod tytułem *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Trzeci z prezentowanych tekstów to stanowiąca popularną syntezę jego stanowiska w kwestiach dotyczących moralności i etyki mowa *Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. Została ona wygłoszona 23 listopada 1988 roku z okazji otrzymania przez socjologa Nagrody im. Hegla⁸⁸, a następnie wydana w 1990 roku jako osobny tom, z błędną informacją o przyznaniu nagrody w roku 1989. Wszystkie trzy tłumaczone teksty ukazały się w wyborze tekstów Luhmanna poświęconych socjologii moralności pod tytułem *Die Moral der Gesellschaft*, przygotowanym przez Detlefa Horstera już po śmierci myśliciela (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008). To ostateczne wydanie stanowiło podstawę tłumaczenia.

Na końcu tomu została zamieszczona bibliografia. Nie obejmuje ona pozycji przywoływanych w tłumaczonych tekstach, nie stanowi też kompletnego zestawienia tekstów Luhmanna⁸⁹ ani komentarzy do nich. Jej celem jest wskazanie jedynie tych tekstów Luhmanna, które odnoszą się do kwestii moralności, obejmuje także opracowania innych autorów zawierające analizy stanowiska Luhmanna na temat socjologii moralności i etyki oraz teksty, do których odwołujemy się w niniejszym wprowadzeniu. Zostały w niej także umieszczone polskie przekłady Luhmanna oraz przydatne do dalszych studiów nad jego systemem ogólne wprowadzenia.

Wszystkie wtrącenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczy. Na koniec bardzo serdecznie dziękujemy za cenne uwagi recenzentowi, Panu Profesorowi Andrzejowi Dence, oraz Zbigniewowi Wolskiemu za konsultacje przekładów tekstów z języków romańskich, a Piotrowi Wolskiemu – z łaciny.

⁸⁸ Nagroda im. Hegla (Hegel-Preis) przyznawana jest od 1970 roku co trzy lata przez Miasto Stuttgart. Jej laureatami byli m.in. J. Habermas (1973), H.G. Gadamer (1979), P. Ricoeur (1985), D. Davidson (1991) i Ch. Taylor (1997).

⁸⁹ Pełną bibliografię prac N. Luhmanna można znaleźć na stronie Niklas Luhmann-Archiv (<https://niklas-luhmann-archiv.de/person/nl-bibliographie>).