

# NUDNA PRAWDA I OSIĄGNIĘCIA BADAŃ SYSTEMOWYCH

Jan Winczorek  
Uniwersytet Warszawski

/// I

„Jedynie prawda jest ciekawa”, głosi slogan ukuty przez J. Mackiewicza (1973) czterdzieści lat temu i nadużywany dziś w mowie politycznej. Cokolwiek by sądzić o sensowności tego stwierdzenia czy trafności jego dyskursywnych wykorzystania, stanowi dobry punkt wyjścia do rozważań nad zagadnieniem zaangażowania–neutralności nauk społecznych, podejmowanym w niniejszym tomie „Stanu Rzeczy”. Lapidarnie wyraża bowiem (choć zapewne niezależnie od intencji autora, nie mówiąc o jego współczesnych politycznych naśladowcach) radykalne rozwiązanie starego, i rozważanego pod wieloma nazwami, problemu socjologii.

Przyjmując pogląd Mackiewicza na gruncie socjologii, trzeba mianowicie uznać, że opozycja społecznego zaangażowania i neutralności poznania jest pozorna. Sprzeczność pomiędzy tym, co jest odbierane jako rzeczywiste, co jest stwierdzane bezinteresownie i bezstronnie – symbolizowanym w cytowanym powiedzeniu przez słowo „prawda” – a tym, co jest z dowolnego powodu zajmujące, wartościowe, ważne lub potrzebne – odzwierciedlanym przez określenie „ciekawość” – w rzeczywistości nie istnieje. Warunki uznawania twierdzeń za prawdziwe są bowiem blisko spokrewnione, jeśli nie tożsame, z warunkami dopuszczalności społecznego zaangażowania.

Oczywiście, cytowanego obwieszczenia wcale nie trzeba przyjmować za dobrą monetę i rozumieć wprost, ale raczej należy poddać je refleksji, która ujawni źródła zrównania „prawdy” i „ciekawości”. Punktem wyjścia niech będzie prosta analiza konsekwencji wynikających z przytoczonego sloganu, rozumianego wprost. Jeśli uznać określenie „jedynie” za wielki

kwantyfikator, a słowo „jest” za funktor ekstensjonalny, z inkryminowanego stwierdzenia da się logicznie wyprowadzić między innymi następujące zdania:

01. Nic, co nie jest prawdą, nie jest ciekawe; a więc

01a. Wszystko, co jest nieprawdą, jest nieciekawe; lub

02. Nic, co nie jest ciekawe, nie jest prawdą; a więc

02a. Wszystko, co jest nieciekawe, jest nieprawdą.

Jeśli natomiast stwierdzenie Mackiewicza przyjąć za aksjomat i za przykład czegoś nieciekawego – wziąć książkę telefoniczną, a czegoś nieprawdziwego – *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*, dojdzie się do wniosku, że:

03a. Książka telefoniczna jest nieprawdą;

03b. *Baśnie z tysiąca i jednej nocy* są nieciekawe<sup>1</sup>.

Powyższe stwierdzenia stoją oczywiście w sprzeczności z doświadczeniem każdego, kto starał się gdzieś dodzwonić lub próbował czytać książkę telefoniczną dla rozrywki. Ich nonsensowność sugeruje, że cytowany slogan nie jest zdaniem w sensie logicznym, a w każdym razie, że jego akceptacja nie zależy od jego prawdziwości w klasycznym znaczeniu tego słowa. Znoszenie opozycji prawdy i bycia ciekawym odbywa się tu raczej przez rozumowania niepoddające się weryfikacji w kategoriach logicznych: opiera się na odesłaniu do norm, ocen, wartości, a nie na wnioskowaniu dedukcyjnym.

Jeśli więc między analogicznymi biegunami rozważanych dychotomii ma nie być sprzeczności, to nie dlatego, że prawdziwość determinuje to, co jest ciekawe, a dlatego że wypowiedanie pewnych sądów na temat świata jest z jakichś względów wartościowe i dlatego że temu, co takie nie jest, uwagi poświęcać nie należy. *A contrario*, Mackiewicz wyraża *désintéressement* nieprawdą nie dlatego, że uważa prawdziwość za tożsamą z ciekawością, ale dlatego że zarówno za prawdą, jak i ciekawością stoją normy czy wartości, dlatego że i jedno, i drugie jest pozytywnie kwalifikowane przez referencje aksjologiczne. Aksjologia jest tu, by użyć języka statystyki, zmienną ukrytą. W konsekwencji koncepcję prawdy, wyrażoną przez Mackiewicza, można określić jako nieklasyczną, „aksjologiczną”. Doświadczenie wartości

<sup>1</sup> Można oczywiście zasadnie twierdzić, że także *Baśnie z tysiąca i jednej nocy* zawierają – podaną nie-wprost – prawdę o świecie czy człowieku (weźmy choćby możliwe psychoanalityczne interpretacje opowieści szkatułkowych). Czy o taką „prawdę” chodziło Mackiewiczowi, jest jednak wątpliwe.

jest w tym ujęciu tak dojmujące dla poznającego podmiotu, że determinuje proces i treści poznania, a kryterium prawdziwości jest wierność wobec efektów tego procesu.

Od takiego przeświadczenia łatwo dojść do myśli, że rzeczywistości wcale nie trzeba dodatkowo dekorować, by uzyskać taki jej obraz, jaki ostatecznie – z tego czy innego powodu – będzie godny zainteresowania. Przeciwnie, poznawanie świata tylko takim, jaki się jawi w świetle posiadanego systemu wartości, jest jedynym usprawiedliwionym sposobem poznania. Etyczne zaś, estetyczne, polityczne i ekonomiczne pudrowanie własnych stwierdzeń na temat rzeczywistości, a więc przesuwanie się od wierności swoim rzeczywistym poglądom ku instrumentalnemu zaangażowaniu w którąś z wymienionych sfer, jest nie tylko poznawczo błędne, ale i etycznie niewłaściwe. Słuszność twierdzeń, piękno wypowiedzi, pozycję w zbiorowości i dochód *powinno się* uzyskiwać, będąc wiernym temu, co jawi się nam jako prawda.

Z drugiej strony, na mocy cytowanego stwierdzenia zaangażowanie uzyskuje dodatkową i pośrednią legitymizację dzięki temu, że opiera się na prawdzie. Skoro wiadomo, jaka ona jest, to nie wolno odrzucać wynikających z tego konsekwencji, w tym zwłaszcza takich, które skłaniają do społecznej aktywności, w świetle założeń aksjologicznych uzasadniających akceptację jakichś twierdzeń jako prawdziwych. Prawda jest ciekawa w tym sensie, że pośrednio skłania do zainteresowania: hierarchia wartości wyznacza zarówno to, co jest prawdziwe, jak i to, co jest godne zainteresowania.

Co być może jeszcze częstsze, slogan Mackiewicza usprawiedliwia także zaangażowanie w sytuacji nieznaności prawdy. Skoro nie wiadomo, jak było, trzeba podjąć wszelkie działania, żeby się tego dowiedzieć. Nie tylko więc prawda *qua* neutralność jest analogiem ciekawości, ale także ciekawość *qua* zaangażowanie jest epifenomenem prawdy. I jedno, i drugie jest jednak, w ostatecznym rozliczeniu, emanacją wartości czy norm.

Nie ma sensu rozstrzygać w tym miejscu, czy omawiany slogan zawdzięcza swoją współczesną karierę uważnemu namysłowi nad rolą norm i wartości w poznaniu, czy raczej swobodnemu – i przez to przydatnemu – użyciu wielkiego kwantyfikatora. Pozostaje jednak faktem, iż autorytatywna refutacja stanowiska, jakoby prawda sama w sobie nie była neutralna, a zarazem poglądu, że poznanie jest działaniem *wyłącznie* społecznym, zachęca do czynnego usuwania wszelkich, prawdziwych czy urojonych, *obstacles épistémologiques*.

Jak niekiedy można zauważyć, bywa to dość niebezpieczne, już to dla samych usuwających, już to dla otoczenia, a na pewno zachęca do działań pryncypialnych i niepodlegających negocjacom. Radykalność opisywanej

postawy ujawnia się także wtedy, kiedy przeniesie się ją na grunt zagadnienia neutralności–zaangażowania. Kwestia ta ma bowiem ewidentnie wymiar regulatywny. Twierdzenie, że nauki społeczne powinny być zaangażowane, albo przeciwnie, właśnie nie mogą, definiuje granice dopuszczalnej działalności naukowej, a przynajmniej stawia odmiennie myślących na cenzurowanym. Wypowiadanie w tej materii sądów kategorycznych z konieczności przenosi zatem wyrozumowane podziały teoretyczno-epistemologiczne do wymiaru przyziemnie społecznego, wytwarza *in-* i *out-groups*.

Sytuację autora rozważającego kwestię zaangażowania i neutralności pogarsza fakt, że zajęcie to jest ryzykowne także ze względów intelektualnych. Rozstrzygnięciu pytania o to, czy nauki społeczne mogą i powinny być neutralne, czy nie, poświęcono wiele esejów i wiele wypracowań. Istnieje więc zagrożenie, że podejmując problem neutralności nauki, wolności od wartościowań czy wartości w metodologii nauk po Weberze, Eliasie czy Szaniawskim, autor narazi siebie na wypowiedzianie, a czytelnika na lekturę, tez trywialnych i powszechnie znanych. Podejmując jednakowoż stanowiska, takie jak Mackiewicz – oryginalne, radykalne i dobitnie sformułowane – autor naraża się na kolizję z klasykami.

## /// II

Do wspomnianego powiedzenia na temat prawdy i ciekawości warto mimo wszystko się odwołać z przyczyn propedeutycznych. Dzięki swojej wyrazistości stanowi ono dobry punkt wyjścia do studiów bardziej systematycznych, wymagających większej precyzji – i mniej efektywnych. Takie musi z konieczności stanowić próba przybliżenia teoretycznych dokonań i epistemologicznych założeń teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna, istotnych dla zagadnienia zaangażowania–neutralności. Ujęcie problemu, jakie daje się wyprowadzić z prac tego autora, jest godne zainteresowania nie tylko dlatego, że jawi się jako względnie bezpieczne w wymiarze społecznym. Skłania ponadto do re-ewaluacji założeń, stojących za cytowanym sloganem, i do namysłu, w odmiennym kontekście teoretycznym, nad założeniami stojącymi za znanymi socjologii ujęciami zaangażowania nauk społecznych i nad płynącymi z nich konsekwencjami.

Na początek, nawet jeśli są to kwestie dobrze znane, warto ulokować myśl Luhmanna w kontekście innych stanowisk socjologicznych. Refutacja opozycji neutralności i zaangażowania, stanowiąca konsekwencję przeniesienia poglądu Mackiewicz na grunt socjologii, jawi się tu jako przydatna do celów klasyfikacyjnych. Wychodząc od niej, można wyznaczyć kilka standardowych poglądów w kwestii neutralności i zaangażowania

czy też strategii radzenia sobie z tą opozycją. Oczywiście, niezależnie od formalnego podobieństwa takich ujęć, strony opozycji neutralności i zaangażowania bywają w nich definiowane bardzo różnie, dowodząc, że socjolog może być uwikłany w najrozmaitsze społeczne uwarunkowania, od zapatrzenia w wartości i obecność w mass mediach, przez zaangażowanie w relacje władzy i stosunki ekonomiczne, po przeświadczenia religijne<sup>2</sup>.

Najprostszą, choć nieklasyczną – ale i szeroko rozpowszechnioną – metodą radzenia sobie z takimi dylematami może być właśnie zaprzeczenie istnienia całego problemu<sup>3</sup>. Zbliżony punkt widzenia dałoby się przypisać także tym autorom, którzy usiłowali uzasadnić działalność poznawczą, powołując się na rozmaite względy konfesyjne. Podobnie jak w wypadku przywołanego sloganu zauważa się tu, że stwierdzanie faktów i odnoszenie się do nich podlega dodatkowym, zewnętrznym kwalifikacjom, określającym warunki dopuszczalności obydwu tych form działania. Ani „prawda”, ani „ciekawość” nie są samodzielne, ale podporządkowane dodatkowym referencjom.

Za geograficznie bliski (a chyba nieco zapomniany) przykład takiego myślenia może posłużyć filipika Ireny Gałęzowskiej z końca lat 20. XX wieku (Gałęzowska 1928). Autorka usiłowała wykazać zasadniczą sprzeczność „socjologizmu” ze światopoglądem chrześcijańskim i dowodziła, że prawdziwe są wyłącznie te poglądy na istnienie społeczeństwa, które pozostają zgodne z teologią katolicyzmu. W ten sposób dokonywała zniesienia opozycji między neutralnością i zaangażowaniem, podporządkowując obydwie te stany arbitralnie przyjętemu – i z natury niepodlegającemu empirycznemu testowaniu – zbiorowi dogmatów. Jak pisała: „Nie można (...) czuć się jednocześnie katolikiem [...] i socjologiem [...]” (Gałęzowska 1928: 106). Cel i sens nauki o społeczeństwie określa w jej ujęciu religia, a wspólnota współwyznawców jest najdoskonalszą ze zbiorowości ludzkich, której osiągnięciu powinna służyć wiedza naukowa. Z tego punktu widzenia jedynie dopuszczalna byłaby socjologia mieszcząca się w ramach określonych nauczaniem Kościoła katolickiego, co w konsekwencji sprawia,

---

<sup>2</sup> Trzeba też przyznać, że przedstawiane tu wyliczenie stanowisk ma charakter jedynie ilustracyjny i ma służyć zbudowaniu abstrakcyjnej klasyfikacji stanowisk w sprawie neutralności i zaangażowania, nie zaś wyczerpującemu przedstawieniu możliwych ujęć tej problematyki. Jako takie nie zawiera ono wielu powszechnie przyjmowanych punktów widzenia, jak na przykład socjologii humanistycznej. Jeżeli jednak owa klasyfikacja została skonstruowana prawidłowo, to powinna – w drodze swoistej subsumpcji – opisywać także koncepcje niewspomniane wprost.

<sup>3</sup> W polskiej literaturze interesującą dyskusję na ten temat można znaleźć w artykułach Piotra Sztompki (2007) i Macieja Soina (2011).

że żadna wiedza niezaangażowana istnieć nie może, a wszelkie zaangażowanie musi mieć sankcję religijną.

Podobny pogląd dałoby się przypisać dogmatycznemu marksizmowi, który wychodząc z arbitralnych przesłanek światopoglądowych, odrzucał jako fałszywą świadomość wszelkie twierdzenia, niezgodne z konsekwencjami płynącymi z owych przesłanek. Ta figura uzasadnia w nim najróżniejsze formy politycznego zaangażowania, z przemocą na czele. Jak to ujmuje autorka wysoce intelektualnej rekonstrukcji leninowskiej metodologii nauk społecznych: „Marksizmu nie można «uprawiać». Marksizmem trzeba żyć – jest to bowiem postawa intelektualna, która jest zarazem postawą praktyczną: są one nierozdzielne, stanowią *aksjologiczną jedność* i stąd tak trudno jest sprostać wymaganiom stawianym przez marksizm jego rzecznikom. [...] (S)woistość marksizmu polega na przekraczaniu myślenia [...] rzeczywisty marksizm zaczyna się dopiero tam, gdzie myślenie teoretyczne staje się działaniem historycznym [podkr. JW]” (Kozakiewicz 1983: 349). Zarówno więc prawdziwość twierdzeń, jak i społeczne zaangażowanie są konsekwencją przyjęcia optyki materializmu dialektycznego.

Do podobnych konsekwencji w kwestii działania i poznania, chociaż opierających się na odmiennych przesłankach epistemologicznych, dochodzą także autorzy konsekwentnie przyjmujący niektóre wersje społecznego konstruktywizmu. Nie tyle zakładają oni, że rozważana opozycja daje się znieść przez wskazanie jakiegoś punktu archimedesowego, zapośredniczającego pomiędzy pozornie sprzecznymi ze sobą stanowiskami, o tyle kwestionują pogląd, że pojęcia prawdziwości i zaangażowania odnoszą się do odmiennych jakościowo zjawisk. Konstruktywizm zakłada więc, że tak jedno, jak i drugie daje się ostatecznie, i to w sposób wyczerpujący, zredukować do jakości definiowanej sfery społecznej. Jak to zwięźle ujmuje Andrzej Zybertowicz (1995: 12): „O charakterze wiedzy nie przesądza to, co jest jej przedmiotem, ale społeczne okoliczności wytworzenia i funkcjonowania tej wiedzy”. Sama rzeczywistość społeczna – i tylko ona – określa, siłą faktu swojego istnienia, to, co jest możliwe *ergo* dopuszczalne jako wiedza. Jeśli więc uda się skutecznie wyeksplikować jakiś pogląd w tej rzeczywistości, to będzie on poglądem prawdziwym. W konsekwencji zaangażowanie społeczne nie jest niczym innym jak procesem poznawczym, mającym charakter agonistyczny i cechującym się dużym zakresem kontyngencji, w szczególności uzależnionym od wielorakich niepoznawczych uwarunkowań i podlegającym różnym formom represjonowania.

Wreszcie, na podobnych przeświadczeniach dotyczących ścisłych związków pomiędzy zaangażowaniem a poznaniem opierają się koncepcje interwencji socjologicznej. Alain Touraine (2010: 293–294) ideę tę wyraża

w następujący sposób: „Socjolog nigdy nie staje naprzeciw przedmiotu swoich badań. Nie można oddzielić socjologii działania od działań socjologii, ponieważ praca socjologa to wykraczanie poza pozory [...] w poszukiwaniu [...] oddziaływania społeczeństwa na siebie [...] Celem socjologa powinna być przemiana wyobrażenia w działanie”. Twierdzi więc, że działanie ma pierwszeństwo przed poznaniem, bo świat społeczny daje się dobrze opisać tylko przez jego aktywną eksplorację, wymagającą partycypacji w relacjach społecznych. Jeśli w ogóle możliwe jest działanie, które jest ściśle poznawcze, to nosi ono wszelkie cechy samozaspokojenia. Stąd też warunkiem poznania, nie zaś przeszkodą dla niego, jest społeczne zaangażowanie. Z drugiej jednak strony, działanie socjologa ma charakter intelektualny, nie jest czystym uwikłaniem w relacje z innymi i z tego względu ma charakter aktywny, a nie reaktywny. Steruje więc zarówno poznaniem, jak i zaangażowaniem.

Obok przeświadczeń negacjonistycznych można także wyróżnić stanowiska, które uznając nieuchronną sprzeczność między obydwoma stronami rozważanego rozróżnienia, starają się wypracować praktyczne rozwiązanie konfliktów między nimi. Do tej kategorii można zaliczyć klasyczną ideę wolności od wartościowań Maksxa Webera (2004, 2004a), który akceptując nieuchronność wpływu wartości na działalność poznawczą, apeluje o umiar przy odwoływaniu się do nich *ex cathedra*. Dostrzega w związku z tym istnienie ścisłego związku między wartościami „przez wielkie W” (Bruun 2008) a działalnością poznawczą ludzi, w tym badaczy. Jak wiadomo, choć Weber był zwolennikiem precyzji pojęciowej, podkreślał niemożność przekroczenia w naukach społecznych granic poznania, określanych przez wartości. W tej mierze jego podejście jest więc ambiwalentne.

Warto przy tym zauważyć, że pogląd Mackiewicza, jeśli przenieść go na grunt socjologii, wydaje się w swoich konsekwencjach niezgodny z klasyczną Weberowską ideą *Wertfreiheit*. Nie jest tak jednak z powodu samego ujęcia poznania, stojącego za cytowanym powiedzeniem, ale dlatego, że rolę wartości w poznaniu postrzega się w nim w sposób afirmatywny. O ile Weber, akceptując niemożność uwolnienia się od wartości, przeciwstawia się bezpośrednim inwokacjom do nich, o tyle zaakceptowanie powiedzenia Mackiewicza nie wydaje się skłaniać do powściągliwości w tej materii. O ile więc koncept polskiego eseisty ma wymiar poniekąd heroiczny, o tyle ambiwalencja w stanowisku Webera nosi rys tragiczny, związany z zasadniczą niemożnością odrzucenia ograniczeń poznania, które z pewnych względów chciałoby się odrzucić.

Tradycją myślową, która na gruncie socjologii silnie sprzeciwia się uznawaniu zaangażowania za element poznania naukowego, jest naturalnie

ten szeroko reprezentowany nurt, który odwołuje się do jednego z członów triady „pozytywizm”–„empiryzm”– „naturalizm” lub do wszystkich z nich. Zakłada on, niewątpliwie, możliwość niezaangażowanego poznania rzeczywistości. Nie jest to jednak stanowisko, które negowałoby realność czy wagę zewnętrznych oddziaływań, w tym zwłaszcza istnienie czy rolę wartości. Niemniej jednak wpływy takie, choćby stanowiły „kontekst poznania”, nie determinują jego treści, więc jako zagadnienie metodologiczne są irrelevantne. Poznawcza neutralność jest, w konsekwencji, deficycyjnie oderwana od zaangażowania.

Pomiędzy tak nakreślonymi biegunami mieści się wreszcie rozstrzygnięcie historyczne, ewolucyjne, w którym opisuje się relację pomiędzy neutralnością a zaangażowaniem jako zmienną w czasie. Polega to na przyjęciu poglądu, że choć opozycja neutralności i zaangażowania nie jest sama w sobie możliwa do zniesienia, to w rzeczywistości proporcje obydwu tych aspektów poznania są zmienne. Znanym przykładem takiego rozstrzygnięcia jest koncepcja Norberta Eliasa (2003), który przedstawia ją w szerszym kontekście swojej tezy o procesie cywilizacji. Ekstrapolując na zagadnienia społeczne antropologiczne obserwacje na temat możliwości poznawczych ludzi, Elias zauważa, że w każdym momencie w dziejach można zidentyfikować historycznie zmieniające się, społeczne warunki neutralności poznania. Pozwalają one na wytworzenie wiedzy w określonych kwestiach, instytucjonalizując niezbędną do tego neutralność poznawczą, i uniemożliwiają poznanie innych. Są jednocześnie charakterystyczne w tym, że ich zaistnienie samo wymaga, by wcześniej udało się wypracować pewne formy i poziomy wiedzy, osiągalne przez zdystansowaną, a więc neutralną refleksję<sup>4</sup>. Wcześniejsze osiągnięcia ludzkości dialektycznie określają zatem jej możliwości dalszego doskonalenia się. Z tego punktu widzenia dwie strony opozycji zaangażowanie–neutralność, pozostając od siebie odrębne, kolejno nawzajem się wzmacniają.

W efekcie skrzyżowania wymienionych podziałów można uzyskać dwuwymiarową klasyfikację stanowisk wobec zagadnienia neutralności i zaangażowania. Definiują ją następujące kontinua: negatywizm w sprawie odrębności członów tej dystynkcji i jej akceptacja oraz rodzaj przyjmowanej koncepcji poznania: zakładająca immanencję poznania versus jego kontyngencję. Stanowiska immanentne opierają się tu na przeświadczeniu o istnieniu wiedzy pewnej, a jeśli konwencjonalizują wiedzę naukową, to czynią to z przeświadczeniem o istnieniu niepodważalnych procedur jej

<sup>4</sup> Wydaje się, że polski przekład Eliasowskiej pary „zdystansowanie” i „zaangażowanie” jako „neutralności” i „zaangażowania” nieco modyfikuje oryginalne znacznie tych terminów.



weryfikacji (przykładem tego ostatniego poglądu może być Popperowski falsyfikacjonizm). Stanowiska kontyngentne podkreślają natomiast społeczne uwikłanie wiedzy lub jej subiektywizm, a w szczególności fakt, że przy zaistnieniu innych warunków wytwarzania wiedzy naukowej, wiedza ta byłaby odmienna nie tylko pod względem zakresu, ale i treści.

W konsekwencji skrzyżowania tych podziałów uzyskuje się cztery ich kombinacje: (1) negacja–kontyngencja, (2) negacja–immanencja, (3) afirmacja–kontyngencja i (4) afirmacja–immanencja. Konsekwentny konstruktywizm byłby przykładem stanowiska (1), antysocjologizm Gałęzowskiej oraz marksizm daje się tu opisać jako przykład poglądu (2). Za ilustrację stanowiska (3) może posłużyć koncepcja Eliasa, pozytywizm zaś jawi się jako idea odpowiadająca stanowisku (4). Koncepcja Webera, ze swoją centralną ambiwalencją w sprawie roli wartości i umiejscowieniem w sporze o nauki humanistyczne, zajmuje w obydwu wymiarach tego podziału środkową pozycję.

### /// III

Zaanonsowane wyżej omówienie stanowiska Luhmanna można rozpocząć od obserwacji, że w świetle przedstawionej klasyfikacji Luhmann wydaje się bliższy Eliasowi niż innym wymienionym autorom i wraz z nim zajmuje pole (3), „kontyngencja–afirmacja”. Tak jak autor *Procesu cywilizacji* kładzie nacisk na ewolucyjne mechanizmy wytwarzania i instytucjonalizacji wiedzy naukowej. Jednocześnie jest jednak przekonany o istnieniu funkcjonalnie ustabilizowanych społecznych źródeł neutralności poznania naukowego, co nie jest oczywiste w wypadku autora *Neutralności i zaangażowania*. Eliasa i Luhmanna różni także to, że dla tego drugiego zagadnienie neutralności poznania nie jest centralne i że nie zajmował się też wprost kwestią wolności od wartościowań. Choć wartościom jako takim poświęcił sporo uwagi, to w podstawowej swojej pracy z zakresu socjologii nauki, książce *Die Wissenschaft der Gesellschaft* z 1990 roku, określenia *Wertfreiheit* nie używa ani razu, a w innych pracach odnosi się do niego w lakonicznych wzmiankach (Luhmann 1984: 147).

W ramach swojej koncepcji nauki jako samoreprodukującego się systemu komunikacyjnego Luhmann wypracował natomiast programowe ujęcie socjologii (Luhmann 1967, Luhmann 1997: 16 i n). Wiele fundamentalnych wypowiedzi odnosi zwłaszcza do kwestii epistemologicznych, w tym także problemu obiektywności poznania. Pozwala to – wtórnie – przypisać mu pewne ujęcie neutralności i zaangażowania. Jak to zazwyczaj jest z Luhmannem, wymaga to jednak podążania okrężną drogą, włącznie

z rekapitulacją niektórych podejmowanych przez niego ogólniejszych wątków teoretycznych.

Wizję socjologii Luhmanna można najprościej opisać jako neoklasyczną, a jednocześnie konsekwentnie znaturalizowaną i przez to solipsystyczną i samozwrotną (Luhmann 1984: 658–659). Istnienie tej dziedziny wiedzy jest wywodzone przez niego z uwarunkowań funkcjonalnych i ograniczeń strukturalnych, rozpoznawanych przez samą socjologię. Rolę i sens socjologii daje się więc, jego zdaniem, ustalić przez *par excellence* socjologiczną refleksję nad ewolucją społeczeństwa, a więc nad procesem stwarzającym potrzebę dokonywania opisu społeczeństwa w ramach społeczeństwa. Mechanizm społeczny, który ostatecznie jest za to odpowiedzialny, to długotrwały proces dyferencjacji (różnicowania się) społeczeństwa, przejawiający się pojawianiem się podsystemów funkcjonalnych i odchodzeniem od poprzedniej formy zróżnicowania społecznego, zróżnicowania stratyfikacyjnego.

Spółeczeństwo takie jest, zdaniem Luhmanna (1997: 745 i n.), charakterystyczne w tym, że traci punkt archimedesowy, jakim była uprzednio religia, determinująca byt pozostałych instytucji społecznych i określająca ich sens. Przekształca się ono w agregat wyspecjalizowanych, operacyjnie zamkniętych podsystemów, z których żaden nie kontroluje pozostałych, a każdy samodzielnie wytwarza własne elementy (przetwarza własną, funkcjonalnie wyspecjalizowaną komunikację). Sprawia to, że dokonywanie autoopisu, wytwarzanie w ramach społeczeństwa wizji samego tego społeczeństwa, staje się zarazem jedną z wyspecjalizowanych funkcji, realizowaną ostatecznie przez „nieznaczący w skali podsystem socjologii w ramach systemu nauki” (Luhmann 1992) i traci fundamentalne znaczenie dla reprodukcji społeczeństwa jako całości. Ponieważ każdy z podsystemów sam wytwarza elementy, z których się składa, istnienie społeczeństwa jest zależne od ich koewolucji i sprzężeń strukturalnych pomiędzy nimi, a nie od ich zewnętrznej koordynacji, realizowanej z jakiegoś społecznego centrum, produkującego jedynie słuszny opis świata społecznego.

Jednocześnie oznacza to, że dokonywanie samoopisów społeczeństwa *jako* społeczeństwa jest wyłączną, swoistą funkcją socjologii. Jedynym obserwatorem społeczeństwa, który dokonuje obserwacji społeczeństwa, definiując je właśnie jako społeczeństwo, jest socjologia – podsystem systemu nauki. Nie konkuruje ona z religią, polityką czy sztuką o tyle, że – podobnie jak one – specjalizuje się w wytwarzaniu i przetwarzaniu komunikacji tylko określonego rodzaju (Luhmann 1990: 629–636). Oznacza to zarazem, że niezrealizowanie się wspomnianych warunków funkcjonalnych – na przykład powrót do powszechnie obowiązującego, religijnego

opisu świata – uniemożliwiłoby nie tylko istnienie samego społeczeństwa w dzisiejszym kształcie, ale też nauki o społeczeństwie w formie, w której ona obecnie istnieje.

Opisywany stan rzeczy ma też dalsze konsekwencje dla statusu wiedzy o społeczeństwie w społeczeństwie. Prowadzi on, zdaniem Luhmanna, do wniosku, że system nauki nie dysponuje uprzywilejowanym oglądem rzeczywistości, a tylko wytwarza inne jej opisy niż pozostałe podsystemy (Luhmann 1990: 667). Dotyczy to zarówno „rzeczywistości wewnątrzsystemowej”, to znaczy opisu społeczeństwa dokonywanego przez system nauki, jak i wiedzy wytwarzanej w naukach przyrodniczych. Zdaniem Luhmanna, nie istnieje w szczególności pozasystemowy obserwator, taki, którego obserwacje nie byłyby konstruktami. Jego ewentualne istnienie jest zresztą i tak nieistotne dla komunikacji w systemie, ponieważ komunikacja na jego temat również byłaby konstruowana przez społeczeństwo.

Przeświadczenie o równorzędności perspektyw podsystemów funkcjonalnych wynika z przekonania, że dokonywanie obserwacji otoczenia, jakkolwiek odbywa się w różny sposób i prowadzi do równoległego wytworzenia wielu różnych jego obrazów, jest podstawowym aspektem reprodukcji wszystkich tych podsystemów, nie tylko podsystemu nauki czy socjologii w jego ramach. Co więcej, każdy z podsystemów funkcjonalnych wytwarza takie obserwacje, uwzględniając w nich własne obserwacje obserwacji dokonywanych przez pozostałe systemy. Daje się to, według Luhmanna (1990: 666), opisać jako „polikontekstualność”, to znaczy współwystępowanie konkurujących ze sobą, rekurencyjnych obserwacji społeczeństwa, wytwarzanych przez wiele niezależnie funkcjonujących systemów, dokonujących obserwacji systemów w swoim otoczeniu, dokonujących obserwacji systemów w swoim otoczeniu. Pojęcie „społeczeństwo” – by wyprowadzić ostateczne konsekwencje z omawianych założeń – jest tu zaledwie konstruktem podsystemu społecznego socjologii, uwzględniającym opisy wypracowywane w innych podsystemach. Tym samym pojęcie to w nowoczesnym socjologicznym użyciu stanowi „korelat strukturalny” (Luhmann 1997: 220) istniejącej formy zróżnicowania społecznego.

Oznacza to również, że najważniejsze formy komunikacji w systemie nauki nie są w zasadzie specyficzne dla tego systemu, a występują we wszystkich podsystemach funkcjonalnych. Tak jak każdy inny podsystem funkcjonalny, także system nauki istnieje, ponieważ w sposób refleksyjny (rekursywny) odnosi się do swoich wcześniejszych komunikacji, a czyniąc to, wytwarza kolejne. Dlatego też odmiennosc systemu nauki od pozostałych takich podsystemów jest przede wszystkim związana z jego wspomnianą funkcją wynikającą ze szczególnej tematyki komunikacji, której

dokonuje, a nie z unikalnymi strukturami czy formami komunikacji, które wytworzył.

Tak samo więc jak każdy inny system funkcjonalny, także system nauki opiera się na właściwym tylko sobie kodzie binarnym, który stanowi wytwór procesu ewolucyjnej specjalizacji i jest reprodukowany wraz ze wszystkimi zdarzeniami komunikacyjnymi, mającymi miejsce w systemie<sup>5</sup> (Luhmann 1990: 577 i n.). Za jego sprawą dokonuje się podstawowa selekcja komunikacji: do systemu przynależą jedynie takie elementy, które odpowiadają określonym w samym tym systemie warunkom akceptacji komunikacji, a zarazem współokreślają warunki wytwarzania kolejnych komunikacji. Komunikacja opierająca się na obcych kodach binarnych nie jest przez system reprodukowana, pozostaje w stosunku do niego zewnętrzna, podobnie jak obiekty niebędące komunikacją: systemy naturalne czy jednostki (systemy psychiczne). System nauki ma w związku z tym, jak każdy inny podsystem w ramach społeczeństwa, charakter autopoietyczny: sam wytwarza elementy, z których się składa, i czyni to, reprodukując elementy, z których się składa (Luhmann 1990: 621–622).

Kodem binarnym systemu nauki jest kod prawda/fałsz (Luhmann 1990: 169 i n.). Jedynie w systemie nauki dokonywane są operacje komunikacji odwołujące się do tego kodu, i nie wykorzystuje on kodów innych rodzajów. System nauki monopolizuje więc komunikację prawdziwości i fałszywości, dokonywaną w społeczeństwie. Wszystkie pozostałe różnice, jakimi się posługuje, stanowią iterację (*re-entry*) kodu prawda/

---

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że istnienie kodów binarnych wyprzedza, zdaniem Luhmanna, pojawienie się podsystemów funkcjonalnych. Zjawisko kodowania komunikacji nie jest charakterystyczne dla społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie, a jedynie staje się w nim poniekąd „czystsze” wskutek zaistnienia warunków pozwalających na autopoietyczną reprodukcję komunikacji w ramach zamkniętych podsystemów. Te systemy są więc w konsekwencji definiowane przez fakt, że reprodukują komunikację opierającą się na danym kodzie, a nie odwrotnie. Kody nie są zwłaszcza wytworami systemów. Na poziomie definiowania systemów ujęcie Luhmanna wydaje się w gruncie rzeczy tautologiczne: system jest systemem, ponieważ reprodukuje określony kod; jednocześnie jednak kod jest formą komunikacji, która jest trwała wskutek instytucjonalizacji za sprawą wyróżnicowania się systemu, który się nim posługuje.

Luhmann podkreśla przy tym, że kody binarne należy rozumieć jako swojego rodzaju abstrakcje, które są jednocześnie osiągnięciami ewolucyjnymi, to znaczy stanowią efekt krystalizowania się komunikacji w ramach poszczególnych podsystemów. Ujmowane statystycznie są wysoce nieprawdopodobne, ale wskutek ewolucji systemów prawdopodobieństwo ich trwałego wykorzystywania wzrasta. Kiedy to następuje, dochodzi do wyodrębnienia się podsystemu funkcjonalnego, ponieważ komunikacja opierająca się na kodzie binarnym zamyka się w autoreferencyjnym kręgu.

falsz po jednej ze stron rozróżnienia, które on wyraża, a każde odwołanie do prawdziwości, fałszywości lub ich derywatów lokuje daną komunikację w systemie nauki, niezależnie od tego, jak by była trywialna (ta sama komunikacja może przy tym należeć do kilku podsystemów jednocześnie, to znaczy być kodowana za pomocą kilku kodów naraz).

Na poziomie teorii poznania konsekwencją opisanych przeświadczeń jest przyjęcie perspektywy radykalnie konstruktywistycznej (Luhmann 2001, Luhmann 1990a, Knodt 1994). Luhmann jest zdania, że opisy rzeczywistości stanowią konstrukt systemu, który ich dokonuje, stanowią użycie kodu do obserwacji otoczenia tego systemu (w tym: komunikacji opierającej się na pozostałych kodach). Stąd też system nauki nie jest wyspecjalizowany w produkowaniu wiedzy prawdziwej – rozumianej jako korespondencja między opisem rzeczywistości a tą rzeczywistością (nawet jeżeli niekiedy sam siebie opisuje w taki sposób), ale w określaniu, które komunikacje mają być reprodukowane, a które nie, a więc które nabywają walor prawdziwości, a które nie. *Mutatis mutandis*, dotyczy to także wszystkich podsystemów wchodzących w skład podsystemu nauki – w tym zwłaszcza socjologii. Uczestniczą one w reprodukcji systemu nauki, będąc jednocześnie funkcjonalnie wyspecjalizowane w wytwarzaniu komunikacji wydzielonej dyscyplinarnie.

W odróżnieniu jednak od wspomnianych wcześniej autorów przyjmujących zbliżone stanowisko w zakresie teorii poznania nie oznacza to akceptacji tezy o arbitralności wiedzy, jej przemocowym charakterze czy choćby jej powiązaniu z władzą. Zdaniem Luhmanna każdy system społeczny ogranicza możliwości wytwarzania nowych elementów (to znaczy steruje komunikacją w swoich ramach), ewolucyjnie wykształcając służące do tego struktury komunikacji: programy (Luhmann 1990: 401 i n.), formuły kontyngencji (Luhmann 1990: 396 i n.), wartości czy role (Luhmann 1990: 239 i n.). Mają one zazwyczaj charakter *eigenvalues*, to znaczy pozostają względnie trwale bez względu na ewolucyjne przekształcenia pozostałych elementów systemu.

Warunki reprodukcji komunikacji kodowanej określonymi kodami nie są więc losowe ani tym bardziej nie są funkcją dystrybucji władzy (bo ta stanowi medium systemu polityki i nie jest reprodukowana w systemie nauki), ale są określone przez same systemy, w których ona zachodzi. Są strukturyzowane przez wykształcenie względnie trwałych struktur komunikacji, które określają dopuszczalność lub niedopuszczalność nowych komunikacji.

Nie jest to wszakże zależność deterministyczna, a teoria systemów nie stanowi w tym względzie próby odkrycia „praw historii”. Fakt ustrukturyzowania systemu za pomocą wspomnianych mechanizmów nie przesądza

o kierunku i sposobie jego ewolucji, ale ma raczej konsekwencje opisywalne stochastycznie. Zwiększa szanse reprodukcji niektórych typów komunikacji, a zmniejsza innych. Wciąż jednak, według Luhmanna, system może zostać przekształcony w sposób nieprzewidywalny dla siebie samego i także niekontrolowalny (Luhmann 1997: 55). Może to – choć jest mało prawdopodobne, bo zakłada zmianę sposobu organizacji społeczeństwa i wytworzenie się innej niż funkcjonalna zasady jego podziału – sięgać aż zniesienia ufundowania systemu na kodzie prawda/falsz.

Niezależnie więc od szans konkretnego sposobu reprodukowania się systemu – co jest zagadnieniem empirycznym – Luhmann jest zdania, że warunki reprodukcji systemu nauki, podobnie jak każdego innego systemu, są określane wewnątrznie przez sam ten system, a jego obecny kształt jest silnie zinstytucjonalizowany. Dopóki więc nauka istnieje w obecnym kształcie, dopóty wykluczona jest, na mocy definicji tego systemu jako podsystemu w zróżnicowanym funkcjonalnie społeczeństwie, sytuacja, w której reprodukuje on kod inny niż prawda/falsz. Przypadek, w którym system nauki przestaje reprodukować swój kod, zostałby natomiast opisany przez teorię systemów jako utrata jego funkcjonalnej specyfiki, a więc jako kres jego istnienia zgodnie z dotychczasowym rozumieniem. Jego kod binarny traci wówczas swoją społeczną relewancję: może, oczywiście, zostać zastąpiony innym albo stać się przygodny (tak według Luhmanna stało się współcześnie z moralnością) (1978: 89), ale i jedno, i drugie zależy od wytworzenia jakichś szerszych uwarunkowań takiej przemiany.

Z jeszcze innej strony, należy podkreślić, że według Luhmanna (1990: 619) monopolizacja komunikacji w dowolnym podsystemie funkcjonalnym nie oznacza istnienia konsensu między jednostkami. Przeciwnie, jego zdaniem systemy społeczne, w tym nauka – jako ostatecznie systemy komunikacyjne, a nie agregaty jednostek – nie opierają się na intersubiektywności, ale na kodowaniu i reprodukowaniu komunikacji, pozostającej bez koniecznego związku ze stanami psychicznymi jednostek funkcjonujących w otoczeniu tychże systemów (a więc niestanowiącymi ich części składowych). Z tego, że jakieś obserwacje są kodowane jako prawdziwe lub fałszywe, nie wynika więc wcale zgodność przeświadczeń jednostek, a tylko to, że obserwacje te są reprodukowane zgodnie z określonymi przez system warunkami reprodukcji, określającymi, co należy obserwować jako prawdziwe, a co jako nieprawdziwe. Stan, w którym komunikacja w systemie społecznym odzwierciedla w sposób doskonały stany psychiczne jednostek będących w jego otoczeniu (w tym, na przykład, system nauki – przeświadczenia czy dylematy naukowców), jest natomiast, zdaniem Luhmanna, niemożliwy do osiągnięcia.

Na koniec tej pobieżnej rekonstrukcji Luhmannowskiej socjologii nauki należy wspomnieć, że o zagadnieniu samoreprodukcji nauki Luhmann wypowiadał się nie tylko w sposób opisowy, ale także w swoich rzadkich tekstach o charakterze programowym czy normatywnym. Zdeklarował się mianowicie jako zwolennik socjologii jako nauki oświeceniowej i wyraził pogląd o możliwości ulepszenia jej programu. W tekście *Soziologische Aufklärung* z 1967 roku (który stanowi zapis wykładu inauguracyjnego po objęciu profesury w Bielefeld) Luhmann (1967) wywodzi rodowód socjologii od rozmaitych autorów oświeceniowych, z ich przeświadczeniem o nieograniczonych możliwościach poznawczych ludzkości i sile „ludzkiego rozumu”. Zauważa jednocześnie, że projekt nauk społecznych ma z konieczności charakter samoograniczający się, ponieważ w toku swojego rozwoju socjologia napotyka niemożliwe do przekroczenia bariery poznawcze.

Ten pogląd uzasadnia, posługując się pojęciem złożoności. Rozwój nauk koncentrujących się na złożoności świata społecznego prowadzi mianowicie, jego zdaniem, do wytworzenia opisu tegoż świata, który sam jest niebagatelnie złożony. Dzięki badaniom socjologicznym ujawnia się w szczególności niemożliwa do syntetycznego opisania różnorodność obserwowanych zjawisk społecznych i wielostronne zależności pomiędzy nimi. Z tego też punktu widzenia złożoność opisu rzeczywistości, wytwarzanego przez socjologię, jest zawsze niższa niż złożoność samej tej rzeczywistości. Socjologiczny opis świata nie może, z natury rzeczy, oddać złożoności przedmiotu, do którego się odnosi: gdyby to uczynił, byłby ilustracją znanej z literatury i filozofii figury mapy w skali jeden do jednego.

Jak twierdzi Luhmann – co wydaje się najbardziej oryginalną obserwacją referowanego tekstu – w reakcji na ten stan rzeczy socjologia wypracowuje latentne mechanizmy redukcji złożoności. Rozumie przez to przede wszystkim ciąg rozwojowy teorii socjologicznej, zmierzający do upowszechnienia się teorii funkcjonalnych<sup>6</sup>. Ujmowanie zjawisk przez określenie ich funkcji ma, zdaniem Luhmanna, tę funkcję, że pozwala na wyeliminowanie z pola widzenia rozmaitych detali – drugorzędnych i zaciemniających ogólny obraz. Ponieważ jednak rozwiązanie to nie jest poddawane refleksji jako rozwiązanie trudności z realizacją programu oświecenia i jako redukcja złożoności, nie może być optymalne.

W ten sposób Luhmann dociera do obserwacji, że program socjologii jako nauki specjalizującej się w wytwarzaniu „opisu społeczeństwa

---

<sup>6</sup> Luhmannowi nie chodzi, rzecz jasna, o przeświadczenie, że funkcjonalizm stanowi ostateczny etap rozwoju teorii socjologicznych. Zaprezentowany przez niego sposób myślenia dałoby się, jak można sądzić, odnieść także do niektórych innych teorii czy kierunków socjologicznych, na przykład socjologii interpretacyjnych, zwłaszcza teorii ugruntowanej.

w społeczeństwie” daje się znacząco ulepszyć poprzez rozważanie problemu złożoności wprost, a więc ufundowanie teorii socjologicznej na tym problemie. Ideę tę Luhmann określa mianem „rozjaśnienia Oświecenia” (*Abklärung der Aufklärung*). Określenie to, jak można sądzić, ma odzwierciedlać przekonanie, że cechą charakterystyczną programu oświecenia jest akumulowanie przez ludzkość wiedzy na temat świata, ale i że warunkiem możliwości jego kontynuacji jest właściwe rozpoznanie warunków możliwości takiej akumulacji, w tym – ograniczeń, jakie ona ze sobą niesie. Prawdziwe oświecenie oznacza więc, w pierwszej kolejności, poznanie warunków możliwości oświecenia. Właśnie to jest, według Luhmanna, zadaniem socjologii, i – co nie może zaskakiwać – celem jego wysiłków teoretycznych.

Na obydwie opisane sposoby – zarówno przedstawiając deskryptywną socjologię nauki, jak i formułując proskryptywny program ulepszenia socjologii – Luhmann wynosi zatem samozwrotność do roli naczelnej zasady myślenia socjologicznego. O ile więc teoria systemów zakłada, że społeczeństwo (i jego rozmaite podsystemy) ma charakter samoodnoszący się, że jest systemem autopoietycznym, o tyle w przypadku systemu teorii systemów (a więc, *pars pro toto*, socjologii jako takiej), samozwrotność stanowi zarówno mechanizm reprodukcji, jak i główny temat komunikacji. W tym znaczeniu wszelkie wypowiedzi socjologii stanowią wypowiedzi na temat socjologii i powinny takie być, bo stanowią warunek możliwości własnego istnienia.

#### /// IV

Opisana figura niewątpliwie zgrabnie tłumaczy znaną skłonność socjologów do rozpoczynania namysłu nad wszelkimi zagadnieniami od refleksji nad samymi sobą. Ma też inne właściwości, znaczące dla podejmowanego tu zagadnienia neutralności i zaangażowania wiedzy socjologicznej. Jeśli mianowicie zechce się przyjąć do wiadomości to i inne opisane założenia teorii Luhmanna, trzeba ujmować ów problem w kategoriach reprodukcji systemu nauki i relacji między nim a jego otoczeniem.

Sklania to do rozpatrywania tego zagadnienia z trzech uzupełniających się punktów widzenia (por. Luhmann 1997: 1138). Na pierwszym, podstawowym poziomie neutralność poznania naukowego wiąże się bezpośrednio z operacyjną zamkniętością systemu nauki. Zaangażowanie daje się natomiast rozumieć jako zastąpienie komunikacji w ramach podsystemu nauki komunikacją opierającą się na kodzie, który nie jest wytworzony przez ten system. Jak to już zostało powiedziane, stan taki jest wykluczony



na mocy definicji. System nauki, w tym socjologia, o tyle pozostaje systemem nauki, o ile reprodukuje kod prawda/falsz, to zaś jest możliwe tylko wtedy, kiedy nauka jako całość pozostaje zamkniętym systemem auto-poietycznym. Tak pojmowana neutralność nauki nie jest natomiast możliwa, kiedy reprodukcja systemu nauki jest determinowana przez jakiś inny system, a więc wtedy, kiedy system ten jest sterowany z zewnątrz.

Z tego względu sytuacja kontaminacji komunikacji w systemie nauki jest możliwa tylko w wypadku załamania się zasadniczego porządku zróżnicowania funkcjonalnego. Nie stanowi więc jedynie aspektu dysfunkcjonalności jednego z podsystemów, ale oznacza zniesienie *zasady* organizującej funkcjonowanie współczesnego społeczeństwa. Choć teoria nie wyklucza takiej możliwości *a priori* (Luhmann zresztą podejmuje ją wprost, rozpatrując dystynkcję inkluzji i ekskluzji jako możliwą formę organizacji społeczeństwa – por. Luhmann 1997a, Luhmann 1993a: 582 i n.), to empirycznie wydaje się mało prawdopodobna. Wymagałoby to nie tylko głębokiego przekształcenia samego systemu nauki, ale również zmodyfikowania całego społeczeństwa, zmiany sposobu funkcjonowania wszystkich podsystemów. W efekcie takiego sposobu myślenia neutralność jawi się więc po prostu jako cecha definicyjna naukowości i w dalszej konsekwencji socjologii: zarówno za jednym, jak i drugim stoi autopoietyczny charakter podsystemu nauki<sup>7</sup>.

Warto przy tym zauważyć, że operacyjna zamkniętość systemu nauki jest związana z jego operowaniem kodem binarnym i że jest to własność komunikacji w całym tym systemie, a nie tylko w jego niektórych podsystemach czy dyscyplinach naukowych. Neutralność definiowana przez operacyjną zamkniętość nie jest w szczególności specyficzna dla socjologii. Przeciwnie, to socjologia jest niejako skazana na neutralność jako podsystem szerszego podsystemu funkcjonalnego nauki. Jeśli jest to w niej zagadnienie szczególnie często podnoszone, to z powodu specjalizacji w dokonywaniu autoopisu społeczeństwa, z natury narażającej socjologię na konieczność wypracowywania opisów samej siebie jako elementu społeczeństwa. Ewentualność, w której socjologia ostatecznie instytucjonalizuje pojęcia, wartości czy ideologie polityczne, moralne albo medialne, oznacza natomiast jej „transmutację” do roli podsystemu innego podsystemu funkcjonalnego niż nauka – mediów czy polityki, albo jej dedyferencjacje jako podsystemu, a więc ostatecznie oznacza skazanie socjologii na nienaukowość.

---

<sup>7</sup> Jako przykład takiej sytuacji można byłoby przytoczyć systemy nauki w niektórych systemach totalitarnych.

Zamkniętość systemu nauki jest przy tym zarówno warunkiem możliwości jego istnienia jako systemu funkcjonalnego, jak i utrudnieniem dla komunikowalności wiedzy naukowej w społeczeństwie. Luhmann (1990: 342) podkreśla, że wytwarzanie wiedzy w ramach systemu nauki służy wyłącznie stworzeniu możliwości wytwarzania dalszej wiedzy, reprodukowaniu elementów tego systemu. Wiążą się z tym rozmaite negatywne konsekwencje, takie jak na przykład ambiwalentna natura autorytetu naukowców, który z jednej strony jest wspierany przeświadczeniem o wyższości wiedzy naukowej nad potoczną, a z drugiej, dewaluuje się w konkretnych zastosowaniach wskutek wyabstrahowania tej wiedzy z kontekstu, w którym poszukuje się od niej pomocy (Luhmann 1990: 630 i n.). Nie tylko więc wiedza naukowa, w tym socjologiczna, nie może być zaangażowana w operacje innych systemów w taki sposób, że byłaby dla swojego istnienia zależna od operacji innych systemów, ale sama także nie może sterować operacjami tychże systemów.

Obserwacja ta tłumaczy wielorakie problemy socjologii stosowanej z uzyskaniem społecznej relewancji. Wiedza socjologiczna nie może być stosowalna wprost, reprodukowana przez systemy polityki czy gospodarki, ponieważ oznaczałoby to naruszenie zasady zróżnicowania funkcjonalnego. W celu stosowania musi być obserwowana – „re-konstruowana” przez te systemy w ich własnych kategoriach. Luhmann (1990: 648 i n.) – co nie może być tu przedmiotem dłuższych rozważań – opowiada się w związku z tym raczej za „modelem terapeutycznym” stosowalności wiedzy socjologicznej niż klasycznym modelem socjotechnicznym. Ma on polegać na dokonywaniu przez system nauki systematycznych irytacji innych systemów, zwłaszcza przez wytwarzanie i komunikowanie teorii, co ma indukować ewolucyjne przemiany owych systemów (w kontekście socjologii prawa por. Winczorek 2004). Zarazem wymaga to dobrego rozpoznania komunikacji zachodzącej w tamtych systemach.

Jako drugi trop interpretacyjny, relewantny dla problemu zaangażowania – neutralności, teoria Luhmanna podsuwa kwestię zinstytucjonalizowanych relacji pomiędzy poszczególnymi systemami. Choć z teorii tej wynika, że takie przekształcenie zasady organizacji społeczeństwa, iżby system nauki był sterowany z zewnątrz, oznacza zniesienie poznawczej neutralności w wyżej opisanym sensie, to równocześnie zakłada ona występowanie trwałych powiązań pomiędzy systemami (Luhmann 1990: 163, por. Winczorek 2009: 108). Użycie kodu prawda/falsz może mianowicie podlegać zewnętrznemu warunkowaniu, a i system nauki (jak każdy inny podsystem) może wytwarzać sprzężenia strukturalne z systemami w swoim

otoczeniu, warunkując komunikację zachodzącą w tych systemach<sup>8</sup>. W takim wypadku każdy ze sprzężonych systemów wytwarza struktury pozwalające na dokonywanie wyspecjalizowanych obserwacji dokonywanych przez drugi z nich. W ramach reprodukcji swojej komunikacji dokonuje zatem systematycznych odniesień do innego (*Fremdreferenz*). Konsekwencją koewolucji takich obserwacji i struktur w różnych podsystemach jest wytworzenie się wzajemnie uruchamianych automatyzmów w reprodukcji tychże podsystemów<sup>9</sup>.

Kwestię neutralności i zaangażowania daje się tu wiązać z możliwością nadmiernego powiązania systemu nauki z jednym tylko systemem w jego otoczeniu, sprawiającego, że ich układ zbliża się do sytuacji zewnętrznego sterowania. Przykładem takiego układu relacji może być wytworzenie zależności pomiędzy kierunkami badań a formami ich finansowania, sprawiające, że pewne tematy badań są (lub nie) podejmowane z przyczyn ekonomicznych czy administracyjnych, lub przeciwnie, polegające na wytworzeniu popytu na badania określonego rodzaju czy zapotrzebowania na ekspertów w zbiorowym podejmowaniu decyzji (wspominany Leydesdorff mówi tu o systemach antycypujących). W tym znaczeniu system nauki, choć wciąż reprodukuje swój kod, jest „zaangażowany” w komunikację innego, sprzężonego systemu, bo dokonuje selekcji własnych komunikacji i przyczynia się do tego samego w swoim *vis a vis*.

Istnienie sprzężeń strukturalnych jest jednocześnie naznaczone swoistą ambiwalencją, ponieważ w myśl teorii systemów ich występowanie jest koniecznym warunkiem powstawania zamkniętych systemów funkcjonalnych (wewnętrzna sprzeczność tego twierdzenia jest pozorna, por. szerzej Winczorek 2009: 295 i n.). Reprodukacja wymaga mianowicie zerwania ciągłości komunikacji, to zaś jest możliwe między innymi wtedy, kiedy system odnosi się do swojego otoczenia. Instytucjonalizacja takiego odniesienia w postaci sprzężenia strukturalnego paradoksalnie przyczynia się więc do utrwalenia się zamkniętości komunikacji. Jest to jednocześnie jedno ze źródeł stabilności współczesnego społeczeństwa, ale też jedno z zagrożeń dla niego: jak zauważa Luhmann (1984a, 1989: 120), zróżnicowane funkcjonalnie społeczeństwo cierpi raczej z powodu nadmiernego, a nie niewystarczającego poziomu integracji.

Dla neutralności poznania naukowego zagadnienie sprzężeń strukturalnych jest szczególnie interesujące. Wynika to z faktu, że mechanizm

---

<sup>8</sup> O pojęciu sprzężenia strukturalnego zob. Luhmann 1997: 778 i n.

<sup>9</sup> Przykładu dostarczać może zagadnienie tak zwanej gospodarki opartej na wiedzy (por. w kontekście teorii systemów Leydesdorff 2006).

sprzężenia strukturalnego prowadzi do selektywności komunikacji w systemie, związanej z nakierowaniem tej komunikacji na obserwowane określonych operacji sprzężonego systemu. W konsekwencji pojawiają się sprzężenia strukturalne, oznacza wykształcanie się izomorficznych struktur w różnych podsystemach, strukturyzowanie reprodukowanej przez nie komunikacji i wykluczanie z reprodukcji takiej, która nie odpowiada tak zinstytucjonalizowanym warunkom jej dopuszczalności.

O kwestii tej wspomina na przykład Gunther Teubner (2002), wprowadzając pojęcie reżimu produkcji. Przez określenie to rozumie sytuację wielostronnych sprzężeń strukturalnych pomiędzy wieloma systemami, sprawiających, że niezależnie od swojej zamkniętości ściśle koordynują one swoje operacje, ograniczając tym samym kontyngencję kolejnych komunikacji. Sprawia to oczywiście, że trudne staje się dokonanie zmian w sposobie funkcjonowania systemu, bo wielostronność sprzężeń petryfikuje istniejącą strukturę wszystkich sprzężonych podsystemów. W takiej sytuacji nawet te innowacyjne badania, które mogłyby na przykład okazać się korzystne ekonomicznie, ale które zmuszają do modyfikacji struktur dalszych sprzężonych systemów, na przykład systemu polityki, mogą nie być podejmowane w systemie nauki.

Co może wydać się zaskakujące, według Teubnera rozwiązaniem nie jest tu, nieprawdopodobne w świetle przedstawionych założeń, zniesienie sprzężeń strukturalnych, ale przeciwnie – ich multiplikacja. W swoich konsekwencjach (jeśli zaakceptować rozumowanie Teubnera, które nie stanowi czystej dedukcji z ogólniejszych przesłanek) teoria systemów sugeruje więc przyjęcie konsekwentnie otwartego stanowiska w sprawie powiązań międzysystemowych. Słabością rozumowania proponowanego przez Teubnera jest jednak to, że nie uwzględnia ono zagrożenia entropizacji komunikacji w systemie. Fakt wielorakiego sprzężenia systemu z systemami w jego otoczeniu może mianowicie sprawiać, że komunikacja produkowana w systemie stanie się chaotyczna.

Podobną konkluzję, chociaż bez odwołania do pojęcia sprzężenia strukturalnego, przedstawia sam Luhmann. Zauważa on (1997: 1129–1131), że produkując samoopisy społeczeństwa, socjologia – niezależnie od wyłączności w realizacji funkcji obserwatora społeczeństwa jako społeczeństwa – podlega konkurencji ze strony innych podsystemów, co niekiedy ma negatywne konsekwencje dla niej samej. Jest to zwłaszcza kazu relacji z systemem mediów masowych oraz z komunikacją moralną, sprawiających, że potoczne pojęcia przenikają do socjologii. Przejawia się to chaosem pojęciowym wynikającym z prób objaśniania rzeczywistości zgodnie z wymogami mediów (i następnie traktowaniu pojawiających się w ten

sposób pojęć jako teoretycznych) lub z moralizacji pojęcia społeczeństwa w stylu dawniejszego funkcjonalizmu (przeświadczenia, że integracja społeczna jest z zasady dobra). Luhmann jest tu zdania, że utrzymywanie tożsamości przez socjologię wymaga natomiast systematycznego odrywania wykorzystywanych pojęć od doświadczenia codziennego (Luhmann 1997: 1131, Luhmann 1990: 617).

Obserwacje te prowadzą do trzeciego, obszernego tropu interpretacyjnego. Dotyczy on fundamentalnej kwestii mechanizmów, które sprawiają, że w systemie nauki ma miejsce reprodukcja komunikacji opierającej się na kodzie binarnym prawda/falsz, a więc powodujących, że operacyjna zamkniętość tego systemu nie ulega rozerwaniu. Jak to już zostało wspomniane, Luhmann poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca. Nie przecząc własnej tezie o autopoietyczności podsystemów funkcjonalnych, twierdzi przede wszystkim, że systemy mogą się różnić pod względem tego, czy dopuszczają do reprodukcji komunikacji różniącej się od już istniejącej, a jeśli to czynią, to w jakim zakresie. Z jednej strony, systemy mogą być ultrastabilne, to znaczy mogą reprodukować komunikację w ściśle zamkniętym kręgu, w sposób skądinąd oczekiwany (Luhmann 1990: 322). Reprodukacja taka sprowadza się w istocie do powtarzania już istniejących dystynkcji, bez względu na przemiany zachodzące w otoczeniu systemu. Z drugiej jednak strony, systemy mogą cechować się podatnością na irytację, to znaczy wytwarzać obserwacje otoczenia (odniesienia do innego) nakierowane na wytwarzanie nowych dystynkcji.

Z tego punktu widzenia system nauki może zmieniać się, gdy chodzi o zakres dopuszczalności nowej komunikacji w zależności od ewolucyjnie wykształconych w nim *eigenvalues*, sterujących wykorzystaniem kodu prawda/falsz: obserwacji drugiego rzędu, samoopisów, teorii refleksji, programów, wartości, formuł kontyngencji. Jakkolwiek żadne takie mechanizmy nie prowadzą do kontaminacji systemu nauki z kodem innego systemu, to odmienności występujące między nimi, gdy chodzi o sposób sterowania złożonością, pozwalają na włączanie do komunikacji nowych elementów w różnym zakresie. Systemy, które wykształciły różne mechanizmy sterowania własną złożonością, różnią się mianowicie skalą i sposobem dokonywania samoodniesień i odniesień do innego (*Selbstreferenz/Fremdreferenz*). Tym samym zagadnienie zaangażowania i neutralności daje się rozpatrywać jako problem otwartości wiedzy socjologicznej na innowacje.

W tym kontekście Luhmann posługuje się koncepcją zgeneralizowanych mediów komunikacji, przejętą (z modyfikacjami) od Parsonsa wraz z ekonomiczną metaforą ich inflacyjności – deflacyjności (Luhmann 1990: 623, Luhmann 1976, por. krytycznie Esposito 1999, Esposito 2004). Jest

mianowicie zdania, że komunikację w systemach funkcjonalnych daje się opisywać jako medium zapośredniczające w kategoriach tegoż systemu komunikację zachodzącą w jego otoczeniu. Za przykłady mogą służyć władza w przypadku systemu polityki, pieniądz w systemie gospodarki czy wiara w systemie religii. Media takie odzwierciedlają struktury sensu (dystynkcje) czynione w komunikacji w społeczeństwie, ponieważ same są na tyle złożone, że mogą przekształcać własne elementy w zależności od warunków użycia. Tę cechę medium Luhmann (1997: 198) określa mianem słabego sprzężenia (*lose Kopplung*).

Media cechują się przy tym różnym poziomem wyróżnicowania, to znaczy różnym zakresem złożoności, pozwalającym na zapośredniczanie mniej lub bardziej skomplikowanych treści, a zatem zróżnicowanymi możliwościami dokonywania obserwacji otoczenia. Media są zarazem obdarzane w społeczeństwie zróżnicowanym poziomem zaufania, to znaczy są wykorzystywane w komunikacji w różnym stopniu, i formułuje się w stosunku do nich zróżnicowane oczekiwania. Relacja pomiędzy zakresem oczekiwań wobec medium a skalą jego wyróżnicowania określa pozycję medium na kontinuum inflacyjności–deflacyjności (Luhmann 1990: 238). Medium komunikacji jest więc inflacyjne wtedy, kiedy przypisuje mu się znaczną zdolność do dokonywania obserwacji otoczenia, a więc odzwierciedlenia dystynkcji czynionych w komunikacji i często się z niego korzysta w tym celu, a jednocześnie jego złożoność jest zbyt niska, by to w rzeczywistości czynić. Charakter deflacyjny ma zaś wtedy, kiedy zależność ta jest odwrotna.

Takie ujęcie komunikacji odnosi się także do systemu nauki, operującego według Luhmanna medium prawdy. Medium to może być inflacyjne, to znaczy może być przywoływane szczególnie często w komunikacji poza systemem nauki, ale system ten może w istocie nie być w stanie określić prawdziwości tak generowanych komunikacji. W efekcie użycia takie nie są przez ten system reprodukowane. Może też być deflacyjne, to znaczy pozostawać na tyle specyficzne, by nie być powoływane w komunikacji poza systemem nauki, a jednocześnie określać w sposób ostry warunki reprodukcji systemu. I tak fakt, że fizyka opiera się na wysoce abstrakcyjnych koncepcjach teoretycznych, niemożliwych do sensownego przywołania poza kontekstem nauki, a zwłaszcza nienadających się do zreprodukowania w innym systemie, można postrzegać jako przejaw deflacyjności medium prawdy. Jest tak, ponieważ w tej dyscyplinie system nauki pozwala na weryfikację prawdziwości takich komunikacji w każdym użyciu.

Z drugiej strony, zdaniem Luhmanna, socjologiczne użycia medium prawdziwości mają charakter silnie inflacyjny. Bazują one na potocznych

terminach lub odzwierciedlają przeświadczenia polityczne czy moralne, nadając im aurę naukowości. Z łatwością mogą więc być – i są – wykorzystywane w komunikacji poza systemem nauki. Nie pozwalają jednak na ziszczenie się krytycznych czy praktycznych nadziei, które się w nich pokłada, ponieważ w rzeczywistości system nauki nie jest w stanie sformułować kryteriów pozwalających na weryfikację prawdziwości twierdzeń formułowanych w taki sposób. W ten sposób system na dokonywanie odniesień do innego nie reprodukuje ich jako naukowych, a jeśli tak się dzieje, to w sposób krótkotrwały.

Wykorzystanie idei inflacyjności–deflacyjności medium prawdy do rozważenia zagadnienia neutralności–zaangażowania prowadzi do wniosku, że proklamowanie socjologii zaangażowanej – to znaczy takiej, która jest otwarta na komunikację w otoczeniu systemu nauki (moralną, polityczną, religijną czy medialną), oznacza redukowanie względnego znaczenia socjologicznych *eigenvalues* na rzecz swobodnych odniesień do innego. Byłaby to więc idea nakłaniająca do inflacyjnego wykorzystania medium prawdziwości, niedającego możliwości reprodukcji obserwacji poczynionych w ten sposób. Wykorzystując do reszty metaforę ekonomiczną, przyjmowanie postawy konsekwentnie zaangażowanej można tu porównać do drukowania waluty bez pokrycia.

Sama koncepcja Luhmanna – ale też na przykład pozytywizm – jawi się natomiast jako strategia deflacyjna, zachęcająca socjologię do rozwijania własnych złożonych pojęć, bez względu na to, czy mają one bezpośrednie przełożenie na dyskurs poza systemem nauki, czy też nie. Tak wyróżnicowane medium prawdy ma to do siebie, że nie pozwala na dokonywanie obserwacji otoczenia w pojęciach innych niż ściśle techniczne terminy socjologiczne. W kategoriach narzuconych metaforą inflacyjności–deflacyjności ekwiwalentem takiego działania jest posiadanie rezerw walutowych w złocie.

Ta nieskomplikowana interpretacja neutralności i zaangażowania staje się nieco bardziej złożona, jeśli powrócić do wspomnianego pojęcia ultrastabilności. Luhmann nie dokonuje zestawienia tych pojęć, ale warto zauważyć, że ani deflacyjność, ani (co intuicyjnie wydaje się bardziej zrozumiale) inflacyjność nie są tożsame z ultrastabilnością. Wprawdzie system wykorzystujący deflacyjne medium minimalizuje zakres odniesień do tego medium w swoim otoczeniu, ale nie oznacza to, że tym samym ogranicza zakres własnych odniesień do innego. Dystynkcja inflacyjności–deflacyjności odnosi się raczej do sposobu dokonywania obserwacji: w im większym stopniu system wykorzystuje dystynkcje niedające się reprodukcje w innych podsystemach, tym bardziej, jako medium, jest deflacyjny,

i odwrotnie. Prowadzi to do myśli, że inflacyjność i deflacyjność nauki jako medium stanowi (siłą rzeczy nieostre) kryterium wyznaczające zakres poznawczej otwartości systemu nauki. System może odchodzić od stanu ultrastabilności tak dalece, jak nie prowadzi to do inflacyjności. Z drugiej strony, może ograniczać swoją otwartość dopóty, dopóki nie stanie się deflacyjny, a przez to społecznie bezużyteczny.

W ramach rozważanej perspektywy mechanizmów reprodukcji systemu nauki osobnego materiału do refleksji dostarcza wspomniane już pokrewieństwo komunikacji socjologicznej z komunikacją o socjologii. Problem zaangażowania i neutralności daje się tu mianowicie postrzegać jako inkarnacja zjawiska samozwrotności systemu nauki, prowadzącego do potrzeby jego deparadoksalizacji. Jest to, warto zauważyć, kwestia odmienna metodologicznie od dotychczas rozważanych. Nie chodzi już więc tylko o refleksję nad sensem tego rozróżnienia, ale o odniesienie się do funkcji, jaką w systemie pełni przywoływanie takiej dystynkcji.

Podjęcie tego zagadnienia można widzieć jako sposób autotematyzacji socjologii, metodę wypowiedzania się socjologii o sobie samej i przez to dokonywania latentnej autoregulacji. Optowanie za (jakoś rozumianą) neutralnością lub zaangażowaniem daje się w szczególności interpretować jako eksplikowanie formuły kontyngencji, to znaczy takiej struktury komunikacji, która pozwala autopoietycznemu systemowi społecznemu na rozpoznanie własnych granic i w konsekwencji włączanie, lub nie, jakiejś komunikacji w proces własnej reprodukcji (Luhmann 1997: 470).

Zadanie to jest w tym szczególnie, że – co jest widoczne już w poczynionym wyżej opisie idei *Abklärung* – służy radzeniu sobie z paradoksem samoodniesienia. Skoro socjologia rozpoznaje naturę samej siebie, a jej istnienie jest zależne od zaobserwowania warunków, w których sama istnieje, to operuje w zamkniętym cyklu, znajduje się w pozycji barona Münchhausena z jego przygody z bagnem. Inaczej mówiąc, rozróżnienie operacji wchodzących w skład systemu nauki oraz wszelkich innych operacji, co stanowi warunek utrzymywania się operacyjnej zamkniętości systemu, jest rozróżnieniem dokonywanym przez sam ten system na podstawie operacji dokonywanych przez sam ten system. Rozróżnienie komunikacji na przynależną do systemu (a więc reprodukowaną i stanowiącą warunek reprodukcji dalszej komunikacji) ostatecznie odbywa się zatem w drodze odniesienia do fundującej ten system różnicy między nim samym a jego otoczeniem (*Leitdifferenz*), jest więc dystynkcją wytwarzaną w efekcie iteracji (*re-entry*) tej fundującej dystynkcji. Warunkiem możliwości stwierdzenia, że jakaś operacja nie należy do systemu, jest zatem powtórzenie tej dystynkcji, a tym samym zaobserwowanie faktu, że stan przynależności bądź



nieprzynależności komunikacji do systemu jest wyłącznie konsekwencją istnienia dystynkcji przynależności–nieprzynależności. Taka komunikacja jest paradoksalna, ponieważ warunki jej możliwości stanowią jednocześnie warunki jej niemożliwości.

Również problem neutralności i zaangażowania jako zagadnienie metasocjologiczne i jak każda komunikacja, w której jakiś system odnosi się sam do siebie, prowadzi do paradoksu. Czy pytanie o warunki neutralności socjologii jest przejawem jej neutralności, czy zaangażowania? Jeśli zaangażowania, to paradoks staje się momentalnie widoczny: zaangażowana socjologia poszukuje warunków własnej neutralności, ale sama możliwość podjęcia tego zadania jest konsekwencją właśnie jej zaangażowania. Jeśli neutralności, jest podobnie: dystynkcja jawi się jako niemożliwa do przeprowadzenia, ponieważ to „zaangażowanie” jest w istocie produktem neutralności.

Jednocześnie jednak opisywanie socjologii za pomocą którejś ze stron omawianego rozróżnienia stanowi temat komunikacji, który pozwala na ukrycie paradoksu. Powodzenie jakiegoś stanowiska w sprawie zaangażowania socjologii lub jego braku jest, z tego punktu widzenia, zależne od jego skuteczności jako mechanizmu deparadoksalizacji komunikacji socjologicznej. Jeśli więc takie stanowisko skutecznie pozwala na ukrycie zjawiska samoodniesienia w dalszej komunikacji w systemie (wyeliminowanie reprodukcji obserwacji stwierdzających paradoksalność komunikacji), to samo ma szansę na instytucjonalizację.

Luhmann opisuje ten stan rzeczy, posługując się pojęciem asymetryzacji paradoksu (Luhmann 2001a). Polega ona na wskazaniu, że dwie strony jakiegoś rozróżnienia w gruncie rzeczy nie należą do tego samego rozróżnienia, a więc ostatecznie wskazania innej dystynkcji, która „krzyżuje się” z tą pierwszą. Dzięki temu zastosowanie rozróżnienia do niego samego nie prowadzi do paradoksu. Asymetryzacja może odbywać się na kilka sposobów, do czego jeszcze będzie można powrócić.

Co ważne w tym miejscu i charakterystyczne, podsystem socjologii w ramach systemu nauki, w odróżnieniu od innych podsystemów funkcjonalnych, a także – być może – pozostałych podsystemów systemu nauki – wcale nie charakteryzuje się jednolitością poglądów w tej sprawie. Ideale neutralności nie tylko nie muszą być powszechnie realizowane, ale nawet nie są uznawane za oczywiste. Bywa to przypadłością także innych podsystemów: „sprawiedliwość” wskazywana przez Luhmanna jako formuła kontyngencji systemu prawnego ma wiele definicji, a w systemie religii istnieje wielu „bogów”, odgrywających tam analogiczną rolę.

Wieloparadygmatyczność socjologii, mająca swoje odzwierciedlenie także w wielości ujęć zaangażowania i neutralności, może być sama postrzegana jako mechanizm deparadoksalizacji, szczególnie trudnej do osiągnięcia w sytuacji, gdy opisana już specjalizacja w ramach społeczeństwa zmusza do zajmowania się tym zagadnieniem wprost. Wielość języków, którymi posługują się socjologowie, ma mianowicie tę funkcję, że skutecznie utrudnia dokonywanie przekładów i zaobserwowanie różnic w komunikacji socjologicznej (por. podobna myśl w: Luhmann 1993: 247), a przez to pozwala na zgubienie z oczu jej paradoksalności. Jeśli przez zaangażowanie i neutralność rozumie się różne rzeczy, to nie dostrzega się ich ostatecznie wspólnego mianownika. Z tego punktu widzenia (co byłoby poniekąd realizacją programu rozjaśnienia Oświecenia), socjologia powinna poddać tę swoją właściwość refleksji, i – o ile okaże się to możliwe – racjonalizacji, to znaczy ująć wprost to, co było ujmowane w sposób latentny. Zdaniem Luhmanna, to zadanie jest jednak możliwe do zrealizowania jedynie wtedy, kiedy posiada się odpowiednio pojemną socjologiczną teorię socjologii (Luhmann 1993: 255).

### /// V

Powyższa krótką eksploracja wątków pozwalających na umiejscowienie zagadnienia neutralności–zaangażowania w socjologii Niklasa Luhmanna umożliwia dokonanie zapowiedzianej konfrontacji z niektórymi innymi, wspominanymi wcześniej, ujęciami tej problematyki. Systemowo-teoretyczny punkt widzenia pozwala w szczególności dostrzec, że socjologiczne koncepcje zaangażowania i neutralności, choć odróżniają się od siebie ze względu na treść, mają w istocie podobne funkcje, są produktami pokrewnych mechanizmów reprodukcji systemu nauki.

I tak należące do kategorii (2) przeświadczenie o istnieniu trwałego, niepoddającego się weryfikacji systemu wartości, który uzasadnia jednocześnie działalność poznawczą i społeczne zaangażowanie, jest jednoznaczne z przekonaniem o potrzebie ograniczenia poznawczej otwartości systemu. Luhmann (1997: 340 i n.) opisuje wartości jako „punkty wstrzymania refleksji”: w kwestiach, które dają się rozstrzygnąć przez bezpośrednie odwołanie do hierarchii wartości, dalsza refleksja jest zbędna, a innowacje – niedopuszczalne. Zakres i obszerność takich hierarchii mogą być różne, ale można sądzić, że to właśnie odwołania do wartości zbliżają system nauki do stanu ultrastabilności.

W wersji obejmującej odwołanie do przeświadczeń religijnych ujęcie socjologii jako kierowanej wartościami jest również ewidentnie niezgodne

z twierdzeniem, że współczesne społeczeństwo jest zróżnicowane funkcjonalnie. Wartości są tu ujmowane jako swojego rodzaju *iunctim* między teologicznymi uzasadnieniami wytwarzanymi przez system religijny a operacjami systemu nauki, przy czym te pierwsze sterują tymi drugimi. Teoria taka zasadza się więc na twierdzeniu o istnieniu uprzywilejowanej pozycji poznawczej, związanej ostatecznie z innym systemem funkcjonalnym niż system nauki, w ramach której wytwarzane są jedynie słuszne opisy rzeczywistości. Idea niepodważalności czy świętości wartości pozostaje jednocześnie w sprzeczności z możliwością ich pomyślenia jako rodzaju sprzężenia strukturalnego. Sprzężenia takie z zasady pozostają bowiem dwustronne, co wymagałoby zmienności hierarchii lub treści wartości.

Można też interpretować tego rodzaju pomysły jako postulat przeniesienia funkcji refleksji nad społeczeństwem do innego systemu niż system nauki: do systemu polityki czy religii – ale bez zniesienia autonomii systemu nauki. Sprawia to oczywiście, że pojęcie społeczeństwa traci dotychczasowy sens, a socjologia jako samoistny podsystem traci rację bytu. W takim ujęciu produkowanie opisu społeczeństwa w społeczeństwie przestaje być postrzegane jako zadanie nauki, a więc przestaje mieć walor prawdziwości. Tego rodzaju przekształcenie socjologii w politykę lub teologię wydaje się mało prawdopodobne empirycznie, ale przynajmniej ma swoje silne uzasadnienie w historii nauk społecznych. Jak zauważa Luhmann, istnieje długa tradycja takiego definiowania życia społecznego, którą nazywa on „staroeuropejską” (Luhmann 1997: 893 i n.) i wiąże choćby z pisarstwem Hobbesa. Polega ona, między innymi, na rozumieniu społeczeństwa jako bytu z zasady politycznego<sup>10</sup>.

Niezależnie od tego, warto też zauważyć, że przeświadczenie o możliwości sterowania komunikacją w systemie nauki przez odwołanie do wartości nie stoi koniecznie w sprzeczności z konceptualizacją systemów jako operacyjnie zamkniętych. Można je także próbować interpretować – choć w wypadku niektórych z omawianych koncepcji trudno to zrobić przekonująco – jako odwołujące się do zewnątrz systemu nauki tylko pozornie, jako nadające mylące nazwy komunikacji w samym systemie. Jak twierdzi Luhmann (1990: 147), kiedy mówi się o wartościach w kontekście systemu nauki, ma się na myśli wartości wytworzone w samym tym systemie. Niezależnie więc od roli, którą się przypisuje wartościom w poznaniu naukowym,

---

<sup>10</sup> W języku polskim ten sposób myślenia znajduje swoje odzwierciedlenie za sprawą uparcie powracającego w dyskursie publicznym przymiotnika „społeczno-polityczny”, zwłaszcza w użyciach sugerujących, że „społeczny” nie może być „niepolityczny”, ale „polityczny” może być „niespołeczny”.

stanowią one jedynie efekt „sedymentacji” komunikacji w systemie, wykształcanie się trwałych struktur sterujących tą komunikacją.

W tym znaczeniu odwołanie się do wartości stanowi przejaw stabilizacji komunikacji, nie oznacza jednak naruszenia autonomii systemu. W takim duchu można zwłaszcza interpretować ideę wolności od wartościowań, postrzegając ją jako zakaz dokonywania szczególnego rodzaju obserwacji obserwacji (obserwacji drugiego rzędu). Socjologia opierająca się na wolności od wartościowań ma zatem powstrzymać się od dokonywania obserwacji własnych operacji w kategoriach wartości, wytwarzanych przez społeczeństwo lub system nauki, a to po to, aby umożliwić podtrzymanie komunikacji w ramach tego ostatniego. Ukazuje to źródła wspomnianej już tragiczności koncepcji Webera: autor *Wirtschaft und Gesellschaft* postuluje niedokonywanie (niektórych) obserwacji obserwacji w systemie społecznym, którego zasada funkcjonowania opiera się właśnie na obserwacjach obserwacji. W tym sensie – na mocy przytoczonej definicji wartości – odwołuje się do wartości, próbując tego uniknąć.

Ujęcie neutralności jako wolności od wartościowań różni się ponadto od optowania za przenoszeniem wartości z zewnątrz tym, że to pierwsze jest potencjalnie deflacyjne, a to drugie – inflacyjne. W sytuacji, gdy wstrzymanie refleksji w postaci komunikacji wartości jest zakazane, możliwe staje się mianowicie wyartykułowanie ściśle socjologicznych kryteriów reprodukcji komunikacji. Wartości pojawiają się tu (jeśliby zrealizować postulaty Webera) jedynie w operacjach systemu, nie zaś w obserwacjach tych operacji, są dokonywane poniekąd „na ślepo”. Idea nakierowania socjologii na wartości i normy pochodzące z zewnątrz w sposób oczywisty uniemożliwia natomiast socjologii wytwarzanie własnych struktur. Takie normy i wartości nie tylko nakazują wstrzymanie refleksji, ale także – pochodząc spoza systemu – oznaczają zaimportowanie do komunikacji socjologicznej dystynkcji, które z zasady nie dają się w sposób skuteczny wykorzystać jako pojęcia teoretyczne.

Warto wreszcie zauważyć, że choć interpretacja konfesyjnych czy politycznych koncepcji socjologii jako wypowiedzi opisowych wydaje się empirycznie nietrafna, to teoria Luhmanna dostarcza narzędzi wyjaśniających ich użycie semantyczne, to znaczy ich wysuwanie jako idee ściśle normatywne czy postulatywne. Wizja socjologii osiągnana za sprawą takiego myślenia wyraża mianowicie postulat zniesienia paradoksu samoopisu w drodze odniesienia do innego i wprowadzenia asymetrii do nienarzucającego dziś hierarchii w wymiarze społecznym pojęcia prawdy naukowej (Luhmann 1997: 222). Co za tym idzie, postuluje ukrycie paradoksalności komunikacji w systemie nauki przez przypisanie niektórym pozycjom

w społeczeństwie szczególnej wartości poznawczej, szczególnych możliwości w dostępie do wiedzy, a co za tym idzie, wytworzenia grup uprzywilejowanych i wykluczonych.

Posługując się tą samą figurą, można również odnieść się do niektórych innych ujęć zaangażowania–neutralności, zauważając, że różnią się one od siebie nawzajem, i od ujęć odwołujących się do wartości, techniką deparadoksalizacji. Asymetryzacja odbywa się w nich w odmiennych – spośród trzech definiowanych przez Luhmanna (1984: 112) – „wymiarach sensu”: przedmiotowym (odnoszącym się do obiektów w rzeczywistości), czasowym i społecznym (odnoszącym się do relacji pomiędzy jednostkami). Z tego punktu widzenia ujęcia opatrzone wyżej numerami (1), (3) i (4) jawią się jako funkcjonalnie podobne.

Asymetryzacji paradoksu samoodniesienia w tej pierwszej perspektywie dokonuje koncepcja interwencji socjologicznej. Za sprawą nacisku na działanie jako sprawczy czynnik poznania eliminuje ona z pola widzenia fakt, że rozróżnienie działania i komunikacji jest samo rodzajem komunikacji (Luhmann 1984: 226 i n.), a więc stanowi rozróżnienie w ramach systemu komunikacyjnego, jakim jest socjologia. Koncepcja interwencji socjologicznej przeprowadza dystynkcję pomiędzy działaniem a czystą refleksją (w kategoriach teorii systemów: komunikacją), lokując zaangażowanie po stronie działania i wiążąc neutralność z refleksją. Tą drogą odpowiedź na pytanie o neutralność pytania o zaangażowanie socjologii, względnie zaangażowany charakter pytania o jej neutralność, traci swój paradoksalny charakter, ponieważ pozornie rozrywa jedność dystynkcji neutralności i zaangażowania. W drodze refleksji nie można, mianowicie, podjąć działania, a w drodze działania – dokonywać neutralnej refleksji. Taki ruch pozwala systemowi socjologii na dokonywanie samoobserwacji (Luhmann 1984: 226).

Pozytywizm również dokonuje asymetryzacji w przedmiotowym wymiarze sensu. W klasycznej wersji wyraża się to w nakazie, aby traktować fakty społeczne jak rzeczy. W ten sposób przedmiot zainteresowania socjologii jest lokowany poza komunikacyjnym systemem socjologii, nie jest efektem dyskursywnego wytworzenia, a uzyskuje walor obiektywności. Sama socjologia osiąga zaś status obiektywnego obserwatora, znajdującego się poza zjawiskami, które sama opisuje. Jest więc z definicji niesamozwrotna, a zatem nieparadoksalna i neutralna. Zajmuje też uprzywilejowane stanowisko poznawcze względem każdego innego obserwatora w społeczeństwie.

Konsekwencją asymetryzacji zagadnienia neutralności–zaangażowania w przedmiotowym wymiarze sensu są jednak problemy z konceptualizacją

podstawowych dla socjologii pojęć. W wypadku pozytywizmu jest to przypadłość bardziej znana. Ujęcie takie prowadzi mianowicie albo do problematycznego redukcjonizmu i indywidualizmu metodologicznego, albo jeszcze bardziej wątpliwego holizmu, a w każdym przypadku wikła teorię socjologiczną w aporematyczny spór o powszechniki. W teorii działania, jak zauważa Luhmann (1984: 227), wytworzenie przez system społeczny opisu samego siebie jako systemu działania stanowi znaczące uproszczenie jego rzeczywistej złożoności, ponieważ oznacza ograniczenie kontyngentnie powiązanych ze sobą komunikacji do działań, które są konceptualnie powiązane ze sobą tak, jak gdyby były na siebie nakierowane. Teoria interwencji socjologicznej zapoznaje w związku z tym fakt możliwej społecznej irrelevancji działań podejmowanych przez socjologów, przydając im z definicji moc sprawczą, której w rzeczywistości mogą nie posiadać.

Co interesujące, z omawianej perspektywy, a zarazem ze ściśle funkcjonalnego punktu widzenia, koncepcja wolności od wartościowań jawi się jako funkcjonalny ekwiwalent idei socjologii praktycznej. Wynika to z faktu, że w obydwu ujęciach postuluje się wyeliminowanie obserwacji drugiego rzędu na rzecz dokonywania operacji w sposób ślepy. Różnica pomiędzy obydwo ma sprowadza się do tego, że w ujęciu Webera zakaz taki formułowany jest wprost. W koncepcji interwencji socjologicznej dokonuje się to za pomocą postulatu prymatu działania nad myśleniem.

Rozwiązanie Eliasza daje się natomiast opisać w kategoriach Luhmanna jako temporalizacja dystynkcji neutralności–zaangażowania. Podstawowe znaczenie dla możliwości neutralnego poznania rzeczywistości ma tu mianowicie porządek czasowy. Oscylacja pomiędzy biegunami neutralności i zaangażowania, określająca zarazem warunki możliwości wystąpienia strony tego rozróżnienia przeciwnej do aktualnie istniejącej, przebiega w czasie. Neutralność i zaangażowanie, niemożliwe jednocześnie, są dopuszczalne i ze sobą nie konfliktują, jeśli następują po sobie. Temporalizacja zagadnienia neutralności ma tu funkcję deparadoksalizacyjną dlatego, że wskazanie, iż dwie strony rozróżnienia następują po sobie, sprawia, że z pola widzenia traci się ich współwystępowanie, wynikające z faktu, że stanowią powtórzenie podstawowej dystynkcji fundującej system nauki.

„Temporalizacja złożoności”, taka jak osiągnięta przez Eliasza, była przedmiotem uwag Luhmanna jeszcze w latach 70. (Luhmann 1976a). Zwracał on uwagę, że społeczeństwa poszerzają horyzont czasowy swojej komunikacji, w szczególności konsumując przyszłe zdarzenia niejako *ex ante*, to znaczy, w coraz większym zakresie komunikując na ich temat, zanim one nastąpią. Podobnej obserwacji można by dokonać w odniesieniu do wizji Eliasza. Jest ona, z jednej strony, naznaczona swoistym

sentymentalizmem, z drugiej jednak, nosi wiele z cech „legitymizacji awangardowej” w rozumieniu Podgóreckiego (1998: 77). Sugeruje bowiem, że jeśli dzisiejsze zaangażowanie lub jego brak nie znajduje uzasadnienia z jakiegoś punktu widzenia – ma na przykład skutki inflacyjne – to z pewnością w przyszłości relacja pomiędzy nim a neutralnością unormuje się, bo temu właśnie służy dzisiejsza anomalia. W ten sposób stan przyszły dialektycznie uzasadnia stan obecny, z którego się wywodzi.

Wreszcie, konstruktywizm posługuje się zbliżoną figurą, ale idzie w postulowanej wizji socjologii jeszcze dalej, osiągając swoje przeświadczenie o arbitralności komunikacji przez jej radykalną socjalizację. Poszukuje zatem źródeł jej kontyngencji w nieprzewidywalności relacji pomiędzy ludźmi, traktując konsekwencje tych relacji w postaci wiedzy jako jedyny punkt odniesienia. W ten sposób dokonuje wolty polegającej na uzasadnieniu dowolnej komunikacji przez odniesienie do niej samej. W efekcie opozycja neutralności–zaangażowania jest znoszona, bo jakakolwiek komunikacja pojawiająca się w społeczeństwie jest uznawana za legitymizowaną na mocy faktu, że się w nim skutecznie pojawiła.

Figura taka jest znana teorii systemów. W swojej socjologii prawa Luhmann (1991) opisuje ją, rozważając zagadnienie obowiązywania prawa, i czyni to, posługując się pojęciem szyftera, wprowadzonym przez Romana Jakobsona. Szyfter stanowi, zgodnie z tym ujęciem, taki znak, który jest pozbawiony trwałego znaczenia, a przyjmuje dowolne znaczenie, które zostaje mu przydane wraz z użyciem. Podobnie jak w wypadku systemu prawnego użycie szyftera ma znaczenie deparadoksalizujące, ponieważ ukrywa fakt, że dystynkcja neutralności i zaangażowania jest wytworem komunikacji w ramach systemu nauki. Stanowisko takie jest przy tym naznaczone swojego rodzaju socjologicznym minimalizmem, bo ignoruje warunki różnicujące szanse reprodukcji komunikacji, jednocześnie jednak zastępując je gotowością do wytwarzania społecznych antagonizmów, których skuteczne wygrywanie legitymizuje opisaną konstrukcję myślową. W konsekwencji powinno być też rzeczą oczywistą, że wykorzystanie takiej figury ma charakter skrajnie inflacyjny.

Nawiązując do omówionego wyżej eseju Luhmanna o „rozjaśnieniu Oświecenia”, można zauważyć, że przedstawione ujęcia zaangażowania i neutralności łączy to, że nie rozważają one zagadnienia samozwrotności wprost. Nie dostrzegają w związku z tym konsekwencji tego, jakie ma dla samej socjologii taktyczne lub wręcz latentne rozwiązanie problemu samozwrotności przez zajęcie jednej z pozycji w dylemacie neutralności i zaangażowania. W efekcie, nierozstrzygnięte – bo nigdy niezadane – pozostaje w nich pytanie o optymalny sposób rozwiązania tego problemu z punktu widzenia potrzeb socjologii.

Ujęcie zagadnienia neutralności i zaangażowania, które daje się wyprowadzić z prac Luhmanna, jawi się jako otrzeźwiająca. Sugeruje mianowicie, że socjologiczna maniera ciągłego pytania o status pytań socjologicznych jest w istocie jedynie manierą. Nie prowadzi do rzeczywistej refleksji nad tym zagadnieniem, a jest tak z powodu braku stosownych narzędzi teoretycznych. Rozważanie pytania o zakres zaangażowania czy poziom neutralności socjologii jest tu w dużej mierze działaniem zastępczym i często prowadzi do rozwiązań inflacyjnych.

Luhmann wskazuje też kierunek poszukiwania rozwiązania. Z jednej strony, teoria systemów radykalizuje problem neutralności–zaangażowania, wiążąc go z zasadniczymi mechanizmami reprodukcji nowoczesnego społeczeństwa. Kwestia ta daje się opisywać jako strukturalny korelat różnicowania funkcjonalnego i związanej z nim samozwrotności systemu nauki i socjologii w jego ramach, a więc ostatecznie zjawisko, którego nie da się (łatwo) uniknąć. Z drugiej jednak strony – ale z tych samych powodów – w świetle teorii Luhmanna waga całego problemu jest umniejszana. W ostatecznym rozliczeniu komunikacja odwołująca się do którejś ze stron tego rozróżnienia okazuje się jedynie wariacją na temat znanych skądinąd, ogólniejszych mechanizmów reprodukcji systemów społecznych. Jest więc jedynie jedną z wielu inkarnacji problemu samozwrotności, nie zaś fundamentalnym pytaniem domagającym się ostatecznej odpowiedzi, zanim przystąpi się do działalności socjologicznej.

W porównaniu do innych wspomnianych tu ujęć neutralności–zaangażowania wiedzy socjologicznej koncepcja dająca się wywieść z teorii systemów charakteryzuje się dwiema głównymi obocznościami. Po pierwsze, jest to wspomniany silny związek między tą kwestią a zagadnieniami zamkniętości i mechanizmów reprodukcji systemu nauki. Neutralność jest aspektem tej konstytutywnej cechy systemu nauki, która stanowi warunek jego istnienia: sytuacja, w której komunikacja w systemie pochodzi z zewnątrz, oznacza w istocie jego zniesienie. Tak długo więc, jak komunikacja taka pozostanie „neutralna”, wytwarzana przez sam ten system, tak długo możliwe będzie jego istnienie.

Po drugie, teoria Luhmanna dobrze wyjaśnia uporczywą obecność problemu zaangażowania–neutralności w refleksji socjologicznej. W ujęciu Luhmanna zagadnienie to daje się postrzegać jako konsekwencja fundującego systemu społeczne paradoksu samoodniesienia, związana z konstytutywnym dla socjologii przymusem samorefleksji. Wspomniane rozwiązania omawianego problemu daje się opisywać jako różne sposoby rozstrzygnięcia tego problemu, deparadoksalizacji komunikacji w systemie.



Konsekwencją przyjęcia ogólniejszej perspektywy teorii systemów są także względnie oryginalne rozstrzygnięcia drugoplanowe. Po pierwsze, teoria Luhmanna prowadzi do daleko idącej amoralizacji zagadnienia zaangażowania (por. Luhmann 1978: 28 i n.). Wynika to zarówno ze wspomnianego przeświadczenia o istnieniu zjawiska polikonteksturalizacji, wykluczającego istnienie powszechników aksjologicznych, jak i z przekonania, że we współczesnym społeczeństwie nie istnieje odrębny system moralności. Z tego względu sfera aksjologii akcentowana w niektórych ujęciach neutralności wiedzy socjologicznej jest u Luhmanna postrzegana przede wszystkim jako wytwór samego systemu nauki.

Po drugie, teoria systemów kładzie nacisk na emergentny charakter systemu nauki (jak i wszelkich innych systemów społecznych), w konsekwencji postrzegając jednostki jako otoczenie systemów społecznych, a nie ich części składowe. Sprawia to, że metasocjologiczne ujęcia neutralności i zaangażowania jako dylematów jednostek – badaczy rozstrzygających ów problem w kategoriach jednostkowej etyki – jawią się z tego punktu widzenia jako źle zaprojektowane. Nie jest zwłaszcza tak, że jednostkowe wybory w kwestii społecznego zaangażowania, podejmowane przez badaczy, były istotne społecznie same przez się. Ich społeczna relewancja może być wynikiem odpowiedniej obserwacji otoczenia, dokonywanej przez system nauki lub inne systemy. To jednak jest funkcją struktur komunikacji istniejących w tych systemach, nie zaś efektem oderwanych działań czy percepcji jednostkowych.

Najistotniejszym problemem związanym ze społeczną neutralnością i zaangażowaniem nauki, pojawiającym się w polu widzenia w efekcie przyjęcia optyki teorii systemów, jest jednak ewidentnie problem autoregulacji komunikacji socjologicznej. Podążając za Luhmannem, można mianowicie twierdzić, że postulowanie rozwiązań w kwestii zaangażowania (bądź nie) socjologii, ma (potencjalny i realny) skutek w postaci określania warunków jej reprodukcji, sterowania jej złożonością. Skutek taki ma również brak konsensusu w sprawie takiego rozwiązania.

Prowadzi to do wspomnianego już pytania o to, które z rozwiązań, jeśli którekolwiek, jest z jakiegoś punktu widzenia najbardziej korzystne dla samej socjologii i społeczeństwa jako takiego. Choć Luhmann zasadniczo odżegnuje się od wypowiedzania tez normatywnych, zajmuje stanowisko w tej sprawie, za kryterium przyjmując możliwość zbudowania wystarczającej złożoności przez podsystem socjologii, tak aby możliwe było opisywanie i wyjaśnianie przez nią społeczeństwa, bez zagrożenia jednak inflacyjnością lub deflacyjnością. Z przyczyn, które ostatecznie mają charakter niezależny od podsystemu nauki, rozwiązanie tego problemu nie

jest możliwe z zewnątrz. W szczególności opisywane wyżej koncepcje – a zatem sposoby deparadoksalizacji komunikacji w systemie nauki – w większości narażają socjologię na niemożność kontrolowania własnej złożoności i konieczność akceptowania niekonkluzywności własnej komunikacji. W efekcie ich przyjęcia będzie ona miała charakter reakcyjny w tym znaczeniu, że dysponując ograniczonymi *eigenvalues*, będzie skazana na bierne odpowiadanie na operacje zachodzące w jej otoczeniu.

Zdaniem Luhmanna (1990: 698), jedynym przekonującym rozwiązaniem jest tu przyjęcie szczególnej perspektywy epistemologicznej, jaką jest radykalny konstruktywizm w wariacie proponowanym przez teorię systemów. Luhmann podkreśla znaczenie konstruktywizmu dlatego, że jego zdaniem tylko takie stanowisko epistemologiczne bierze pod uwagę usytuowanie socjologii w funkcjonalnie zorganizowanym społeczeństwie, i w konsekwencji jest w stanie wprost podejmować zagadnienie jej relacji do otoczenia. Z tego punktu widzenia przyjęcie perspektywy konstruktywistycznej jawi się jako warunek refleksji nad rolą socjologii w społeczeństwie, co bezpośrednio nawiązuje do koncepcji socjologicznego oświecenia.

Oczywiście, rozwiązanie takie (nawet jeśli zaakceptować tezy przytaczane na jego uzasadnienie) nie jest pozbawione wad. Nie jest w szczególności rzeczą oczywistą, czy spełnione są społeczne warunki przyjęcia konstruktywizmu za teorię refleksji systemu nauki, a zwłaszcza czy istnieje gotowość do tego, by zaakceptować rolę socjologii jako podsystemu monopolizującego problematykę epistemologiczną i wypierającą z tej pozycji filozofów. Przyjęcie konstruktywizmu jako teorii poznania oznacza też zerwanie z silną tradycją myślenia o poznaniu jako o zgodności między obrazem rzeczywistości a rzeczywistością. W ujęciu Luhmanna podstawowym pytaniem epistemologicznym przestaje być to, czy między rzeczywistością a treściami poznania zachodzi kongruencja (odpowiedź na to pytanie w ogóle nie jest, zdaniem Luhmanna, możliwa), ale to, jak określić warunki wytwarzania wiedzy, która może zostać wytworzona i zaakceptowana w systemie nauki (Baraldi, Corsi & Esposito 1997: 214)<sup>11</sup>.

Naturalnym sposobem przeciwstawiania się swoistej normalizacji i instrumentalizacji zagadnienia neutralności–zaangażowania, wynikającej

---

<sup>11</sup> Z drugiej jednak strony, Luhmann zauważa tendencję rozwojową w teorii poznania, przejawiającą się w postępującym rozchodzeniu się pojęć prawdy i odniesienia (referencji). Jego zdaniem, epistemologia ewoluowała w kierunku zdystansowania się poznającego podmiotu od własnych treści poznania, czego ukoronowaniem ma być właśnie konstruktywizm: „One can describe this as an achievement of theory that, from Plato to Descartes, Locke, Hume and Kant, has described cognition in an increasingly radical way as a self-produced distance” (Luhmann 2002: 67)

z przytoczonych tez Luhmanna, jest, rzecz jasna, zarzut klerkizmu. Takim argumentem już w latach 60. posłużył się przeciwko Luhmannowi Jürgen Habermas. We wspólnie wydanej pracy *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung* (Habermas & Luhmann 1971) autorzy ci prowadzą polemikę na temat „osiągnięć badań systemowych”, a zwłaszcza tego, czy można postrzegać je jako przejaw technokratyzacji życia społecznego. Zdaniem Habermasa, powtarzającego w dużej mierze ogólniejsze obserwacje dawniejszej teorii krytycznej, tak w istocie jest, ponieważ teoria systemów nie uwzględnia w sposób dostateczny symbolicznej komunikacji pomiędzy jednostkami, a koncentruje się na makrospołecznych bytach, jakimi są systemy społeczne. Z tego punktu widzenia idea „rozjaśnienia Oświecenia” jawi się jako właśnie swojego rodzaju ćwiczenie z zakresu społecznej optymalizacji, pozostawiające zagadnienie społecznej roli nauki do rozstrzygnięcia samej tej nauce. Niesie ono ze sobą zagrożenie, rozpoznawane w teorii krytycznej i polegające na „utracie sensu” przez społeczeństwo, przyjęciu przez nie mechaniczycznej, bezdusznej logiki funkcjonowania<sup>12</sup>.

Takim twierdzeniom można przeciwstawić obserwację, że teoria Luhmanna jest ostatecznie nakierowana na opisywanie warunków możliwości istnienia społeczeństwa bez względu na to, czy warunki te uznaje się za godne pochwały, czy potępienia. Przyjmowanie poglądu, że jakieś stanowisko etyczne (już to dotyczące pozbawionej przemocy komunikacji, już to potępienia ludobójstwa) poprzedza lub warunkuje możliwości opisanie społeczeństwa, oznacza ostatecznie przyjęcie perspektywy antysocjologicznej. Jest to zarazem ograniczenie własnych możliwości poznawczych, wynikające z usunięcia ze zbioru opisywalnych i wyjaśnialnych zjawisk tych, które choć negatywnie oceniane, również stanowią przejaw życia społecznego.

Bez względu na to, czy zaakceptuje się tę linię obrony, czy też nie, i bez względu na to, czy uznaje się twierdzenia Luhmanna na temat konstruktywizmu za przekonujące, trzeba odnotować istotną naukę, jaka płynie z jego teorii. Luhmann wskazuje mianowicie, że dowolnie rozumiane zaangażowanie socjologii wiąże się z zagrożeniem dla jej tożsamości w funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie. Jakkolwiek odnoszenie się do pojęć i terminów pochodzących spoza tego systemu jest możliwe i zapewne wskazane, to kryteria tego odnoszenia, sposób obserwacji otoczenia

---

<sup>12</sup> W późniejszej literaturze podobny zarzut był formułowany wielokrotnie. Na przykład M. Mahlmann (2000) krytykuje Luhmanna, twierdząc, że podstawowy punkt odniesienia nauk społecznych powinien być etyczny. Jak twierdzi, teoria Luhmanna ignoruje katastrofy znane historii ludzkości, takie jak Holocaust. Nie dostrzega w związku z tym etycznego wymiaru wszelkiej działalności zbiorowej, w tym działalności poznawczej.

muszą być w pełni kontrolowalne przez podsystem socjologii. Pierwszą dyrektywą pozwalającą na osiągnięcie tego stanu jest, zdaniem Luhmanna, zbudowanie przez socjologię *własnej*, możliwie kompletnej teorii, pozwalającej odnosić się do zjawisk w otoczeniu tego systemu. Musi być ona zbudowana na rozpoznaniu pytań o podstawowe cechy zjawisk społecznych, fundujące refleksję socjologiczną, stanowiących dla niej *Leitdifferenz*.

Trudno zaprzeczyć, że takim obiektem zainteresowania jest dla socjologii „społeczeństwo” (por. jednak Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 53 i n.). W kategoriach praktycznych pytanie, które powinno uzyskać odpowiedź, zanim spróbuje się ustalić właściwy zakres społecznego zaangażowania socjologii, brzmi zatem: na czym polega społeczeństwo, jakie są jego charakterystyczne cechy, jak jest ono zróżnicowane i jak się zmienia, gdy pytanie to rozstrzyga się w kategoriach samorefleksji społeczeństwa, wymuszonego zasadą zróżnicowania funkcjonalnego. Według Luhmanna teoria socjologiczna nie wypracowała zadowalającego rozstrzygnięcia tego problemu, a jego własne prace mają być próbą uzyskania takiego rozwiązania.

Przyjawszy do wiadomości ten sposób postawienia sprawy, można wreszcie powrócić do tezy, którą przedstawił Mackiewicz, a która posłużyła jako metonimiczna ilustracja dla niniejszych wywodów: jedynie prawda jest ciekawa. Jak zostało pokazane, przeświadczenie wyrażone w tym sloganie tylko z pozoru odnosi się do prawdy w sensie klasycznym, a w rzeczywistości zakłada dalsze referencje, w tym w szczególności ma konotacje aksjologiczne. Mówiąc językiem Luhmanna, kieruje ono uwagę poza system nauki, wyraża potrzebę dokonania (bliżej niesprecyzowanego) *Fremdreferenz* w celu deparadoksalizacji zachodzącej w nim komunikacji. Podobną figurą posługują się niektórzy socjologowie; inni starają się uniknąć potrzeby jej użycia, wykorzystując technikę asymetryzacji komunikacji.

Ujęcie Luhmanna prowadzi tymczasem do wniosku, że prawda na temat społeczeństwa może być wyłącznie produktem autoreferencyjnego przetwarzania dystynkcji w ramach systemu nauki. Kryteria prawdziwości mogą być ustalane jedynie przez sam system nauki i powinny takie być, jeśli nie chce się niepostrzeżenie utracić możliwości sensownego rozstrzygnięcia o prawdziwości jej obserwacji. Rozwiązaniem zagadnienia zewnętrznych referencji kwalifikujących zarówno neutralne poznanie, jak i zaangażowanie społeczne jest systemowa tautologia, nawet jeśli w nieuchronny sposób prowadzi to do paradoksów. Próby zastąpienia jej przez odniesienia do innego są skazane na niepowodzenie, a jeśli będą społecznie trwale, stanie się to ze szkodą dla istnienia socjologii.

W takim ujęciu prawdziwe twierdzenie na jakiś temat jest czymś, co w ostatecznym rozrachunku było znane już wcześniej. Prawdziwe

obserwacje pozbawione są wartości dodanej, pożądanej przez Mackiewiczza. Prawda jest zatem nudna, ponieważ kryteria uznawania czegoś za prawdę są określane przez sam system, który tego dokonuje, a warunki uznawania jakichś obserwacji za prawdziwe poprzedzają możliwość stwierdzenia prawdziwości konkretnej obserwacji. Społeczna relewancja prawdziwości polega w związku z tym nie na stwierdzaniu tego, co nowe, przydatne lub zajmujące, ale na określaniu, co jest znane.

Właśnie zwrócenie uwagi na ten fakt jest jednym z istotniejszych osiągnięć „badań systemowych”.

#### Bibliografia:

/// Baraldi C., Corsi G., Esposito E. 1997. *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Bruun H. 2008. *Objectivity, value spheres, and “Inherent laws” on some suggestive isomorphisms between Weber, Bourdieu, and Luhmann*. „Philosophy of the Social Sciences” 2008, nr 1(38), s. 97–120.

/// Elias N. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Esposito E. 1999. *Das problem der Reflexivitaet in den Medien und in der Theorie*, [w:] *Widerstaende der Systemtheorie*, red. A. Koschorke, C. Vismann, Akademie Verlag, Berlin, s. 113–120.

/// Esposito E. 2004. *The arts of contingency*, „Critical Inquiry” 2004, nr 1(31), s. 7–25.

/// Gałęzowska I. 1928. *Na rozdrożu socjologizmu*, Księgarnia L. Fiszera, Łódź–Katowice.

/// Habermas J., Luhmann N. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Knodt E. 1994. *Toward a non-foundationalist epistemology: the Habermas/Luhmann controversy revisited*, „New German Critique” 1994, nr 51, s. 77–101.

/// Kozakiewicz H. 1983. *Inna socjologia. Studium zapożnanej metody*, PWN, Warszawa.

/// Leydesdorff L. 2006. *The knowledge-based economy: modeled, measured, simulated*, Universal Publishers, Boca Raton.

/// Luhmann N. 1967. *Soziologische Aufklärung*, „Soziale Welt” 1967, nr 18, s. 97–123.

/// Luhmann N. 1976. *Generalized media and the problem of contingency*, [w:] *Explorations in general theory in social science: Essays in honor of Talcott Parsons*, red. J.J. Loubser, R.C. Baum, Effrat V., Lidz M., Free Press, New York, s. 507–532.

/// Luhmann N. 1976a, *The future cannot begin. temporal structures in modern society*, „Social Research” 1976, nr 43, s. 130–152.

/// Luhmann N. 1978. *Soziologie der Moral*, [w:] *Theorietechnik und Moral*, red. N. Luhmann & S.H. Pfürtnner, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 8–116.

/// Luhmann N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt.

/// Luhmann N. 1984a. *The self-description of society: crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 1984, nr 1–2(25), s. 59–72.

/// Luhmann N. 1989. *Ecological communication*, Polity Press, Cambridge.

/// Luhmann N. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.

/// Luhmann N. 1991. *Die Geltung des Rechts*, „Rechtstheorie” 1991, nr 22, s. 273–286.

/// Luhmann N. 1993. „Was ist der Fall?” und „Was steckt dahinter?”. *Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie*, „Zeitschrift für Soziologie” 1993, nr 4, s. 245–260.

/// Luhmann N. 1993a. *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 1997a. *Jenseits von Barberei*, [w:] *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhundert*, red. Maxi Müller und Hans-Georg Soffner, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 219–230.

/// Luhmann N. 2001. *Erkenntnis als Konstruktion*, [w:] tegoż, *Aufsätze und Reden*, Reclam, Stuttgart, s. 218–242.

/// Luhmann N. 2001a. *Die Paradoxie der Form*, [w:] tegoż, *Aufsätze und Reden*, Reclam, Stuttgart, s. 243–261.

/// Luhmann N. 2002. *The modernity of science*, [w:] *Theories of distinction. Redescribing the descriptions of modernity*, red. William Rasch, Stanford University Press, Stanford, s. 61–78. (w jęz. niemieckim jako rozdział w Luhmann 1990).

/// Luhmann N. 1990a. *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, [w:] *Selforganization: portrait of a scientific revolution*, red. W. Krohn, Dordrecht, Kluwer, s. 64–85.

/// Mackiewicz J. 1973. *Literatura contra faktologia*, „Kultura” 1973, nr 7–8, s. 182–183.

/// Mahlmann M. 2000. *Katastrophen der Rechtsgeschichte und die autopoietische Evolution des Rechts*, „Zeitschrift für Rechtssoziologie” 2000, nr (1)21, s. 247–277.

/// Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004. *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa.

/// Podgórecki. A. 1998. *Socjologiczna teoria prawa*, Interart, Warszawa.

/// Soin M. 2011. *Fakty, wartości i „panika moralna”*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 2(201), s. 147–163.

/// Sztompka P. 2007. *The Return to Values in Recent Sociological Theory*, „Polish Sociological Review” 2007, nr 3(159), s. 247–261.

/// Teubner G. 2002. *Sprawiedliwość alienująca. O dodatkowej wartości dwunastego wielbłąda*, „Ius et Lex” 2002, nr 1(1), s. 109–147.

/// Touraine A. 2010. *O socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Weber M. 2004. „Obiektywność” *poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, [w:] *Max Weber. Racjonalność, władza odczarowanie*, red. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 133–194.

/// Weber M. 2004a. „Wolność od wartościowania” – jej sens w  *naukach socjologicznych i ekonomicznych*, [w:] *Max Weber. Racjonalność, władza odczarowanie*, red. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 195–242.

/// Winczorek J. 2004. *Socjologia prawa a integracja europejska. O korzyściach z pewnej teorii*, [w:] *Teoretycznoprawne wyzwania integracji europejskiej*, red. L. Leszczyński, Wyd. UMCS, Lublin, s. 37–64.

/// Winczorek J. 2009. *Zniknięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*, Liber, Warszawa.

/// Zybortowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.

### **/// Abstrakt**

Artykuł wychodzi od krytycznego namysłu nad znanym sloganem J. Mackiewicza „tylko prawda jest ciekawa”, traktując go jako odzwierciedlenie jednego z możliwych podejść do problemu zaangażowania poznania i neutralności wiedzy. Następnie wykorzystuje narzędzia pojęciowe teorii systemów Niklasa Luhmanna do analizy stanowisk wyrażanych w tej sprawie w socjologii. W konkluzji wysuwa twierdzenie, że utrzymanie tożsamości socjologii jako nauki jest zależne od jej powodzenia w przyjmowaniu deflacyjnej, a nie inflacyjnej koncepcji wiedzy i budowania teorii o wystarczającym poziomie złożoności. To zaś pozwala na postawienie wniosku, że prawda jest raczej nudna, a społeczna rola socjologii sprowadza się do wskazywania, jaka wiedza o społeczeństwie jest wiedzą pewną, a jaka nie.

Słowa kluczowe:

zaangażowanie, neutralność, Niklas Luhmann, teoria systemów

### **/// Abstract**

The paper begins by critically assessing J. Mackiewicz's popular statement that „only the truth is interesting”, treating it as a reflection of one of the many approaches to the problem of involvement of social processes in cognition and detachment of knowledge. Next it uses conceptual tools of Niklas Luhmann's systems theory to analyse the positions on this issue, held in sociology. In the concluding part it argues that one condition of maintaining its identity as a science by sociology is to make it successful in producing a deflationary, not inflationary conception of knowledge and building a sufficiently complex theory. This in turn allows to conclude that the truth is rather boring and the social role of sociology is to indicate which knowledge about society is certain knowledge, and which is not.

Keywords:

involvement, detachment, Niklas Luhmann, systems theory