

SOCJOLOGICZNE OPĘTANIE

Marek M. Kurowski

Jakieś dwadzieścia pięć lat temu brałem udział w projekcie badań nad religijnością społeczeństwa polskiego. Wtedy po raz pierwszy spotkałem się z poglądem, usłyszanym z ust pewnego księdza jezuitę, że socjologia jest dziełem szatana¹. Ten epizod przypomni mi się ostatnio, gdy Michał Łuczewski (Łuczewski 2011) postawił trochę dalej idącą tezę, że nauki społeczne zrodziły się nie tyle z podszeptu szatana, co z zapomnienia o nim. Tak więc zagrożenie dla socjologii, ale i dla samej religii, która także wypiera myślenie o nim, bierze się nie tyle z podszeptów szatana, co z braku świadomości jego istnienia. Jeśli bowiem zapomnimy o szatanie, to nawet nie przyjdzie nam do głowy, by walczyć z jego podszeptami. Ratunek dla socjologii, a być może dla społeczeństwa, płynąłby zatem z rozpoznania szatana i wskazania dla niego miejsca i w świecie, i w samej socjologii. W niniejszym szkicu spróbuję przedstawić, na ile teoria społeczeństwa, zbudowana przez niemieckiego socjologa Niklasa Luhmanna (1927–1998), może pomóc nam na nowo skonfrontować się z szatanem.

Poszukiwania zapoznanych, demonicznych źródeł socjologii, jakich podejmuje się M. Łuczewski, wprowadzają nas bezpośrednio do wielokrotnie podejmowanego problemu genezy nauk społecznych. Wypada zauważyć, że tego typu rozważania są powiązane *implicite* lub *explicite* z narracją dotyczącą powstania nowoczesnego społeczeństwa. Dosyć często polega ona na dowodzeniu, że poszczególne sfery życia społecznego, takie jak polityka, ekonomia czy nauka, emancypują się z tradycyjnych, tj. religijnie motywowanych uzasadnień ludzkich działań i ładu świata. Właśnie przekształcenia w poszczególnych sferach często uznaje się jako nadające kierunek procesowi dziejowemu. Najbardziej prominentnym przykładem takiego myślenia jest marksowska teoria materializmu dialektycznego, która twierdzi, że źródło historii bije z przekształceń w sferze ekonomicznej.

¹ Wyniki badań tego projektu zostały zebrane w tomie Grabowska – Szawiel (2005). Wtedy próbowałem wykazać, że socjologia polska w swych koncepcjach i metodach wypiera dające zadość zjawisku badanie religijności.

W wersji marksowskiej proces postępującego zróżnicowania społeczeństwa jako wylaniania się kolejnych antagonizmów klasowych jest jednocześnie procesem sekularyzacji. Religia ma odchodzić do lamusa historii. W tym kontekście oświeceniowa idea nauk społecznych przeciwstawiona zostaje religijnemu obskurantyzmowi i postuluje być nie tylko opisem, ale także narzędziem sekularyzacji. Zarówno Bogu, jak i szatanowi już dziękujemy.

Tej optymistyczno-oświeceniowej narracji przeciwstawia się nurt bardziej sceptycznej, konserwatywnej refleksji. Po pierwsze, kwestionuje on monokausalne wyjaśnienia procesu modernizacji. Po drugie, wskazuje jak bardzo konstytucyjne dla wytworzenia nowożytności są motywacje wynikające z przekonań religijnych. Po trzecie, przypisuje socjologii czy naukom społecznym raczej rolę zrezygnowanego obserwatora, niżli aktywnego współbudowniczego nowego, lepszego świata. Tutaj refleksja nad społeczeństwem nie jest narzędziem pochodzenia ludzkości na drodze racjonalnego układania świata w duchu pomyślności wszystkich ludzi (jak to przedstawiał Condorcet i inni), ale raczej otrzeźwieniem, wynikającym z porażenia dokonującymi się dookoła przemianami i płynącej z tego intelektualnej próbie załagodzenia tego niepokoju. Najbardziej znanym przedstawicielem tego rodzaju diagnozy jest M. Weber wraz z jego analizą wpływu etyki protestanckiej na powstanie współczesnego mu kapitalizmu (Weber 1920a) oraz dokonaną przez niego charakterystyką powołania nauki (Weber 1922).

Luhmann, którego uznaje się za największego teoretyka socjologii w II połowie XX w. (Bechmann – Stehr 2002) niewątpliwie jest przedstawicielem owego sceptyczno-konserwatywnego nurtu i prezentuje uwspółcześioną wersję podstawowych intuicji M. Webera. Luhmann, rozwijając swoją teorię społeczeństwa za pomocą kategorii zaczerpniętej z cybernetycznej teorii systemów², podejmuje na nowo teorię funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa zaprezentowaną przez M. Webera jako proces racjonalizacji i wytwarzania się autonomicznych, odznaczających się własną racjonalnością i niewspółmierną aksjologią „demonicznych” sfer życia³. Luhmann nazywa współczesność społeczeństwem funkcjonalnie zróżnicowanym i wskazuje na jego policentryczność. Nowoczesne społeczeństwo nie posiada jakiegoś politycznego czy też religijnego centrum, organizującego i podporządkowującego sobie pozostałe sfery życia. Poszczególne podsystemy funkcjonalnie zróżnicowanego społeczeństwa są wobec siebie autonomiczne, a ich odrębność i reprodukcja gwarantowana jest przez specyficzną organizację ich operacji, tj. posługiwanie się binarnym

² Pełny wykład tej koncepcji zawiera *opus magnum* Luhmanna (Luhmann 1997).

³ Por. Weber (1920b). Aktualność rozważań M. Webera w świetle późniejszych teorii zróżnicowania społecznego, zwłaszcza wobec propozycji Luhmanna, przedstawił Th. Schwinn (Schwinn 2001).

kodek, ułatwiającym coraz bardziej nieprawdopodobną komunikację wewnątrz coraz bardziej złożonej całości oraz programy, będące stabilizatorami tych operacji. Luhmann poprzez owe nowe pojęcia chce wprowadzić analizę rzeczywistości na wyższy poziom, na którym nie potrzeba odwoływać się ani do motywacji poszczególnych podmiotów, ani też do nie wiadomo z jakiego powodu mających obowiązywać wartości, tak jak to się dzieje u M. Webera.

Na podstawie rozważań Luhmanna dotyczących wyróżnicowania się religii oraz opisu jej funkcji można zarówno uzyskać wgląd w podstawowe kategorie teorii systemów społecznych, jak również przyrzeć się jego wersji narracji o procesie modernizacji. Rozważania te doprowadzą nas do Luhmannowskiej charakterystyki socjologii, co pozwoli sformułować tezy dotyczące możliwości występowania szatana w socjologii dzisiaj.

Jedna z naczelnych tez Luhmanna w odniesieniu do religii głosi, że podsystem ten spełnia specyficzną funkcję dla społeczeństwa, a zrozumienie jej pozwala wnikać w pierwotną i zarazem paradoksalną zasadę funkcjonowania wszelkich systemów społecznych⁴. Spróbujmy skrótkowo opisać tę zasadę. Systemy społeczne (czyli to, co ma według Luhmanna opisywać socjologia) charakteryzują się złożonością, która nieuchronnie przerasta możliwości jej ogarnięcia przez system (Luhmann 1997: 136–137). Już podstawowe rozróżnienie na system i jego otoczenie, a więc pierwotne doświadczenie tożsamości, stwarza trudność. Kiedy koncentrujemy się na sobie, wyodrębniając się z otoczenia, wymyka się ono z obszaru naszej uwagi. Jeśli zaś skupiamy uwagę na otoczeniu, przestajemy widzieć siebie. Autoreferencja i heteroreferencja, bo tak nazywa Luhmann te operacje, to dwa sposoby odniesień systemu do samego siebie. Każde z nich niesie ze sobą jakąś redukcję złożoności systemu, gdyż ich sposób operowania zasadza się na umykaniu z pola widzenia którejsz z dwóch stron fundującego je rozróżnienia. Z tego wynika także trudność i nieoczywistość ujmowania obu stron rozróżnienia na raz. Według Luhmanna sens religii sprowadza się do skupiania uwagi i wytwarzania komunikacji wokół tego obserwacyjnego paradoksu.

W owym obszarze nieobserwowalności, w którym obserwacja i świat, jako warunek możliwości tej obserwacji nie mogą być rozróżniane [...] odnajdujemy punkt wyjścia dla problemów, które potem zostaną ujęte i będą

⁴ Taką funkcję religii podaje Luhmann już w swej pierwszej książce o religii (Luhmann 1977) i utrzymuje to stanowisko także w ostatniej, pisanej tuż przed śmiercią, niedokończoną pracą (Luhmann 2000b), do której będę przede wszystkim się odwoływał, przedstawiając dalej jego rozważania o religii. Do tego tematu Luhmann powracał wielokrotnie w swej twórczości. Jego istotne rozważania dotyczące religii znaleźć można w dwóch tekstach, prezentowanych w niniejszym tomie: w obszernym, zamieszczonym tutaj we fragmencie studium o wyróżnicowaniu się religii (Luhmann 1989) oraz w eseju poświęconym systemowo-teoretycznemu znaczeniu pojęcia Boga (Luhmann 1990b).

ulegać ewolucji w religijnej formie sensu. [...] Religia gwarantuje określoność całości sensu pomimo współprzeżywanego odsyłania w nieokreśloność (Luhmann 2000b: 31).

Jej tematem jest ta wymykająca się pełnemu oglądowi całość tego, kto dokonuje rozróżnień przy świadomości źródłowej niemożliwości sukcesu operacji jednoczesnego ujmowania siebie i swojego otoczenia, świadomości własnej niewiedzy. „Nieusuwalna niewiedza może być refleksytowana na różne sposoby, np. jako religijna akceptacja tajemnicy świata lub też niepoznawalność wyroków boskich” (Luhmann 1989: 171). Rozpoznanie płynące z religii to akceptacja niepoznawalności traktowanej jako tajemnica wiary. Ta funkcja religii jako „procesu szyfrowania, w którym nieokreśloność przekształcana jest w określoność, czy raczej w mimo wszystko określoność” (Luhmann 1977: 33) przesądza, według Luhmanna, o żywotności religijności nawet w dzisiejszym, zsekularyzowanym świecie (Luhmann 2000b: 143–146).

Ów intymny związek pomiędzy religią a zasadą funkcjonowania systemów powraca w kolejnym kroku analizy Luhmanna, dotyczącym określenia tego, co właściwie stanowi o autonomii systemowej religii. Według Luhmanna systemy społeczne mają tendencję do podnoszenia swojej złożoności, co wynika z dokonywania wewnątrz siebie kolejnych zróżnicowań. Muszą przy tym przewyżczać, potęgując się wraz z podnoszeniem się złożoności systemu, nieprawdopodobieństwo komunikacji. Ewolucyjnie zaawansowana forma społeczeństwa funkcjonalnie zróżnicowanego charakteryzuje się tym, że jego podsystemy posiadają autonomię operacyjną (możliwość ich auto(re)produkcji gwarantuje posługiwanie się historycznie wytworzonym kodem binarnym). To on upraszcza i podnosi prawdopodobieństwo skutecznej komunikacji. Formalnie taki kod jest kopią paradoksu komunikacji, który próbuje rozwiązać.

Jakim zatem binarnym kodem operuje religia? Według Luhmanna religia ma za zadanie umożliwianie komunikacji o niemożliwości ogarnięcia własnych operacji, a jej kod zasadza się na rozróżnieniu immanencja – transcendencia (Luhmann 2000b: 77). To, co jest w zasięgu, to, co rozpoznane, jest po naszej, dostępnej działaniom i doświadczeniu, stronie. Doczesność ma jednak swoją odwrotną stronę, przeczuwaną i rozpoznawalną jako negacja doczesności, jako przekroczenie ludzkich ograniczeń i niepewności ze śmiercią na czele. Z komunikacją religijną mamy do czynienia wtedy, gdy doczesność (immanencja) rozpatrywana jest z punktu widzenia pozaświatowego (transcendencji), kiedy świat jest niemożliwym złożeniem tego, czym jest i czym zarazem nie jest. Do wykształcenia tego kodu binarnego dochodzi stopniowo wraz z instytucjonalizacją podwójnego wkroczenia owego wiodącego rozróżnienia do obu stron wytwarzanej

przez nie różnicy. Najpierw więc mamy do czynienia z wyznaczaniem granicy pomiędzy doczesnością a zaświatami, jak choćby w obrzędach pochówku oraz sakralizacji i tabuizacji miejsc podziemnych (pozaświatowych). Dalej jedność tego rozróżnienia gwarantuje możliwość oscylacji pomiędzy jego stronami, tj. wymagani są pośrednicy do owych podróży w zaświaty, którzy potrafią rozpoznać niespodziewane interwencje z zaświatów lub też je wywoływać lub też są wprost przybyszami z nie tego świata.

Zarówno znaczniki granic, jak i pośrednictwo służą do tego, aby leżąca u podstaw znanego świata transcendencia mogła się w tym znanym świecie pojawić. [...] Ujmując konstytutywne dla religii rozróżnienie w jej źródłowo-konkretnej formie jako rozróżnianie znanego i nieznanego, religia powstaje dopiero poprzez powtórzenie tego rozróżnienia wewnątrz tej formy: poprzez ponowne wprowadzenie różnicy znane–nieznane w obszar znanego i przystępnego (Luhmann 2000b: 83).

Same zjawiska ujmowania transcencji, jakie mogą się zdarzać na poziomie religijności społeczeństw segmentarnych, nie pozwalają jeszcze w pełni mówić o binarnym kodowaniu. Tego typu operacje zaczynają być obserwowalne na poziomie religii światowych, czego najlepszym przykładem jest judaizm. Tutaj obserwacja niemożności obserwacji nieobserwowalnego znajduje swoją kulminację już w samym fakcie, że Bóg nie może posiadać swojego imienia, jest nienazywalny. Nie poddaje się On już żadnym zabiegom poznania lub też wpływu. Bóg jawi się jako przyszłość, która dopiero ma nadejść, a wszelkie zdarzenia interpretowane są jako Jego plan. Dzieje świata są tekstem pisanym przez Boga. Czytając go i interpretując dokonujemy jego obserwacji (w ten sposób nierozpoznane wkracza w obszar poznawalności). Ale też Bóg rozumiany jest jako obserwator własnego stworzenia, poprzez swoje działanie daje się poznać sobie (w ten sposób to, co zostaje rozgraniczone jako rozpoznawalne, powraca na stronę tego, co pozostawało niepoznawalne):

Dopiero wraz z tym dochodzi do całkowicie rozwiniętego kodowania religii, obie strony formy rozróżnienia pojawiają się ponownie po obu stronach tegoż rozróżnienia. Nie chodzi już tylko o podział świata na obszary widzialnego – niewidzialnego, znanego – nieznanego, bliskiego – dalekiego, gdzie należało zakładać, że jedna strona rozróżnienia nie jest jego drugą stroną. Teraz obie strony kodu nadają sobie wzajemnie sens i odgraniczają przez to znaczenia religijne od innych kodowań (Luhmann 2000b: 90).

W stosunku do innych kodów binarnych współczesnego społeczeństwa specyfika kodu religijnego polega na tym, że jego wartość negatywna, owo systemiczne *au delà*, jest podstawą i źródłem kodowania. Dla przedstawienia owej osobliwości warto wspomnieć, że np. w przypadku nauki operującej kodem binarnym prawda–nieprawda pozytywna wartość

kodu – prawda, a więc poszukiwanie prawdy poprzez eliminację nieprawdy – nadaje kierunek operacjom⁵.

Przedstawiając Luhmannowskie rozważania o kodzie binarnym religii nie można pominąć jeszcze jednej, niezwykle istotnej kwestii. Dotyczy ona systemicznej refleksywności i dodatkowo objaśnia zasadę binarnego kodowania. Lecz nie tylko – to tutaj w rozważaniach Luhmanna niespodziewanie pojawia się sam szatan.

Poprzez powtórzenie rozróżnienia po którejś z jego stron pojawia się jeszcze jedno odniesienie systemu do siebie samego, możliwość swego rodzaju apercpcji jedności fundującego go rozróżnienia, jedności kodu. Luhmann nazywa taką operację refleksją⁶. Za sprawą refleksji pojawia się obserwacja tego, że przed systemem pojawiają się możliwości operacji, tak auto-, jak i heteroreferencyjnych. Operacje te Luhmann nazywa też obserwacjami pierwszego rzędu. Jednoczesne widzenie obu stron rozróżnienia jest możliwe tylko wtedy, gdy dokonuje się specyficznego powtórzenia pierwotnego rozróżnienia – jako autoreferencji lub heteroreferencji – w jego wnętrzu. W owym wytwarzającym czas powtórzeniu system może się stać obserwatorem swoich własnych operacji, staje się wtedy obserwatorem drugiego rzędu. Obserwator drugiego rzędu może dostrzegać nieoczywistość, przygodność oznaczania jednej ze stron przez obserwatora pierwszego rzędu, ale widzi też konieczność tego, że możliwość wszelkiej obserwacji pojawia się wraz z tym przypadkowym, bo zwracającym się tylko ku jednej stronie, rozróżnieniem. Dla uwypuklenia paradoksalności tej sytuacji należy przypomnieć, że obserwator drugiego rzędu tylko pozornie jest w lepszej sytuacji poznawczej od obserwatora pierwszego rzędu. On także dokonuje rozróżnienia, które nieuchronnie zwraca się ku jednej z wyróżnionych stron – pozostaje więc *de facto* obserwatorem pierwszego rzędu (Kneer 2003). Zinstytucjonalizowanie tego paradoksu Luhmann nazywa formułą przygodności systemu (*Kontingenzzformel*), która właśnie poprzez paradoks obrazuje jedność jego kodu. W przypadku religii według Luhmanna miałoby nim być pojęcie Boga (Luhmann 1989: 310–321; Luhmann 1992: 104–115; Luhmann 2000b: 147–187). Na podkreślenie zasługuje fakt, że w tradycji judeochrześcijańskiej Bóg przedstawiany jest jako obserwator. To właśnie obnaża ów refleksyjny moment, zawarty w religijnej formule kontyngencji. Bóg jest jednością

⁵ Z powyższego wynika, że nie każda, nawet bardzo istotna dla historycznej semantyki operacja rozróżniania, może być utożsamiona z pojęciem kodu binarnego, używanym przez Luhmanna (Luhmann 2000b, 64–73). Niestety, niektórym autorom ta różnica pojęciowa umyka, co prowadzi do znacznej dewaluacji analizy dokonywanej w języku teorii systemów, por. np. R. Sojak (Sojak 2004, 79–96) oraz idący za nim M. Łuczewski (Łuczewski 2011).

⁶ Refleksja jest zatem oprócz wspomnianych wcześniej autoreferencji (*Selbstreferenz*) i heteroreferencji (*Fremdreferenz*) trzecią fundamentalną operacją systemu (Luhmann 1990a, 75–86).

obserwacji i obserwatora. Jest obserwatorem, o którym się zakłada, że żadna „ślepa plamka” widzenia go nie dotyczy. Refleksyjny paradoks religii polega wszakże na problemie, jak można być obserwatorem Boga.

Jeśli się już założy, że Bóg wszystko obserwuje (nic mu nie umyka) i stąd też musi być od wszystkiego różny, nie może być obserwowalny ani w świecie, ani też poprzez niego; z doczesności nie daje się wywieść, ani jego istnienia, ani też jego nieistnienia [...] Jak zatem człowiek może obserwować Boga—obserwatora, czy też stawiając tę kwestię socjologicznie: jak należy obchodzić się z różnicą poglądów, jakie się pojawiają wraz z obserwacją nieobserwowalnego? (Luhmann 2000b: 165).

Według Luhmanna w tradycji religii⁷ występują trzy rozwiązania tej trudności: mistycyzm, objawienie oraz szatan (Luhmann 2000b: 164–167). Każde z tych rozwiązań jest swego rodzaju trickiem, niedoskonałą próbą zniesienia paraliżującego działania paradoksu. Mistycyzm odwołuje się do doświadczenia, w którym nie dokonuje się już rozróżniania. Obserwator i obserwowany stają się jednością. Praktyczny problem, jaki się z tym rozwiązaniem wiąże, polega na tym, że doświadczenie mistyczne jest w zasadzie niewyraźne i przekreśla możliwości adekwatnej komunikacji o nim z innymi, którzy go nie doświadczyli. Paradoks jednak powraca w tym sensie, że mistyk nie może milczeć, lecz musi komunikować niewyraźność swego doświadczenia. W drugim rozwiązaniu Bóg—Obserwator sam daje się poznać poprzez objawienie. Ma ono sens tylko wtedy, gdy jego inicjatywę przypisze się Bogu. Jednakże komunikacja wokół objawienia zawsze rodzi problemy interpretacyjne: czy Bóg faktycznie się objawia, przez co—kogo się objawia oraz wreszcie, co faktycznie objawia. Jedynym pewnikiem pozostaje w zasadzie rozpoznanie, że zamysły boskie są nieodgadnione mimo ich objawiania się. To rozwiązanie problemu załamuje się więc w momencie rozstrzygnięcia co do konkretnych nakazów: co mamy robić, jak mamy żyć. W tym sensie obserwacja Boga, owej formuły przygodności religii, przedstawia się jako absolutna forma wolności, jako nakaz dokonywania operacyjnych rozróżnień na własną odpowiedzialność (chwałę bądź zgubę) (Luhmann 1990b). Wreszcie trzecia możliwość to figura szatana. Tutaj trick polega na wprowadzeniu do gry innego obserwatora Boga – szatana. „Szatan wylania się z próby obserwacji Boga” (Luhmann 1987: 256). To szatan jest obserwatorem Boga, a my widzimy go jako obserwatora Boga i odróżniamy się od niego. Tak więc nie wprost, ale poprzez negację i opór wobec podszeptów szatana możemy obserwować Boga i partycypować w Jego dziele. To szatan staje się w końcu gwarantem rozróżniania dobra i zła, właściwego i niewłaściwego odczytania planów Bożych. Luhmann

⁷ Warto zauważyć, że rozważania o religii u Luhmanna, w odróżnieniu do M. Webera, koncentrują się wokół tradycji judeochrześcijańskiej, co bywa przedmiotem krytyki, por. D. Pollak (Pollak 1988: 179).

przywołuje i interpretuje wywodzący się z tradycji sufizmu mit o szatanie (Ibisie), aby pokazać na tym przykładzie, w jaki sposób nałożenie się dwóch obserwacji drugiego rzędu przyczynia się do wypracowania religijnej formuły przygodności – Boga (Luhmann 1989: 284–285).

O autonomii i reprodukcji (pod)systemu przesądza nie tylko wykształcenie kodu binarnego. Ułatwia on i organizuje proces komunikacji, ale nie pozwala na ocenę, czy ta komunikacja coś daje. Innymi słowy, nie wiadomo, co skłania nas do tego, że będziemy holdować temu „demonowi”. Luhmann powiada, że kod binarny potrzebuje pewnego uzupełnienia, suplementu, swego rodzaju instrukcji obsługi, dla którego rezerwuje pojęcie programu. Program upewnia nas w chęci i potrzebie stosowania kodu binarnego. W odniesieniu do podsystemu religii Luhmann zgłasza kolejną tezę, że religia ma problem z wytwarzaniem swojego programu. „Religia poszukuje i znajduje pewne logiczne rozwiązanie dla ewolucyjnego nieprawdopodobieństwa swojego kodowania przez to, że zdaje się na pewien (pozostający chwiejnym) alians z moralnością” (Luhmann 2000b: 95). Na czym polega ów alians i dlaczego pozostaje chwiejny? Moralność pozwala na deparadoksalizację świętości. Dostrzeganie jedności kodu immanentny–transcendentny, owo niemożliwe spojrzenie na Boga jako formułę całości świata i zaświatów, jest paraliżujące, na co wczesne formy religijności reagowały trwogą, wycofaniem się i tabuizacją. Moralność dokonuje zamiany dualizmu błogości i trwogi w kod moralny, polegający na rozróżnianiu dobrych i złych zachowań. Przy dobrym zachowaniu można czuć się bezpiecznie w pobliżu Boga, a przy złym – powinno się Go obawiać (Luhmann 1986: 184). Jednak religia, posługując się dla swojej stabilizacji moralnością, żeruje na już wytworzonym, innym kodzie binarnym. Luhmann rozumie funkcję kodu moralnego w swoisty sposób⁸. Nośność moralności ma swoje źródło w sposobie funkcjonowania języka. Język będący medium sensu (a więc wszelkich operacji rozróżniania) bazuje na tym, że propozycje zawarte w zdaniach mogą być przyjęte albo odrzucone. Niepowodzenia komunikacyjne zatem mogą być postrzegane za pomocą upraszczającego schematyzmu poważania i wzgardy. Kod moralny dobry i zły jest sublimacją tego rozróżnienia⁹. Religia, przejmując jako stabilizator własnych operacji kod moralny, staje się pasożytem moralności¹⁰. Powoduje

⁸ Taka funkcja moralności została przedstawiona na już dosyć wczesnym etapie rozwoju teorii Luhmanna w 1978 r. i nie uległa później rewizji (Luhmann 2009). Por. też C. Kostro (Kostro 2001).

⁹ Luhmann odmawia uznania zarówno języka, jak i moralności za samoistne systemy społeczne, gdyż stanowią one zbyt poważny fundament dla wszelkiej komunikacji oraz symbiotycznego powiązania z systemami psychicznymi, by mogły się wyróżnicować. Krytykę tej osobliwości teorii Luhmanna przeprowadza I. Srubar (Srubar 2009, 221–258).

¹⁰ Luhmann posługuje się tutaj szczególnym, zaczerpniętym od M. Serresa pojęciem pasożyta (Luhmann 2000b, 102–103).

to ciągle napięcie między moralnością a religijnością, która co i rusz stawia się poza dobrem i złem.

Z tego powodu kodowanie religijne musiało klócić się z moralnością [...]. Na ile mocno religia była w pewnym czasie zrośnięta z kosmologiami moralnymi, np. poprzez rozróżnienie nieba i piekła, to moralne sortowanie osób nie było przecież jej właściwym zadaniem i było, zwłaszcza w późnym średniowieczu, widziane jako dzieło szatana, któremu Bóg przeciwdziałał dzięki wstawiennictwu Maryi. Już wydawanie sądu o dobrym i złym było poprzez grzech dziełem szatana. Jakoś zawsze już istniało rozpoznanie, że moralność pochodzi od szatana (Luhmann 1986:185).

Tak więc, wraz z wytworzeniem swoistego kodu binarnego, religia zyskuje wewnątrzsystemową autonomię, a ze względu na swój podstawowy sens zajmowania się problemami obserwacji nieobserwowalnego znajduje się pod szczególną presją organizowania swoich operacji jako obserwacji drugiego rzędu. Dzięki tej refleksywnej nadwrażliwości religia jest tym obszarem, w którym przekształcanie się społeczeństwa w nową formę zróżnicowania rozpoczyna się najwcześniej. To powoduje, że już w społeczeństwach zróżnicowanych stratyfikacyjnie, społeczeństwach religii światowych, religii udaje się narzucić swoje widzenie relacji części do całości. Semantyka religijna, hierarchiczny opis świata podany w języku gry immanencji i transcendencji, tworzy reprezentację społeczeństwa stratyfikacyjnego dla siebie samego. Ten wczesny sukces religii obraca się później przeciwko niej. Wraz ze stabilizowaniem nieoczywistości wytwarzanego przez siebie kodu religia wskazuje innym różnicującym się podsystemom możliwość wykorzystania moralności, którą aktywnie promuje w idei grzeszności, jako stabilizatora własnych kodów. We wczesnej nowożytności powoduje to hipertrofię kwestii moralnych w różnych wyróżnicowujących się podsystemach (Luhmann 1997: 1036–1045), a wraz z osiaganiem przez nie własnej autonomii, tj. wytwarzaniem dla siebie specyficznych kodów binarnych i programów, a w niektórych przypadkach takich szczególnych osiągnięć ewolucyjnych, jakimi są symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji (prawda, pieniądz, władza)¹¹, prowadzi to do porzucenia uzasadnień moralnych oraz doktryny grzeszności w aurze postępowego optymizmu (Luhmann 1989: 291–309). W policentrycznym świecie funkcjonalnego zróżnicowania religia ze swojego punktu widzenia może za pomocą religijnego kodu skutecznie nadawać sensy, dokonując obserwacji innych podsystemów (np. interpretując zdarzenia w kategoriach cudu lub łaski Bożej, oceniając działania jako niezgodne

¹¹ W sprawie pojęcia symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji por. Luhmann (1982: 21–39); o trudności z wykształceniem takiego medium przez religię (Luhmann 1977: 121–125, 134–145; Luhmann 2000a: 39–54; Luhmann 2000b: 201–210).

z Boskimi przykazaniami, itd.), ale jej interpretacja świata nie jest już dla nich zobowiązująca. Pozostając w swej niszy, religia może świadczyć na rzecz swojego otoczenia posługi pocieszenia i troski, co ma szczególne znaczenie dla stabilizacji jednostkowych tożsamości. Na tym polu religia konkuruje z podsystemem miłości (Luhmann 1977: 58–59). Z drugiej strony religia, sama ignorowana przez inne podsystemy, często łączy się z formami kontestacji logiki funkcjonalnego zróżnicowania. Luhmann wskazuje tutaj na przykłady społecznych ruchów protestu (w tym na polski ruch „Solidarność”), gdzie religijne uzasadnienia łączą się z politycznymi decyzjami (Luhmann 2000b: 224–225).

Powyższe, z racji miejsca szkicowe i niepełne przedstawienie teorii powstania nowoczesnego społeczeństwa według Luhmanna, obrazuje sposób, w jaki zrywa on z analizą motywacji i odsłanianiem towarzyszących im wartości w stylu M. Webera, a w jej miejsce wprowadza analizę dylematów (nie)możliwości i paradoksów komunikacji, których przewyższanie ma przesądzać o rozwoju społeczeństw. Ta nowa podstawa teoretyczna pozwala bardziej rozwinąć analitykę owych weberowskich, wylaniających się z procesu racjonalizacji, „demonów” współczesności¹². Ponadto także odsłonięcie sensu jednego z nich, jakim jest także współcześnie religia, wydaje się wzbogacać¹³ problem wyparcia szatana z nowożytnej religii i nauki (w tym socjologii) w nowym świetle.

Jak już było powiedziane, w realiach społeczeństwa funkcjonalnie zróżnicowanego religia straciła monopol na reprezentowanie zasady zróżnicowania społeczeństwa w historycznie obowiązującej semantyce. Policentryczne społeczeństwo wytwarza opisy samego siebie (tj. paradoksalnej wizualizacji jedności siebie i swego otoczenia) pod inną postacią: poprzez system mediów masowej komunikacji, w towarzyszących debacie ekologicznej i dyskursie ryzyka ruchach protestu, w końcu w refleksji socjologicznej.

Luhmann stwierdza, że każda forma zróżnicowania społecznego wykształca obserwację zasady tego różnicowania, osadzającą się w historycznych semantykach. Takie podkłady systemowej refleksywności nazywane są samoopisami (Luhmann 1997: 876–893). Tak więc, po pierwsze, mamy do czynienia z samoopisem wewnętrznego zróżnicowania. Luhmann wskazuje, że obserwacja otoczenia tego, na co składa się nowoczesne społeczeństwo – czyli wzajemne obserwacje dokonywane przez podsystemy, organizacje i interakcje – wyznacza wewnątrz społeczeństwa sferę samoobserwacji, sferę publiczną, która staje się żywiołem dla wykształcającego się podsystemu mediów masowej komunikacji (Luhmann 1996: 183–189;

¹² Bilansu luhmannowskiej teorii zróżnicowania społecznego dokonuje U. Schimank (Schimank 2003).

¹³ Opis istoty religii pozostaje u M. Webera bardzo szczątkowy, por. H. Tyrell (Tyrell 1992). Kwestię, na ile logika kodu binarnego jest w stanie ująć „istotę” religii, stawia M. Welker (Welker 1992).

Luhmann 1997: 1096–1109). Ów szczególny podsystem za pomocą kodu informacji – nieinformacji staje się irytatorem dla tychże podsystemów, organizacji i interakcji. Irytacje te są przetwarzane w wewnętrzne komunikaty, kanalizowane przez systemowo specyficzne kody i wiodące rozróżnienia. Tam, gdzie dawna semantyka religijna opisująca społeczeństwo stratyfikacyjne wskazywała na działanie Ducha Świętego, dziś skłonni jesteśmy mówić o oddziaływaniu opinii publicznej, kanalizowanej przez media masowej komunikacji (Luhmann 1997: 1108). Po drugie, napotykamy samoopis odniesienia społeczeństwa do swojej jedności z współtworzącym go środowiskiem, uwidaczniający się we współczesnej debacie ekologicznej oraz towarzyszącym jej dyskursie ryzyka. Tutaj wizualizacja owego „zewnętrza” społeczeństwa w jego wnętrzu przyjmuje formę ruchów protestu (Luhmann 1986: 227–236; Luhmann 1991: 135–154). W ruchach protestu nowoczesne społeczeństwo „znalazło pewną formę *autopoiesis*, aby się samemu obserwować: w sobie przeciwko sobie” (Luhmann 1997: 864). „Społeczeństwo może w ten sposób dojść do ładu z niewiedzą o swoim otoczeniu” (Luhmann 1997: 865). Protest jest formą reakcji na doświadczenie niepowodzeń. Tam, gdzie dawniej występowała semantyka grzeszności, współcześnie pojawia się jej funkcjonalny ekwiwalent w pojęciu ryzyka (Luhmann 1991: 17). Doświadczenie nieokreśloności świata odbywa się w perspektywie otwartego horyzontu czasowego poprzez ocenę ryzyk, szans i zagrożeń, w medium kalkulacji uprawdopodobniania nieprawdopodobnego, w podwójnej obserwacji samego siebie, raz jako podejmującego szansę (ryzyko), raz jako stwarzającego zagrożenie (Luhmann 1992: 140–147). Pojęcie ryzyka, podobnie jak figura szatana, jest kolejnym trickiem w ewolucji społeczeństw dostrzegania nieobserwowalnego (1990c: 147). Nawiązując do przytoczonych na wstępie niepokojów Łuczewskiego, wypada stwierdzić, że dzisiaj o wiele większym problemem społeczeństwa i opisującej go socjologii wydaje się być nie tyle zapomnienie czy wyparcie szatana, co konstatacja *the greatest risk is when there is no risk*¹⁴. Semantyka ryzyka nie jest w stanie jednak całkowicie zastąpić semantyki religijnej z pojęciem Boga na czele. Miłujący i miłościwy Bóg zawsze może nam wybaczyć nasze niepowodzenia. Oceniając działania jedynie w aspekcie ryzyka przychodzi nam rozgrzeszać się samemu. Żyjemy ze świadomością nieuchronnego dokonywania nieoptymalnych, a czasem fatalnych wyborów i możemy co najwyżej liczyć na to, że jednoznaczne

¹⁴ Przedstawiona przez Łuczewskiego rekonstrukcja zapomnienia o szatanie w socjologii (Łuczewski 2011) wydaje się w świetle powyższego rozpoznania zjawiska ryzyka niepełna, gdyż nie wskazuje na rolę myśli Pascala w eliminacji szatana z rozważań teologii i nauki ani też nie zdaje sprawy z faktu, że metodologicznym żywiołem nauk społecznych staje się rozpoznawanie społeczeństwa w probabilistycznej perspektywie poznawczej. Dla obu problemów instrukttywne są prace J. Hackinga (Hacking 1975, Hacking 1991) i A. Desrosièresa (Desrosières 1993).

przypisanie odpowiedzialności będzie niemożliwe lub nadejście ponieważ (Luhmann 1992: 146–147). Stąd też dla kompensacji doświadczenia ryzyka wciąż pozostaje pole dla semantyki religijnej, świadczącej posługę pocieszenia.

Współczesna socjologia pasożytuje na obu tych samoopisach społeczeństwa, proponując dokonywanie obserwacji nowożytności policentrycznego społeczeństwa w skrótowych i redukujących rzeczywistość formułach „społeczeństwa informacyjnego” bądź „społeczeństwa ryzyka” (Luhmann 1997: 1088–1096). Luhmann proponuje dla niej inne rozwiązanie. Oba wyżej wspomniane samoopisy współczesności (media masowe i dyskurs ryzyka) czerpią swoją autoprodukcję z wiedzy o niewiedzy. Produkcja wciąż nowych informacji zakłada permanentne „niepoinformowanie” społeczeństwa. Debata o ryzykach toczy się z jaskrawą świadomością możliwości realizacji ryzyka szacowania ryzyka, tj. wystąpienia zdarzeń, których prawdopodobieństwo zaistnienia jest niedostrzegane lub zbagatelizowane. Socjologia, która chciałaby opisywać takie społeczeństwo, musi również przyjąć podobną perspektywę wiedzy o swojej niewiedzy i przyjąć odpowiednie do niej instrumentarium (Luhmann 1997: 1133). To, którym się posługuje obecnie, jest nieadekwatne do otaczającej ją rzeczywistości. Przede wszystkim oświeceniowa socjologia cały czas próbuje postawić się ponad społeczeństwem. Przyjmuje postawę lepiej wiedzącego. Luhmann wskazuje tu na jedność, składając teoretycznie i metodologicznie wielowątkowej, praktyki socjologicznej. Wyjaśnianie socjologiczne odbywa się w manierze rozpatrywania opisywanej rzeczywistości poprzez stawianie dwóch operacyjnie zobowiązujących pytań: „co jest faktem?” oraz „co się za tym kryje?” (Luhmann 1993). Socjologia gromadzi najpierw wiedzę o faktyczności poprzez obserwowanie zachowań i badanie opinii, a następnie porządkuje, odnosząc ją do jakiegoś zewnętrznego wobec tej faktyczności uwarunkowania: do struktury społecznej, do konstytucji psychicznej albo biologicznej, do „logiki” języka czy komunikacji czy też do natury rzeczy. Inaczej mówiąc, socjologia poszukuje prawdy w permanentnym podejrzeniu niewiedzy obiektów swojego badania o sobie samych. Jej optykę cechuje swego rodzaju imperatyw ideologiczny (Kurowski 2010). Zaslugą Mannheim’a było zwrócenie uwagi na ową cechę socjologiczności i jednoczesne ukazanie paradoksu myślenia w kategoriach ideologii (Mannheim 1952). Jednocześnie socjologia, wznosząc się ponad obiekt swego badania, próbuje do niego z powrotem wejść. Przyjmuje wtedy postawę „krytyczną”, pasożytując na wyluskiwanych ze społecznej rzeczywistości wartościach uzurpuje sobie prawo do reprezentowania całości społeczeństwa lub przynajmniej w jej mniemaniu upośledzonych jego części. Tak więc, opętana poprzez

ujawniający się w operacyjnej jedności dwóch pytań „co jest faktem?” i „co za tym stoi?” imperatyw ideologiczny, oświeceniowa socjologia w celu stabilizacji swych operacji bezczelnie posługuje się kodem moralnym, realizując swój program krytyki społecznej. W świetle przedstawionych wcześniej rozważań na temat roli figury szatana w religii można to uznać za isticie diabelską sztuczkę.

Aby socjologia mogła wznieść się na poziom refleksywności adekwatny do współczesnego społeczeństwa, powinna, zdaniem Luhmanna, zrezygnować z moralizowania analizowanej przez siebie rzeczywistości oraz konsekwentnie przyjąć optykę obserwatora drugiego rzędu bez ambicji rozwiązywania „problemów społecznych”. Jej praktyką byłoby nie poszukiwanie wyjaśnień, co kryje się pod zasłoną potocznych opinii o świecie, ale badanie, jak ich głosiciele radzą sobie z rosnącą u nich wiedzą o swojej ignorancji. Socjologiczne oświecenie powinno się przeistoczyć w ekologię niewiedzy (Luhmann 1992: 149–170)¹⁵. Można więc pokusić się o przypuszczenie, że dla uratowania socjologii z zapomnienia o diable przydałaby się metodyczna kontemplacja społecznej i socjologicznej (tj. dotyczącej samych socjologów) niewiedzy. W tej dziedzinie widać już pierwsze próby¹⁶.

Bibliografia:

- /// Baecker, D. 2002. *Wozu Systeme?* Berlin: Kadmos.
- /// Bechmann, G. i Stehr, N. 2002. *The Legacy of Niklas Luhmann*. „Society” 2(39)/2002: 67–75.
- /// Beetz, M. 2010. *Gesellschaftstheorie zwischen Autologie Und Ontologie*. Bielefeld: Transcript.
- /// Desrosières, A. 1993. *La politique des grandes nombres*. Paris: Découverte.
- /// Grabowska, M. i Szawiel, T. (red.) 2005. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa: WFiS UW.
- /// Hacking, I. 1975. *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- /// Hacking, I. 1991. *The Taming of Chance*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

¹⁵ Należy zauważyć, że i samemu Luhmannowi nie udaje się radykalne zerwanie z ideologicznym imperatywem. Mimo postulatów zmiany paradygmatu w kierunku analityki obserwacji drugiego rzędu nadal rozwijając opis współczesnego społeczeństwa posługuje się odnośnikami do rozpoznawanych przez niego przekształceń form zróżnicowania społecznego. W kwestii oceny programu socjologicznego oświecenia Luhmanna por. M. Beetz (Beetz 2010).

¹⁶ W tej sprawie istotne przyczynki przedstawili D. Baecker (Baecker 2002: 126–169) i P. Wehling (Wehling 2006).

- /// Kneer, G. 2003. *Reflexive Beobachtung zweiter Ordnung*. W: Giegel, H.J. i Schimank, U. (red.). *Beobachter der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 301–332.
- /// Kostro, C. 2001. *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków: Nomos.
- /// Kurowski, M. 2010. *Tożsamość socjologii*. W: Śpiewak, P. (red.). *Dawne idee, nowe problemy*. Warszawa: WUW, s. 193–214.
- /// Luhmann, N. 1977. *Funktion der Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Wyd. pol. Tenże. 1998. *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.)
- /// Luhmann, N. 1982. *Liebe als Passion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 1986. *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1987. *Die Unterscheidung Gottes*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 4*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 250–268.
- /// Luhmann, N. 1989. *Ausdifferenzierung der Religion*. W: Tenże. *Gesellschaftsstruktur und Semantik III*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 259–358.
- /// Luhmann, N. 1990a. *Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 1990b. *Die Weisung Gottes als Form der Freiheit*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 75–92.
- /// Luhmann, N. 1990c. *Risiko und Gefahr*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 122–62.
- /// Luhmann, N. 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin–New York: de Gruyter.
- /// Luhmann, N. 1992. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1993. „Was ist der Fall?“ und „was steckt dahinter?“. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- /// Luhmann, N. 1995. *Die Soziologie des Wissens*. W: Tenże. *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 151–180.
- /// Luhmann, N. 1996. *Die Realität der Massenmedien*. wyd. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1997. *Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 2000a. *Das Medium der Religion*. „Soziale Systeme“ (6) 1/2000: 39–51.
- /// Luhmann, N. 2000b. *Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 2008. *Soziologie der Moral*. W: Tenże. *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 97–122.
- /// Łuczewski, M. 2011. *Demoniczne źródła nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 1.
- /// Mannheim, K. 1952. *Ideologie und Utopie*, wyd. 3. Frankfurt/Main: Luchterhand. (Wyd. pol. Tenże. 1992. *Ideologia i utopia*. Lublin: Test.)

- /// Pollak, D. 1988. *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung*. Frankfurt/Main: P. Lang Verlag.
- /// Srubar, I. 2009. *Kultur und Semantik*. Wiesbaden: VS Verlag, s. 221–258.
- /// Schimank, U. 2003. *Theorie der moderner Gesellschaft nach Luhmann – eine Bilanz in Stichworten*. W: Giegel, H.J. i Schimank, U. (red.). *Beobachter der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 261–298.
- /// Schwinn, Th. 2001. *Differenzierung ohne Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- /// Sojak, R. 2004. *Paradoks antropologiczny*. Wrocław: WUWr.
- /// Tyrell, H. 1992. „Das Religiöse” in *Max Webers Religionssoziologie*. „Saeculum” 43/1992: 173–230.
- /// Weber, M. 1920a. *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*. W: Tenze. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Verlag, s. 17–206.
- /// Weber, M. 1920b. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*. W: *Ibidem*, s. 536–573.
- /// Weber, M. 1922. *Wissenschaft als Beruf*. W: Tenze. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Verlag. s. 582–613.
- /// Wehling, P. 2006. *Im Schatten des Wissens? Perspektiven der Soziologie des Nichtwissens*. Konstanz: UVK.
- /// Welker, M. 1992. *Einfache oder multiple Kontingenzen? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme*. W: Krawietz, W. i Welker, M. (red.). *Kritik der Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 355–370.

/// **Abstrakt**

W artykule podejmuje się dyskusję z tezą o wyparciu myślenia o szatanie z nowożytnej nauki, filozofii i teologii. Obecność figury szatana w socjologii najdobitniej dochodzi do głosu w rozważaniach Maxa Webera na temat procesu racjonalizacji i wykształcania się „sfer życia”. Autor przedstawia główne tezy Niklasa Luhmanna, dotyczące autonomii podsystemu religii we współczesnym funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie, jako rewizję weberowskiej teorii zróżnicowania społecznego, odwołującej się do motywacji aktorów społecznych. Przy tej okazji wskazany jest diaboliczny charakter oświeceniowej socjologii oraz luhmannowski postulat jego przezwyciężenia, wyrażający się w rezygnacji z krytycznej roli socjologii i moralizowania rzeczywistości społecznej.

Słowa kluczowe: teoria systemów, zróżnicowanie funkcjonalne, socjologia religii, Luhmann, diabeł.

/// Abstract. Sociological Possession

In the paper the proposition on the repression of the awareness of the existence of the devil from modern social science, philosophy and theology is discussed. The figure of devil is prominent in Max Weber's description of rationalization and differentiation process of autonomic „spheres of life”. The author presents Niklas Luhmann's characteristics of autonomy of religion subsystem in modern functional differentiated society as a revision of social differentiation theory based on actors' motivations presented by Weber. In this perspective the demonic features of enlightenment sociology are indicated as well as Luhmann's desiderata of its overcoming: abandonment of critical stance practiced by sociology and resignation from moralization of social reality.

Keywords: system theory, functional differentiation, sociology of religion, Luhmann, devil.