



Horyzonty Polityki
2014, Vol. 5, N° 12

MICHAŁ KACZMARCZYK
Uniwersytet Gdański
e-mail: michal_kaczmarczyk@me.com

Socjologia jako alternatywa? Interpretacja Luhmannowskiej teorii ruchów społecznych

Streszczenie

Jedną z bolączek współczesnej polityki demokratycznej jest zbyt duża koncentracja na wąskich i krótkowzrocznych interesach grupowych. Ten brak uniwersalistycznej perspektywy systemu politycznego kompensowany jest przez rosnący sektor ruchów społecznych. Jeśli chcemy zrozumieć, w jaki sposób dokonują one opisów społeczeństwa i z jakimi problemami wiążą się ich próby wytworzenia skutecznych mechanizmów społecznej autoregulacji, to musimy sięgnąć do twórczości Niklasa Luhmanna. Jak argumentuje autor niniejszego artykułu, Luhmann przedstawia ruchy społeczne i socjologię jako dwie różne formy obserwacji i opisu społeczeństwa, dowodząc, że opis dokonywany przez ruchy społeczne jest paradoksalny. Jednocześnie jednak, jak podnosi autor niniejszego artykułu, socjologia w ujęciu Luhmanna jest nauką wyobcowaną, która swoje osiągnięcia poznawcze musi okupić zniweczeniem odniesienia praktycznego, charakterystycznego dla ruchów społecznych.

SŁOWA KLUCZOWE

Niklas Luhmann, ruchy społeczne, socjologia, ideologia, autoreferencja

SOCIOLOGY AS AN ALTERNATIVE? AN INTERPRETATION OF NIKLAS LUHMANN'S THEORY OF SOCIAL MOVEMENTS

Summary

The focus on short-term and parochial interests is one of the main drawbacks of contemporary democratic politics. The lack of a universalistic perspective in the political system has been compensated by the growing sector of social movements. For someone who wants to understand the way these movements describe society and what kinds of problems they are confronted with, Niklas Luhmann's works are indispensable. Luhmann describes social movements and sociology as two different forms of observation and description of the society, and claims the kind of description practiced by social movements to be paradoxical. However, in Luhmann's vision sociology is an alienated science that has to pay a big price for its cognitive achievement, in that is it loses its practical reference that distinguishes the social movements.

KEYWORDS

Niklas Luhmann, social movements, sociology, ideology, self-reference

Trudno wyobrazić sobie współczesną politykę bez stałej obecności mediów ogłaszających problemy umykające uwadze decydentów. Media masowe kształtują opinię publiczną, formują stale fluktuującą większość i mniejszość, nadając kształt programom politycznym. W obliczu globalnych wyzwań, przed jakimi stoi dziś całe społeczeństwo, a nie tylko poszczególne narody czy grupy interesu, media nie mogą jednak same realizować funkcji alarmującej. Ani one same, ani też polityka, gospodarka czy prawo nie są w stanie dostarczyć opinii publicznej adekwatnego obrazu rzeczywistości z jej najbardziej palącymi wyzwaniami. Wymaga to nie tylko selekcji najbardziej istotnych tematów, ale też podtrzymywania komunikacji wszędzie tam, gdzie ona zanika, mimo że jest potrzebna. Rząd, komisja sejmowa, urzędnik samorządowy mogą nie pamiętać o sprawie sprzed roku,

a nawet sprzed miesiąca. Opinia publiczna żyje dziś czymś zupełnie innym niż jeszcze wczoraj. Wojna w Syrii trwa nadal, ale w świadomości publicznej ustępuje miejsca konfliktowi na Ukrainie, a afera taśmowa niepostrzeżenie ustępuje miejsca szczytowi Unii Europejskiej. Zarówno selekcja tematów, jak i podtrzymywanie komunikacji wydają się, choćby w tym fundamentalnym sensie, wymogiem dnia. We współczesnym społeczeństwie funkcję selekcyjną i mobilizacyjną wypełniają przede wszystkim ruchy społeczne, stąd też nie bez powodu mówi się o rosnącym „sektorze ruchów społecznych”. Nie może dziwić fakt, że socjologia polityki w coraz większej mierze interesuje się politycznym znaczeniem ruchów, które zdają się dużo szybciej i skuteczniej przekraczać opłotki polityki krajowej i wyznaczać nowe kierunki działania w wielu wzajemnie nieskoordynowanych systemach funkcjonalnych. Socjologia zgłaszająca roszczenie do wyjaśnienia powstania i znaczenia ruchów społecznych stawia się też jednak w pewnym sensie ponad nimi, zgłasza swe pierwszeństwo pod względem zdolności do adekwatnego opisu problemów społeczno-politycznych i strategii działania zbiorowego. W tym sensie opisuje sama siebie jako alternatywę¹ nie tylko w stosunku do polityki i mediów masowych, ale także w stosunku do ruchów społecznych. Problematyka ta stała się tematem teorii ruchów społecznych ogłoszonej przez Niklasa Luhmanna. Niniejszy tekst jest próbą interpretacji tej teorii.

1. PROBLEM AUTOREFERENCJI

Warto zwrócić uwagę na stosunkowo rzadką obecność nazwiska Luhmanna w literaturze dotyczącej ruchów społecznych². Można ją

1 W logice pojęcie alternatywy rozumie się inaczej, a więc jako relację, a nie tylko jeden z jej członów. W niniejszym tekście używam jednak tego pojęcia w podobny sposób jak Luhmann, a więc rozumiem alternatywę jako coś, co można wybrać zamiast czegoś innego.

2 Dotyczy to zwłaszcza socjologii amerykańskiej. Tak na przykład Jeffrey Alexander w swym interesującym przeglądzie teorii ruchów społecznych (2006) nie wspomina o teorii Luhmanna ani razu. Podobnie Donatella della Porta i Mario Diani w ich często komentowanym podręczniku na temat ruchów społecznych (2006).

wprawdzie tłumaczyć faktem, że nie napisał on osobnej książki poświęconej temu zjawisku, ale istotniejsze wydaje się, że zdawał się odbierać ruchom społecznym znaczenie, jakie same one sobie przypisują albo które przypisywane im bywa przez zaangażowane nurty myśli społecznej. Jeśli tak jest, to tym bardziej jednak Luhmannowska teoria ruchów społecznych zasługuje na uwagę i dokładną analizę. Jest ona rozproszona w wielu tekstach i ewoluowała na przestrzeni dekad. Tutaj chciałbym skupić się na jej ujęciu w trzech miejscach: w IX rozdziale *Systemów społecznych* [2012 (1984)], w opublikowanym trzy lata później artykule *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* [1996 (1987)] oraz we fragmencie ostatniego dzieła Luhmanna *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [1996³ (1998)]. Wskazane teksty są reprezentatywne dla rozwoju Luhmannowskiej koncepcji ruchów społecznych i pozwalają zarazem na ukazanie jego teorii jako spójnej całości. Mimo to moja analiza pozostanie oczywiście fragmentaryczna i nie będzie w stanie uchwycić wszystkich aspektów przedmiotu.

Jak zobaczymy, jednym z głównych wątków prezentowanej koncepcji jest pojęcie autoreferencji, dlatego też dla celów porównawczych chciałbym rozpocząć swe rozważania od skrótowego omówienia dwóch klasycznych koncepcji, w których pojęcie to określiło kierunki dalszej argumentacji. Nie chodzi bynajmniej o socjologów ani o myślicieli zajmujących się ruchami społecznymi, lecz o twórców klasycznych systemów filozoficznych. Sądzę wszakże, że ich idee mają dla zrozumienia ruchów społecznych dużo większe znaczenie niż obserwacje współczesnych socjologów. Jest tak dlatego, że autorzy, do których chciałbym się tu odnieść, czyli Johann Gottlieb Fichte i Martin Heidegger, pragnęli wskazać na podstawowe, egzystencjalne problemy człowieka i stworzyć tym samym podstawę krytycznych nauk społecznych. Krytyczne ostrze każdej z tych koncepcji kieruje się jednak w zupełnie inną stronę, toteż stanowią one odpowiednie tło dla analizy myśli Niklasa Luhmanna.

W książce *Die Bestimmung des Menschen*, stanowiącej streszczenie całej filozofii Fichtego, przedstawione zostały trzy możliwości

3 Rozdział poświęcony ruchom protestu opublikowany został dwa lata wcześniej w cytowanej tu książce *Protest* zawierającej tematyczny wybór tekstów i wywiadów z autorem *Systemów społecznych*.

pojmowania świata. Pierwsza, deterministyczna, traktuje człowieka jako część natury, funkcjonującą w sposób określony przez prawa przyrody i stanowiącą jedynie przejaw działania siły, na którą człowiek rozumiany jako autonomiczna, kierująca się rozumem istota nie ma żadnego wpływu. Według Fichtego, deterministyczny system filozoficzny jest niezgodny z ideą wolności człowieka (i człowieczeństwa), traktuje jednak myślenie jako zdeterminowane, a nie determinujące. Chociaż obserwacja otaczającego świata mogłaby skłaniać do przyjęcia tego systemu, to istnieją też argumenty przeciwko jego akceptacji: nieuzasadnione jest rozciągnięcie systemu natury na myślenie, a człowiek jest bezpośrednio świadomy tylko swego myślenia, a nie związku między myśleniem a świadomością. System natury jest więc czymś, w co człowiek nie chce wierzyć. Nierozstrzygnięty dylemat między „systemem natury” a „systemem wolności” prowadzi Fichtego do pytania o źródła ludzkiej wiedzy, w szczególności wiedzy o naturze. Pytanie to jest przedmiotem rozważań w księdze drugiej, gdzie w wirtualnym dialogu z „duchem” Fichte dochodzi do wniosku, że koniecznym elementem poznania świata jest myślenie, a nie tylko postrzeganie. Człowiek wytwarza przedmioty świadomości za pomocą „zasady przyczyny” (*Satz vom Grunde*), jego świadomość przedmiotu jest więc zawsze zapośredniczona przez świadomość siebie. Czyżby więc, pyta Fichte, świadomość przedmiotu była niczym innym jak nierozpoznaną świadomością własnego bytu? Ta ostatnia jest wszakże paradoksalna. Jeśli bowiem istotą Ja jest to, że jest ono zarazem podmiotem i przedmiotem poznania, a świadomość Ja polega właśnie na oddzieleniu podmiotu od przedmiotu, to nie da się zachować spójności Ja. Tym, co nie ulega wątpliwości, jest sama aktywność Ja, wytwarzanie przedmiotu poprzez syntezę doznania i oglądu. Jest to pusta autoreferencja, gdyż nie ma ani przedmiotu, ani podmiotu, będącego, podobnie jak przedmiot, niczym więcej niż rezultatem wnioskowania na podstawie „zasady przyczyny”. Toteż poszukiwanie wiedzy prowadzi Fichtego do autoreferencji pozbawionej podmiotu i przedmiotu, do wiedzy o wiedzy, a nie do wiedzy o bycie. „System wiedzy” jest nieakceptowalny ze względu na nierozłącznie związane z człowieczeństwem pragnienie rzeczywistości (*Anspruch auf Wirklichkeit*), pragnienie, by nasze przedstawienia coś znaczyły, miały sens. Dlatego też Fichte proponuje przerwanie koła autoreferencji przez odniesienie do rzeczywistości. Wprawdzie

nie można jej uzasadnić, ale można w nią uwierzyć. Konsekwencją tego aktu wiary jest swoista „praktyczno-moralna” konstytucja rzeczywistości. Nie opiera się ona na poznaniu, lecz na rozszczeniach podmiotu do wolności: zasadzie możliwości stawiania celów, możliwości działania i realności Ja. Jako wolna istota człowiek jest powołany do działania zgodnie z poczuciem obowiązku. Z tego wynika konstytucja świata jako obiektu i pola wypełniania obowiązków, konstytucja Innych jako równych sobie istot rozumnych. Działanie nie wynika u Fichtego z obowiązku, lecz obowiązek z faktu działania, jest skutkiem działania wyniesionym przez myśl do rangi celu. Z określenia relacji między ludźmi wynika określenie kolejnych celów w sferze poznania zmysłowego: przewyciężenie ucisku jednych przez drugich, rewolucja społeczna, umowa społeczna, ustanowienie i upowszechnienie sprawiedliwego państwa i pokój światowy. Ponieważ tak ukonstytuowana rzeczywistość zakłada konieczność woli, a zasada woli nie może mieć kresu, to wymaga także ustanowienia rzeczywistości duchowej. Wola wymaga czasu, w którym może się realizować, ale również transcendencji czasu, musi bowiem sama stać się swym przedmiotem. Trzecia księga *Die Bestimmung des Menschen* ustanawia zatem świat, którego zasadą jest wola. Człowiek jest wolny o tyle tylko, o ile wola się w nim przejawia jako niezależna siła.

Nie ma tu miejsca na dalsze omawianie trudności, jakie rodzi filozofia Fichtego. Warto jedynie podkreślić, że autor ten dostrzega problem autoreferencji Ja i rozwiązuje go poprzez odniesienie zewnętrzne, jakkolwiek przedmiot tego odniesienia może być tylko przedmiotem wiary. Dzięki decyzji, jaką jest akt wiary, życie ludzkie nabiera sensu, staje się podporządkowane realizacji celów moralnych, przemianie świata i poprawie społeczeństwa. U Fichtego nie ma oczywiście mowy o ruchach społecznych we współczesnym znaczeniu, ale znajduje się ich uzasadnienie w postaci idei postępu będącej istotą rozstrzygnięć rozumu praktycznego.

Martin Heidegger, podobnie jak Fichte, rozpoczyna swe rozważania od założenia autoreferencyjnej struktury *Dasein* (niebędącego ani podmiotem, ani przedmiotem, gdyż Heidegger, w rezultacie wyboru metody fenomenologicznej, podaje w wątpliwość paradygmat kartezjański). *Dasein* jest istniejącym, któremu, w jego bycie, chodzi o swój byt. Jego *egzystencją* jest własny byt, ku któremu się zwraca.

Egzystencja zakłada też jednak możliwość, że *Dasein* może nie zwracać się ku własnemu bytowi. Jako swój cel Heidegger określa odpowiedź na pytanie o sens bytu w ogóle, a pragnie ją odnaleźć w sensie bytu *Dasein*. Już na początku swego dzieła *Sein und Zeit* rozpoznaje paradoksalność autoreferencyjności *Dasein*, ale nie dostrzega w niej problemu, gdyż jego celem jest, jak pisze, ukazanie tego, co wszyscy już i tak cały czas nieświadomie robimy – „odsłonięcie podstawy” (*Grundfreilegung*). Zdaniem Heideggera, nowoczesne nauki zakładają określoną strukturę bytu, a tradycyjne ontologie zakładają jego określone rozumienie (przedrozumienie). Zarazem przełomy naukowe wprowadzają niepokój ontologiczny, który prowokuje do odnowienia pytania o sens bytu. Ów sens odsłania się w dwóch możliwościach stojących przed *Dasein*, które Heidegger nazywa właściwym i niewłaściwym bytem *Dasein*. Byt niewłaściwy polega na tym, że autoreferencja zostaje przerwana, zapośredniczona przez „Się” (*Man*), czyli oferowane przez codzienność formy ucieczki od własnego bytu/możliwości bytu. Zatrącenie się *Dasein* w formach bytu przepisanych przez „Się” wynika z trzech jednocześnie występujących tendencji: troski o różnicę w stosunku do Innych, dążenia do przeciętności oraz upodobnienia się do Innych. „Się” pozwala na uporządkowanie świata i jego interpretację, a tym samym odciąża *Dasein*. Strukturę ucieczkowego bytu *Dasein* określa pojęcie „troski”. Ujawnia ono całościowość codziennej egzystencji, bycie-w-świecie-z-innymi jako niepełne. Całościowość troski jako struktury bytu rozpoznać można dzięki zjawisku, w którym owa całościowość dochodzi do głosu, czyli w lęku. Lęk jest nieokreślony, nie dotyczy żadnej konkretnej rzeczy w świecie, lecz jest poczuciem, że świat nie ma znaczenia, pośrednio więc unaocznia ucieczkę *Dasein* od właściwego bytu. Lęk jest zatem lękiem przed byciem-w-świecie jako własnym projektowaniem siebie jako możliwości. Unaoczniając byt niewłaściwy, lęk zmusza do podjęcia decyzji na rzecz bytu niewłaściwego lub właściwego. Droga do bytu właściwego prowadzi zaś poprzez zrozumienie śmierci. Śmierć jest niereprezentowalną (*unvertretbar*), najbardziej własną (*eigenste*) możliwością *Dasein*. Jest możliwością bytu-ku-śmierci: najbardziej własną, nieodniesioną, niemożliwą do przewyciężenia, pewną, a zarazem nieokreśloną (co wynika z nieokreśloności lęku). W możliwości bytu-ku-śmierci nietrudno rozpoznać czystą autoreferencję *Dasein*, niezapośredniczoną przez

to, co społeczne (*Man*). *Dasein* realizuje swą możliwość właściwego bytu w postaci „uprzedzenia śmierci” (*Verlaufen in den Tod*), a więc rozumiejącego zbliżania się ku śmierci (*verstehendes Näherkommen*). Rozpoznanie czystej autoreferencji demaskuje uciezkowy i iluzyjny charakter *Man*, a zarazem upewnia *Dasein* w jego własnej całościowości, która zawsze pozostaje tylko możliwością i jako taka jest niezbywalna (*unverfügbar*). Poszukiwanym od początku bytem okazuje się u Heideggera czyste samoodniesienie, niezapśredniczone przez świat. Jedynie w świadomości bytu-ku-śmierci *Dasein* jest sobą. Filozofii Heideggera nie należy oczywiście odczytywać na modłę socjologiczną, ale bez wątpienia stanowiła ona ważną inspirację dla krytyki kultury, stanowiąc jej filozoficzne uzasadnienie. W tym sensie jest ona także odwrotnością myśli Fichtego. O ile bowiem autor *Die Bestimmung des Menschen* oczekiwał przerwania autoreferencji za pomocą aktu wiary i indywidualnego zaangażowania w poprawę społeczeństwa jako jedynego sposobu nadania życiu sensu, o tyle Heidegger proponuje coś zgoła przeciwnego – przywrócenia czystej autoreferencji poprzez podążanie za głosem lęku, wyzwolenie się spod presji myślenia zbiorowego, bezrefleksyjnie oswajającego myśl o śmierci. Ruchy społeczne w duchu Heideggerowskim nie miałyby więc na celu moralnej poprawy człowieka poprzez włączanie go we wspólne przedsięwzięcia i budowę światowej kultury, lecz sprzeciw wobec społeczeństwa i kultury w imię powrotu do tego, co najbardziej własne i prawdziwe – w imię czystej autoreferencji.

Nie ma tu miejsca na rozstrzygnięcie, czy podstawowe pojęcie filozofii Heideggerowskiej (*Dasein*) jest akceptowalne, mimo swej oczywistej paradoksalności, ani nawet czy sens życia upatrywać należy raczej w przerwaniu, czy też w przywróceniu samoodniesienia Ja. Istotne jest w tym kontekście jedynie zwrócenie uwagi na to, że rozumienie pojęcia społeczeństwa i ludzkiego działania jako jego elementarnego składnika jest ściśle związane z rozwiązaniem problemu autoreferencji. Niklas Luhmann jest bodaj jedynym współczesnym autorem, który postanowił ponownie podjąć się badania tego problemu. W odróżnieniu od Fichtego i Heideggera nie wyszedł jednak od problemu człowieka starającego się bronić swej podmiotowości w obliczu zagrożeń samoodniesienia i odniesienia zewnętrznego, lecz od problemu autoreferencji cechującej samo społeczeństwo jako system złożony z komunikacji rozumianych jako operacje tego systemu.

2. RUCHY SPOŁECZNE JAKO SYSTEMY KONFLIKTU

Każda komunikacja jest zdarzeniem, które oprócz przekazywanego komunikatu zawiera też przekaz, mówiący, że owo zdarzenie jest komunikacją, a tym samym odnosi się do innych komunikacji i pozwala kolejnym komunikacjom na odnoszenie się do siebie. Istnienie systemu zależy od względnej ciągłości odtwarzania różnicy między systemem a jego środowiskiem poprzez pojawianie się kolejnych komunikacji, a więc kolejne akty samoodniesienia. Autopoiesis, czyli samotworzenie się systemu za pomocą własnych operacji, wymaga możliwości nawiązań – muszą więc istnieć tematy, powody i okazje do komunikowania, szanse na przewyżczenie ewentualnych przeszkód w postaci wzajemnej niepewności („podwójnej kontyngencji”).

Możliwości, a nawet przymusu komunikacji dostarcza struktura społeczna, wstępnie przesądzająca o tym, kto, do kogo i jak powinien komunikować. Często jednak struktura ulega inercji, zablokowaniu albo nie pozwala na podjęcie decyzji o komunikowaniu. Dzieje się tak zwłaszcza w okresach gwałtownych przemian strukturalnych albo desynchronizacji systemów cząstkowych. Potrzebne okazują się wtedy mechanizmy kontynuowania autopoiesis, niemające podstawy strukturalnej. W IX rozdziale *Systemów społecznych* Luhmann stawia tezę, że rolę taką odgrywa sprzeczność (a właściwie komunikacja sprzeczności): wszelkiego rodzaju zaprzeczenia, wszelkie „nie”, odmowy i odrzucenia komunikatów. Ich funkcją jest alarmowanie systemu o blokadzie autopoiesis, a zarazem wytwarzanie nowych postaci nieuporządkowanej złożoności, tworzącej dla systemu bogatszy potencjał selekcyjny (każda komunikacja jest bowiem selekcją możliwości).

Zaprzeczenia, które mogą być warunkowane, stanowią system immunologiczny społeczeństwa. Składa się on ze sprzeczności. Te są zaś zawsze operacjami systemu – obserwacjami, które z kolei zawsze wymagają rozróżnień. Jako takie, sprzeczności są więc realnie możliwe, są komunikowanymi zdarzeniami i wytwarzają napięcia strukturalne. Tradycyjnie funkcję systemu immunologicznego społeczeństwa pełni przede wszystkim prawo, które nastawione jest na możliwe przyszłe konflikty, a więc na komunikowanie sprzeczności. Dzięki kodowi prawności/bezprawności czy też przyzwolenia/zakazu prawo pozwala na przetwarzanie informacji w ramach konfliktów.

Za sprawą wzrostu złożoności społeczeństwa rośnie jednak także niepewność strukturalna, a prawo, tradycyjnie umocowane w strukturach hierarchicznych, nie może temu przeciwdziałać. Niepewność musi być tolerowana, a zarazem konieczne jest podtrzymywanie autopoiesis. Powstaje zatem potrzeba zabezpieczenia autopoiesis bez odniesienia do struktury. Pozwala na to czas dający możliwość decydowania o tym, co jest sprzecznością, poprzez osadzanie komunikacji zaprzeczeń w ramach „przyszłych terażniejszości” lub „teraźniejszej przyszłości”. Czas jest więc mechanizmem regulacji liczby sprzeczności. Przyszłe terażniejszości pomagają tę liczbę zwiększać, a terażniejsza przyszłość – zmniejszać.

Zwielokrotnienie sprzeczności nie jest jedynie domeną czasowego wymiaru sensu, występuje także w wymiarze rzeczowym w postaci rachunku kosztów oraz w wymiarze społecznym w postaci konkurencji, gdy nawet poza interakcją jedna ze stron dostrzega w działaniach swoich i drugiej strony grę o sumie zerowej. Wraz ze wzrostem liczby sprzeczności rośnie wrażliwość na zakłócenia, a w obliczu faktu, że możliwości regulacyjnych dostarcza właściwie jedynie czas, pojawiają się bardziej wyrafinowane sposoby przetwarzania sprzeczności w ramach systemów konfliktu. Za sprawą wbudowania sprzeczności w sytuacje podwójnej kontyngencji (komunikacja sprzeczności nastawiona jest na możliwość reakcji na sprzeczność) konflikty usamodzielniają się i reprodukują w systemach interakcyjnych. Za sprawą siły dyskryminacyjnej wzmacniają opozycyjność w ramach systemu, a przez to jego siłę integracyjną. Względna łatwość zaprzeczania, mówienia „nie”, protestowania sprzyja rozwojowi konfliktów także w ramach innych systemów. Konflikty stają się systemami „pasożytniczymi” angażującymi czas uczestników i zasoby strukturalne systemu-gospodarza. W zależności od istotności tematu komunikacji dla środowiska systemu interakcyjnego (a nawet całego społeczeństwa) mogą szybko obumierać, popadać w zapomnienie lub przeciwnie, nabierać znaczenia, „robić karierę”, stając się zarzewiem wojen i rewolucji. W związku z tym wagi nabiera pytanie o rozstrzygnięcie istotności konfliktów oraz o ich warunkowanie. Tradycyjnie decydowały o tym prawo i moralność, nadając jednym większą, a innym mniejszą nośność i pozwalając na regulację przetwarzania informacji w ramach systemów. Ukierunkowywaniu konfliktów służyły też zawsze sposoby ich warunkowania, na

przykład zakazy stosowania pewnych środków (zakaz przemocy) oraz wzrost nieprzewidywalności konfliktów poprzez wprowadzanie do nich osób trzecich. Charakterystyczną cechą wymienionych tu sposobów regulacji konfliktów jest generalizacja – odnoszą się one do wszystkich konfliktów i bazują na abstrakcji pewnych ich cech. Rola prawa i moralności w regulacji konfliktów spada jednak wraz z osłabieniem strukturalnego zakotwiczenia prawa, przyrostu sprzeczności i wzrostu roli indywidualnej decyzji w systemach społecznych (rynek, demokracja). Prawo chroni w tych warunkach indywidualną wolność, a więc też indywidualne prawo do konfliktu. Rosnący strumień konfliktów wymaga zatem nowej formy selekcji.

Według Luhmanna taką nową formą są właśnie ruchy społeczne. Stanowią one reakcję na wzrost złożoności i związany z nim wzrost indywidualnej wolności. Wraz z poluzowaniem więzi społecznych dochodzi do kumulacji niezamierzonych skutków indywidualnych decyzji, a fluktuacje tych zmiennych stanów społecznych pociągają za sobą zmienne zapatrywania i lojalności zainteresowanych. Tymczasowość kumulacji prowadzi do stale zmieniających się procesów społecznych, które się do nich odnoszą. Te właśnie procesy nazywa Luhmann w *Systemach społecznych* ruchami społecznymi. Są one wynikiem refleksji nad trudno przypisywalnymi zjawiskami zmian przestrzeni konsensusu i kierunków działania. Jako systemy społeczne przetwarzające zaprzeczenia, ruchy nie są więc bezpośrednim skutkiem kumulacji skutków działań, lecz samoobserwacji społeczeństwa – „poruszają się same” [Luhmann 2012, s. 374]. Powstają wtedy, gdy do obserwowanego zjawiska wprowadzana jest sama obserwacja, a więc gdy teoria staje się praktyką określoną przez teorię:

Dopiero nowoczesny ruch społeczny opisuje się za pomocą pojęcia albo nawet teorii ruchu. Nawet wypowiedzi wyrażające pierwszeństwo praktyki przed teorią, czy działania przed myślą, wyrażające nadrzędność rzeczywistego (rewolucyjnego) czynu, wprowadzane są do ruchu jako teoria i z tego też czerpią swą treść zobowiązującą [tamże].

Można więc powiedzieć, że ruchy społeczne w ujęciu *Systemów społecznych* same stają się wyspecjalizowanymi systemami i wykazują autoreferencję, która umożliwia im przetwarzanie informacji odpowiednio do wysokiego poziomu złożoności na danym etapie rozwoju

społecznego. Mogą przejąć funkcję immunologiczną dzięki znacznej gotowości na konflikt i wyrażanie bardzo różnych sprzeczności. Wypełniając tę funkcję, budują własne struktury, odwołują się do własnej historii i doświadczeń – niezależnie od struktury społeczeństwa. Porzucają tę strukturę, by ratować komunikację. Na tym, według Luhmanna, polega ich właściwa funkcja, a nie, jak się potocznie sądzi, na realizacji celu. Ten jest wszak tylko symbolem autopoiesis. Z szerszej, funkcjonalistycznej perspektywy, ruchy społeczne są zatem komplementarne w stosunku do prawa – tak jak prawo pozwalają na kontynuowanie komunikacji i zabezpieczają tym samym trwanie społeczeństwa. O tej zbieżności funkcji zaświadcza najlepiej nieposłuszeństwo obywatelskie, instytucja, w której prawo, nie zważając na oczywisty paradoks, uznaje złamanie prawa za usprawiedliwione. W obliczu łatwości, z jaką społeczeństwo może podtrzymywać swą autopoiesis za pomocą „nie”, Luhmann zastanawia się jednak, jak możliwe jest jeszcze społeczne „tak” – uzasadnienie i afirmacja działania.

3. RUCHY SPOŁECZNE JAKO SAMOBSERWACJA SPOŁECZEŃSTWA

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Luhmann powrócił do tematyki ruchów społecznych w artykule *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* [1996a] opublikowanym kilka lat po ukazaniu się *Systemów społecznych*. Punktem wyjścia jego rozważań stała się konstatacja z omawianego wyżej fragmentu *Systemów społecznych*. Ruchy społeczne możliwe są dzięki obserwacji, która kreśląc rozróżnienie, umożliwia usamodzielnienie się ruchów jako systemów konfliktowych reagujących na fundamentalny problem społeczeństwa jako takiego, a więc problem autopoiesis. Są więc czymś więcej niż systemami konfliktu: samoobszerwacją i samoopisywaniem się systemu społeczeństwa – formami autoreferencji społeczeństwa określającymi jego tożsamość. Każda obserwacja jest wszak możliwa dzięki różnicy, jaką wprowadza między tym, do czego się odnosi, a wszystkim innym. Dzięki prześledzeniu roli obserwacji w autoreferencji społeczeństwa Luhmann ma nadzieję rzucić szersze światło na funkcję ruchów społecznych. Innymi słowy,

funkcja samoobserwacji społeczeństwa daje nadzieję na określenie funkcji ruchów społecznych.

Samoobserwacja nie przebiega przypadkowo, lecz od początku ewolucji społecznej związana jest z przemianami strukturalnymi. Marginalizuje przypadkowe obserwacje, selekcionując wiodące różnice i dając możliwość czynienia nawiązań do gotowych tradycji społecznego autoopisu. Sprzyja to oczywiście oderwaniu się autoreferencji systemu społeczeństwa od procesów zachodzących w środowisku. „Utrata rzeczywistości” jest więc strukturalnym problemem autoreferencji. Wprawdzie ta może być podtrzymywana mimo utraty strukturalnej adekwatności, ale funkcja systemu staje pod znakiem zapytania. Stąd też dążenie do zachowania względnej kognitywnej otwartości struktur. Utrata rzeczywistości prowadzi do sekwencji zjawisk okresu przejściowego, dostosowawczego. Odpowiedzią na problem sztywności struktury, a więc utrwalonego ograniczenia różnic kierujących samoobserwacją, musi być rozszerzenie perspektyw, uobecnienie alternatyw strukturalnych. Następuje to poprzez zróżnicowanie i abstrakcję reprezentacji społeczeństwa.

Punktem wyjścia ewolucji społecznej były społeczeństwa zbieracko-łowieckie i segmentowe, w których reprezentacje były bezalternatywne. Asymetryzacja struktury społecznej nie skutkowała, według Luhmanna (wbrew znanej tezie Jürgena Habermasa), podważeniem legitymizacji w imię innego porządku, a jedynie potrzebą nowych uzasadnień, równie bezalternatywnych, co reprezentacje pierwotne. Zmieniło się to dopiero wraz ze zróżnicowaniem funkcjonalnym, które prowadziło do załamania się jednolitej hierarchii społecznej i do powstania wielu równoległych, a zarazem częściowych reprezentacji społeczeństwa. Co więcej, postęp zróżnicowania i stała „funkcjonalna niewystarczalność” systemów czyniły owe reprezentacje raczej projektami, zarysami tego, czym społeczeństwo miało się dopiero stać. Społeczeństwo zyskało więc sobie wiele konkurencyjnych reprezentacji, które nigdy nie ujmowały go w całości. W tym sensie nigdy nie mogło być ono reprezentowane jako całość.

Odpowiedzią na problem wielości reprezentacji była, zdaniem Luhmanna, abstrakcja problemu tożsamości. Jak pisałem, obserwacja, korzystając z rozróżnień, wytwarza tożsamość społeczeństwa. Wielość reprezentacji zmusza zatem do odpowiedzi na pytanie, czym jest społeczeństwo. Jest to jednocześnie moment, w którym społeczna

samoobserwacja zbiega się z tradycyjnym przedmiotem badań socjologicznych. Nie zawsze zresztą konieczność tego pytania była widoczna – jedności reprezentacji poszukiwano choćby w rozumie i w podmiocie. Pierwsza możliwość okazała się jednak kontrfaktyczna (gdy rozpoznano wspomnianą niezgodność „systemu natury” i „systemu wolności”), druga zaś odnosiła się do czystego poznania, nie uwzględniając wymiaru społecznego. Próba określenia tożsamości społeczeństwa prowadzi jednak również do kłopotów teoretycznych. Czysto formalnie społeczeństwo określić wszak można dwojako: tautologicznie („Społeczeństwo jest tym, czym jest”) lub paradoksalnie („Społeczeństwo nie jest tym, czym jest”). Alternatywa ta odzwierciedla autoreferencyjność Fichteńskiego podmiotu na poziomie społecznym: Podmiot tworzy różnicę między Ja a Nie-Ja, próbując bez powodzenia przekroczyć tę granicę. Jedność Ja jest jednak nie do obrony, a powstały dualizm prowadzi do założenia o konieczności zapośredniczonej autoreferencji [tamże, s. 83]. Innymi słowy, określenie tożsamości Ja nie jest możliwe bez odniesienia zewnętrznego. To jednak prowadzi z powrotem do Ja. W przypadku społeczeństwa problemem obu wariantów tożsamości jest zablokowanie autoreferencji. Wynika ono z tego, że oba rodzaje komunikacji, to znaczy tautologiczny i paradoksalny, nie pozwalają na nawiązywanie do nich, nie niosą żadnej informacji, którą można by przetwarzać.

Problem teoretyczny, który napotyka pytanie o tożsamość społeczeństwa, rozwiązać można, według Luhmanna, obserwując, jak radzi z nim sobie sam system. Utrzymywanie autoreferencji (a więc także autopoiesis) jest wszak praktycznym problemem samego systemu. Sam system decyduje o tym, jak uniknąć zablokowania autopoiesis i ta decyzja ma być właśnie interesująca dla socjologa (którego obiektem badawczym są operacje systemu). Luhmann sądzi zatem, że założona przezeń autoreferencja jest realnym problemem dla autoreferencyjnego obiektu, a nie tylko konstrukcją teoretyczną.

Operacja detautologizacji, względnie deparadoksyzacji, polega zawsze na przełamaniu czystej autoreferencji, zapośredniczeniu jej w sposób, który ukrywa właściwy sens tej operacji, a zatem ukrywa też sam problem tautologii/paradoksu. Przełamanie, o którym tu mowa, przyjmuje tradycyjnie postać ideologii, a więc odniesienia praktycznego, w którym tautologicznie/paradoksalnie określona tożsamość społeczeństwa staje się racją programu społeczno-politycznego.

Ideologia jest więc tym, co łączy detautologizację i deparadoksyzację, tyle że w odmienny sposób. Tautologie prowadzą bowiem raczej do programów konserwatywnych, stawiających sobie jako cel pokonanie trudności w zachowaniu społeczeństwa takim, jakie jest, natomiast paradoksy wiodą do programów progresywnych formułujących tożsamość społeczeństwa jako możliwość blokowaną przez wsteczne siły lub jako stan, do którego doprowadzić ma rewolucja czy program reform [tamże, s. 84]. W obu przypadkach problem autoreferencji przekształca się w swą odwrotność. Ukrywając go, ideologie kierują zarazem uwagę na sprzeczności, które występują między ich programami. Dążenia do spójności ideologicznej otwierają szerokie pole komunikacji, ułatwiają przetwarzanie informacji i podejmowanie decyzji. Włączanie jednych ideologii w zakres wyjaśnień innych (przykładem marksizm) zapewnia konieczną stabilność autoreferencji, która jako taka może pozostać niewidoczna.

Ideologie, będąc obserwacjami, nie mogą się obejść bez rozróżnień. Określają więc tożsamości, ale tylko dzięki różnicom, które stanowią ich podstawę. W semantyce XVIII stulecia wiodącą rolę odgrywała jeszcze różnica między własnością a przemocą, która w wieku XIX przekształciła się w przeciwstawienie państwa i społeczeństwa. Operowanie tym rozróżnieniem dawało możliwość opisywania społeczeństwa w kategoriach ekonomicznych, a nie religijnych, ale nie znosiło jeszcze myślenia monistycznego. Gdy próby zniesienia tej różnicy w ramach pojęcia państwa (proponowanego przez Hegla) spaliły na panewce, dokonywał się już proces przestawienia semantyki europejskiej z przetwarzania informacji za pomocą jedności na ich przetwarzanie za pomocą różnicy. Skutkiem ubocznym fascynacji różnicą było utracenie jedności z pola widzenia i określanie tożsamości poprzez różnicę. W rezultacie pytanie, czym jest społeczeństwo, stało się pytaniem o to, czym społeczeństwo jest w relacji wobec czegoś, co nim nie jest. W szczególności określano społeczeństwo w opozycji do indywiduum, a jednocześnie indywiduum w opozycji do społeczeństwa. W obu przypadkach tożsamość stawała się „tożsamością wynikającą z różnicy” [tamże, s. 87]. Stwarzała ona możliwość ujmowania indywiduum jako określonego przez odniesienie do własnej indywidualności, a więc jako autoreferencji odróżniającej to, co odróżniane od środowiska – społeczeństwa. Semantyka ta pozwoliła skupić się na relacjach między indywiduum a społeczeństwem,

co zaowocowało wyposażeniem człowieka w indywidualne prawa, a więc instytucjonalizacją różnych form „zabezpieczenia” człowieka przed społeczeństwem. Z drugiej strony, przeciwstawienie społeczeństwa jednostce uczyniło z niego przedmiot krytyki zainteresowanej wpływem struktur społecznych na jednostkę [tamże, s. 88]. Funkcją rozróżnienia jest wszakże ukrycie jej jedności, samej operacji rozróżnienia, która umożliwia przetwarzanie informacji.

Ideologizacja semantyki szła w parze z zasygnalizowanym już procesem zróżnicowania funkcjonalnego i brakiem naturalnej reprezentacji społeczeństwa. „Utrata rzeczywistości” doprowadziła do ukształtowania się strategii zaradczych pozwalających dookreślić cechy myślenia ideologicznego. Strategie te dotyczyły zarówno czasowego, jak i rzeczowego wymiaru sensu. W wymiarze czasowym detautologizacja odpowiada konserwatywnym próbom naprawy obecnych rozczarowań, zaś deparadoksyzacja progresywnej idei spełnienia oczekiwań, choćby miało się skończyć rozczarowaniem. W ramach „definicji sytuacji” obie perspektywy zbiegają się i pozwalają na opis terażniejszości w kategoriach obu wariantów ideologii. „Definicja sytuacji” ukazuje paradoks pojęcia terażniejszości, jako czegoś, co zdefiniowane może być tylko przez przeszłość i przyszłość, a nie w kategoriach ruchu (nieruchomego w ruchomym; wieczności w tym, co zmienne). W odróżnieniu od boskiej (wiecznej) miary ruchu, terażniejszość nie zapewnia jedności różnicy, lecz jest „włączonym wykluczonym”, paradoksem czasu. Jako taka nie stanowi tematu rozważań, pozostaje na marginesie europejskiej semantyki.

W wymiarze rzeczowym utrata rzeczywistości prowadzi do konieczności zwiększenia niepewności i konieczności podejmowania indywidualnych decyzji. Konieczność ta realizowana jest w uruchamianych przez systemy funkcjonalne nowych formach radzenia sobie z kontyngencją: wyborach demokratycznych, wymianach rynkowych. Wzrost roli decyzji, świadczący o rosnącej kontyngencji, prowadzi do instytucjonalizacji wolności. Jednak podobnie jak decyzja o detautologizacji/deparadoksyzacji wymaga kryterium, tak gra kontyngencji wymaga względnie trwałego porządku dostarczającego kryteriów decyzji, miary słuszności postępowania. Funkcję tę pełnią wartości. Dostarczają one działającym wygodnych narzędzi obserwacji (rozróżnień, zaangażowań, zobowiązań), a zarazem stanowią system „zabezpieczenia semantycznego”, bowiem uchodząc

za „oczywistości”, za założony przedmiot konsensusu, nie rzucają się w oczy. Wprawdzie umożliwiają obserwację i opis oraz zawsze pozostawiają szansę znalezienia wartości „jeszcze wyższych”, ale tym samym ukrywają właściwy problem autoreferencji. Tego ostatniego nie daje się jednak uniknąć, powraca bezlitośnie w postaci koła hermeneutycznego, gdy wykładnia wartości wymaga zwrotnego odniesienia do samego podmiotu wartościującego i aktu wartościowania. Autoreferencja ta demaskuje fakt, że wartości stanowią jedynie symbol komunikacyjnej autopoiesis. W tym sensie popadają w sprzeczność z koniecznością podejmowania decyzji. Decyzja jest bowiem zawsze kontyngentna, nawet jeśli ma rozstrzygać o primacie jednej wartości nad inną. Rozdźwięk między autopoiesis komunikacji a kontyngencją decyzji wymaga zatem nowych pozycji, z których możliwa jest obserwacja, nowych form zapewnienia trwałości autoreprodukcji systemu poprzez semantyczne przerwanie autoreferencji. Według Luhmanna, wiele wskazuje na to, że funkcję taką zaczyna przejmować lęk. Lęk nigdy bowiem nie jest możliwy do podważenia, jest zawsze autentyczny i integruje wartości. Zwłaszcza w sferze tak zwanych wartości postmaterialistycznych, które w dziedzinie wartości odpowiadają skróceniu horyzontów czasowych opisanemu w odniesieniu do „definicji sytuacji”. Lęk posiada dostatecznie duży potencjał mobilizacyjny, uruchamia komunikację, a zarazem ukrywa problem tożsamości społeczeństwa, którego dostrzeżenie wymagałoby refleksji nad tautologią/paradoksem.

Analiza sposobów radzenia sobie przez system z blokadami komunikacyjnymi doprowadziła Luhmanna do wniosku, że społeczeństwo tworzy w toku ewolucji (zróżnicowania) kolejne strategie detautologizacji/deparadoksyzacji. Jednocześnie zauważa, że największe znaczenie przypada selekcji „owocnych deparadoksyzacji”. Znaczenie detautologizacji jest mniejsze ze względu na asymetrię między tautologią a paradoksem. Tautologia jest wszak paradoksalna. Neguje ona, że to, co odróżnia, czyni różnicę, a więc neguje to, co umożliwia. W mniejszym stopniu kryje się za tym spostrzeżeniem preferencja dla progresywnych nurtów ideologii, a w większym zwrot ku pytaniu, jakie są warunki owocnych deparadoksyzacji [tamże, s. 96].

Przeformułowanie problemu oznacza tu, że ponownie konieczne staje się zdobycie wiedzy, w jaki sposób same systemy tworzą ograniczenia czystej autoreferencji, która natychmiast blokowałaby

komunikację jako paradoksalną. Wyliczenie tych strategii każe najpierw przywołać odpowiedzi na pytanie o ukrywanie problemu tautologii/paradoksu, wszak formuły ukrywające są zarazem formami przerywania autoreferencji. Tak na przykład autoreferencja podmiotu w tradycji filozoficznej stanowi zewnętrzną symulację problemu autoreferencji społecznej. Funkcję przerywającą pełni też idea intersubiektywnego porozumienia, nie jest ona jednak bezalternatywna i jako taka wymaga sformułowania i uzasadnienia problemu, na który ma *explicite* odpowiadać. Podobnie wreszcie przerywają autoreferencję ideologiczne rozróżnienia, na przykład wspomniana już różnica między indywiduum a społeczeństwem, która umożliwia autoopis społeczeństwa, ale zarazem ukrywa w tym opisie autoreferencję, odnosząc społeczeństwo do tego, od czego je odróżnia. Ideologizacja i temporalizacja wzmacniają tylko funkcję „ślepej plamy”, wytwarzając iluzję krytycznej funkcji swych rozróżnień. Kolejne „pewne podstawy” dyskursu, „nienaruszalne” poziomy odniesień ideowych okazują się kontyngentne, ale ukazują socjologowi rozwój funkcji, którą niezmiennie wypełniają.

W tym kontekście z całą jaskrawością pojawia się pytanie o to, czy sama socjologia, która demaskuje tę ewolucję, jest zdolna do takiego opisu społeczeństwa, który zarazem byłby w pełni świadomy autoreferencji i by ją przerywał, a więc nie narażał się na zarzut paradoksalności. Innymi słowy, „jakiego rodzaju semantyka stabilizuje się w takim procesie opisywania opisów opisów...?” [tamże, s. 99]. Każda obserwacja socjologiczna będzie oczywiście zawsze samoobserwacją społeczeństwa, a nie „czystym poznaniem” indywidualnej świadomości. Żaden tego rodzaju podmiot nie może wszak uczynić samego siebie (ani przebiegającej już komunikacji) podstawą takiej obserwacji. W tym sensie żadna indywidualna świadomość nie wyczerpuje warunków samoobserwacji społecznej. W społeczeństwie nie ma operacji, które nie byłyby zarazem obserwacjami i same nie podlegałyby obserwacji. Każda komunikacja, która podtrzymuje autopoiesis, podlega obserwacji za pomocą tego samego rozróżnienia, jakie sama stosuje. Obserwacja możliwa jest zatem tylko jako komunikacja, a autopoiesis społeczeństwa prowadzi do wzrostu możliwości obserwacyjnych i opisowych.

Na różnicy między obserwacją a operacją opiera się różnica między rodzajami przerywania autoreferencji. Pierwsza, „naturalna”,

charakteryzuje się tym, że jawi się systemowi jako konieczny warunek możliwości operacji. Druga, „sztuczna”, oznacza, że ograniczenia czystej autoreferencji postrzegane są jako przygodne, a więc możliwe także w inny sposób. Wynika z tego, że „naturalne” formy przerywania autoreferencji uniemożliwiają rozpoznanie tautologiczności/paradoksalności tożsamości autoreferencyjnej. Samo rozróżnienie między ograniczeniami naturalnymi i sztucznymi jest jednak względne i zależne od procesów uczenia się. Żadna semantyka nie musi wszak pozostać „konieczna” i na skutek zmiany poziomu obserwacji może zacząć być postrzegana jako sztuczna. „Oświecenie” socjologiczne polega na tym, że obserwator (socjolog) może rozpoznać paradoksalną konstytucję systemów autoreferencyjnych. Jeśli zaś chce w pełni zrozumieć zasadę rzeczywistości, to musi dokonać tego odkrycia. Sam ten akt jest jednak paradoksalny. Bowiem rozpoznając paradoksalność systemu, akt poznania czyni samą tę obserwację niemożliwą, musi wszak postulować system, którego autopoiesis jest zablokowana (poprzez paradoksalność tożsamości). Innymi słowy, założenie leżące u podstaw obserwacji „ubezskuteczenia” proces, który stwierdza. Paradoks ten wynika z tego, że każda obserwacja społeczeństwa jest zarazem operacją tego systemu. Dopiero rozpoznanie konieczności przerwania autoreferencji czyni obserwację możliwą, deparadoksyzując zarazem jej przedmiot. Wgląd w konieczność immanentnych ograniczeń autoreferencji jest zatem przesłanką (nieparadoksalnej) samoobserwacji społeczeństwa.

W *Tautologie und Paradoxie...* Luhmann przedstawia socjologię jako najwyższy stopień społecznej autorefleksji. Ujawnia ona, jak system wytwarza „dla siebie” [tamże, s. 102] wrażenie naturalności, nieuniknioności i bezalternatywności samookreśleń będących w istocie kontyngentnymi przerwami autoreferencji. Socjologia odnosi sukces poznawczy, widząc, że obserwowany system „nie może widzieć, że nie może widzieć tego, czego nie może”. Każde zjawisko obserwowane przez socjologię będzie więc tylko jednym z funkcjonalnych ekwiwalentów, które obserwator może następnie konstruować lub rekonstruować w ramach badań semantycznych. Co więcej, ostateczną funkcją samej socjologii jest także podtrzymywanie autopoiesis poprzez refleksyjną autoreferencję. W tym kontekście ruchy społeczne jawią się Luhmannowi jako poznawczo upośledzone formy samoobserwacji. Reagują one na problem skutków zróżnicowania

funkcjonalnego, ale czynią to tak, jakby komunikowały spoza społeczeństwa i jakby były w stanie zarysować realną alternatywę wobec porządku społecznego. Czy bowiem sprzeciw wobec nierówności i nierównowagi nie jest negacją samych podstaw tego porządku? W istocie nie ma on jednak alternatywy i fakt, że ruchy społeczne odwołują się do zasobów kulturowych i organizacyjnych zastanej struktury społecznej, że podejmują drobne, często lokalne problemy bieżące, podtrzymując swój radykalizm jedynie na poziomie motywacji i płaskiej retoryki, świadczyć ma właśnie najlepiej o ich fałszywej alternatywności. Ostatecznie, Luhmann stwierdza, że wbrew własnej semantyce przyczyniają się one w coraz większym stopniu do zrozumienia owej bezalternatywności, a tym samym do deparadoksyzacji społecznej tożsamości, demonstrują wszak potrzebę wytwarzania i sprawdzania „bezalternatywnych alternatyw”. Sformułowanie tej potrzeby jest już jednak dziełem socjologii. Odpowiedź na wyjściowe pytanie tekstu, a zarazem pytanie zamykające poświęcony ruchom społecznym fragment *Systemów społecznych*, wypada więc tylko pozornie pozytywnie. Ruchy społeczne podtrzymują wprawdzie społeczną autopoiesis poprzez zaprzeczenia, ale ich pozytywne programy są nierealistyczne, odzyskane dla społeczeństwa „tak” jest zatem pozorne.

W omawianym tekście dostrzec można wyraźne przesłanie – problemem społeczeństwa rozumianego jako system komunikacyjny jest paradoksalność jego czystej autoreferencji. Odpowiedzią na ten problem są obiektywne (możliwe do zaobserwowania jako samoopisy systemu) strategie przerywania autoreferencji. Przybierają one czworaką postać. Po pierwsze, możliwe są próby poszukiwania jedności w różnicy służącej do obserwacji (np. formuła intersubiektywności), ale jedność szybko rozpada się na to, co spaja (np. intersubiektywność prowokuje spór). Po drugie, możliwe jest wyprowadzenie różnicy z referencji zewnętrznej, choć owa referencja okazuje się wtedy ukrywać autoreferencję. Po trzecie, „oświecenie socjologiczne” zdolne jest do obserwacji samego paradoksu poprzez wgląd w konieczność przerywania autoreferencji. Świadome jest przy tym tego, że sam akt obserwacji jest formą społecznej samoobserwacji, a ta możliwa jest ze względu na możliwości stworzone przez autopoiesis. Wreszcie po czwarte, ruchy społeczne dokonują obserwacji tak, jakby była obserwacją zewnętrzną i jakby możliwa była nieparadoksalna referencja

zewnątrzną. Konstruują przy tym praktyczne alternatywy i mobilizują do ich przyjęcia poprzez alarmowanie społeczeństwa o niepożądanych skutkach zróżnicowania funkcjonalnego.

Dwie ostatnie strategie, a więc socjologiczna i ruchów społecznych, wyróżniają się swym szerokim zasięgiem i wysokim stopniem abstrakcji, dotyczą bowiem społeczeństwa jako całości i uwalniają się spod bezpośredniej determinacji strukturalnej (charakterystycznej dla semantyk społeczeństw archaicznych i tradycyjnych, a także, po części dla ideologii). W odróżnieniu od ideologii nie ukrywają paradoksu autoreferencji, lecz znoszą go: albo poprzez jego demaskację (socjologia), albo poprzez zniesienie w postaci ustanowienia pozaspolecznego odniesienia. Te dwie strategie przeczą jednak sobie nawzajem.

Kolejna różnica, zapewne najistotniejsza, ponieważ socjologii trudno byłoby jej zaprzeczyć, to znacznie wyższa zdolność ruchów społecznych do mobilizacji działań za sprawą praktycznego zaangażowania i wiodącej wizji dobra. Socjologia nie tylko nie jest do takiej mobilizacji zdolna (chyba że wytworzy w tym celu sztuczne iluzje), ale odbiera jej podstawy poznawcze. Wprawdzie dochodzi do wglądu w konieczność przerywania autoreferencji, ale właśnie ten wgląd, choć czyni ją samą możliwą, to czyni ją możliwą tylko jako naukę wyobcowaną. Wydaje się więc, że ceną, jaką socjologia musi zapłacić za poznanie, jest brak uzasadnienia dla działania. Sama autopoiesis może być wprawdzie uznana za obiektywny postulat, który okazuje się niewidoczną funkcją kolejnych form deparadoksyzacji, ale jest ona realizowana jedynie za sprawą formy działania, nie przesądza zaś w żaden sposób o jego treści. Tej ostatniej socjologia nie jest w stanie przepisać, choć może próbować ją wyjaśniać. W ujęciu Luhmanna, jej wartością własną pozostanie zawsze jedynie funkcja jako taka: „funkcją funkcji jest funkcja” [Luhmann 1998, s. 1125]. Toteż socjologia nie może stanowić alternatywy wobec ruchów społecznych w realizacji zadania reprezentacji społeczeństwa i przerywania autoreferencji. Z drugiej strony, ruchy społeczne płacą podobnie wysoką cenę za swą moc mobilizacyjną. Są bowiem skazane na fałsz swej wiary i na nieświadomość własnego położenia. Tak więc, jeśli Fichte stawiał nas przed wyborem między uzasadnieniem a wiarą, to Luhmann stawia nam pytanie, czy chcemy okupić poznanie (uzasadnienie) wyobcowaniem. Dla Fichtego referencja zewnętrzna była ratunkiem

przed paradoksem autoreferencji, dla Luhmanna tymczasem jest ona iluzją, próbą ukrycia autoreferencji. W odróżnieniu od Heideggera, Luhmann nie uważa jednak czystej autoreferencji za możliwą, a lęku nie interpretuje jako odwrotu od świata, lecz powrót do komunikacji. W pewnym sensie Luhmann godzi też jednak obu klasyków niemieckiej filozofii. Podobnie jak Fichte potwierdza wszak konieczność przerywania autoreferencji, ale też podobnie jak Heidegger podkreśla nieuchronność autoreferencji.

4. RZECZYWISTOŚĆ RUCHÓW SPOŁECZNYCH

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, czym różni się koncepcja ruchów społecznych przedstawiona w *Systemach społecznych* od tej, której zarys znajdujemy w *Tautologie und Paradoxie...* Uwagę zwraca przede wszystkim fakt, że w tym drugim tekście Luhmann nie proponuje zupełnie nowej koncepcji, lecz wzbogaca swą teorię o dodatkowe aspekty. Należy do nich przede wszystkim spojrzenie na ruchy społeczne z punktu widzenia funkcji samoobserwacji całego społeczeństwa, a nie tylko samoobserwacji własnej jako systemu konfliktowego. O ile więc w *Systemach społecznych* analiza konfliktów wbudowana była w analizę funkcji konfliktów w podtrzymaniu autopoiesis, a więc autor skoncentrowany był na wyjaśnieniu warunków autopoiesis, o tyle w *Tautologie und Paradoxie...* od początku chodzi o obserwację i jej warunki. Ta zmiana perspektywy skutkowałą dalszym przesunięciem akcentów. Przedstawiona w *Systemach społecznych* koncepcja wzrostu złożoności prowadzącego do niepewności komunikacji (niepewności „tak”) przeniesiona została w drugim omawianym tu tekście na kryzys reprezentacji społeczeństwa („utrata rzeczywistości”). Z kolei wzrost redundancji poprzez zwielokrotnienie sprzeczności okazał się możliwy do rozwiązania właśnie na drodze reprezentacji, a mianowicie poprzez generalizację i abstrakcję. Usamodzielnienie się systemów konfliktu skutkujące autoreferencją tych systemów uzupełnione zostało wglądem w konieczność przerywania autoreferencji poprzez odniesienie praktyczne. Autoreferencja okazała się więc wymagać referencji zewnętrznej („oscyłowania”). Poza tym, w tekście o tautologii i paradoksie Luhmann stara się rozwiązać problem braku kryteriów podejmowania decyzji powstały

w wyniku oderwania się ruchów społecznych jako systemów konfliktowych od struktury społecznej. Wskazuje mianowicie konkretne formy nowego rodzaju nawiązań strukturalnych, których funkcja ma być niewidoczna: temporalizację, instytucjonalizację wolności, wartości i lęk. Ich pojawienie się nie jest niczym innym jak reakcją na brak kryteriów decyzyjnych. Sformułowana tu funkcja ideologii odpowiada przedstawionej w *Systemach społecznych* autoreferencji poprzez komunikowanie zaprzeczeń. Ta alternatywna wobec systemów funkcjonalnych postać autoreferencji interpretowana jest przez Luhmanna jako własna rzeczywistość ruchów społecznych. W *Tautologie und Paradoxie...* rzeczywistość ta nabiera dodatkowej treści. Z czystej autoreferencji zaprzeczenia staje się sprzeciwem wobec społeczeństwa, a przez to właśnie reprezentacją tego społeczeństwa, funkcjonalną utopią. W ten sposób, za sprawą wprowadzenia do teorii obserwacji, reprezentacji, abstrakcji, referencji zewnętrznej, nowych form struktury i „rzeczywistości środowiska”, niemożliwe „tak” przekształciło się w „tak” pozorne, iluzyjne. Iluzja to już jednak znacznie więcej niż niemożliwość, zwłaszcza w teorii Luhmanna!

Iluzja wynika w tym przypadku z obecności ślepej plamy, ukrywania problemu, do którego odnosi się dana operacja, a więc, mówiąc jeszcze inaczej, z latencji funkcjonalnej. Jak już wspomniałem, iluzja potrzebuje jednak własnych motywów, których ruchy społeczne są w stanie dostarczać. Fakt ten dziwi zresztą Luhmanna [1996b, s. 205], ponieważ w odróżnieniu od systemów funkcjonalnych, protest jako taki nie stwarza naturalnych bodźców działania. Dlaczego ten, kto nie jest protestującym i w pewnym sensie znajduje się wręcz po „drugiej stronie” formy protestu (protest/to-przeciwko-czemu-się-protestuje), miałby spełniać oczekiwania ruchu społecznego i czuć się do tego zobowiązany?

Nic więc dziwnego, że poszukiwanie motywów i form mobilizacji stało się punktem wyjścia rozważań nad ruchami społecznymi w książce *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [1996b]. W rozdziale poświęconym ruchom protestu, Luhmann przedstawia nam ruchy społeczne w większym stopniu z perspektywy ich członka, który „poszukuje sensu” skonfrontowany zapewne z rozchwianiem przedstawionego w *Systemach społecznych* „społeczeństwa tymczasowego”. Wbrew teom Emila Durkheima czy Randalla Collinsa, Luhmann nie upatruje istoty ruchów społecznych w „byciu razem” (nie są one nawet

systemami interakcyjnymi), lecz w czymś innym, czego sens pozostaje trudny do określenia. Ów sens „składa się, dla uczestników, z najbardziej indywidualnych problemów «poszukiwania sensu» i «samorealizacji», które za sprawą społecznego ukierunkowania dają się łączyć i wykorzystywać jedynie w bardzo trudny sposób” [tamże, s. 203]. W związku z tym nie można też definiować ruchów społecznych poprzez ich cele, które wykazują daleko idącą zmienność i różnicowanie. Niezależnie od tego, w jaki sposób ruch dokonuje syntezy tego sensu, zmierza on zawsze do reprezentacji społeczeństwa poprzez akt obserwacji. Dzięki temu może też reprezentować siebie jako działanie w imię odpowiedzialności za społeczeństwo [tamże, s. 204].

Oba warunki – spójna reprezentacja oraz założenie motywacji uczestnictwa – ulegają abstrakcji w postaci formy protestu. Ruch zawdzięcza swą jedność właśnie owej formie, poprzez nią staje się też wystąpieniem przeciwko społeczeństwu. Abstrakcja jedynie pozornie znosi jednak oba problemy, wszak konieczność zmiany tematów pozostaje wymogiem dnia, a ustanowienie formy protestu zmusza niekiedy do używania drastycznych środków, ponieważ protest ze swej istoty neguje możliwość powszechnej odpowiedzialności (część osób, przeważnie ta większa, pozostać musi po stronie tego, przeciwko czemu się protestuje). Stąd też autoreferencja społeczeństwa w postaci protestu zapośredniczona jest przez referencję zewnętrzną, wyrażoną poprzez przeniesienie formy w ramy różnicowania strukturalnego – między centrum a peryferiami. Peryferia reprezentują wtedy to, co na zewnątrz⁴. Protest dochodzi więc do skutku w systemach funkcjonalnych wykazujących takie różnicowanie i może wtedy przybrać postać protestu peryferiów przeciwko centrum. Nie jest to jednak nigdy centrum społeczeństwa jako takiego, co wynika również z natury społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie. Przykładem typowej lokalizacji protestu może być zwłaszcza system polityki.

Według Luhmanna ruchom społecznym, mimo nawiązań strukturalnych, brakuje jednak zdolności do refleksji nad własną formą,

⁴ W pewnym sensie stanowi to odwrotność bezalternatywnej reprezentacji społeczeństwa w erze różnicowania hierarchicznego, gdy centrum określało treść reprezentacji.

a także nad autoopisem tego, co po drugiej stronie formy. Odróżnia to protest od systemu politycznego, który zdolny jest do ponownego wprowadzenia różnicy wiodącej po obu stronach swego kodu. Ruch społeczny skupia się zamiast tego na samej formie protestu, która jednak pozostaje ukryta za jaskrawym parawanem tematu obranego przez ruch. Życie ruchu wynika więc z selekcji tematów, która umożliwia nawiązania do struktury (sprzężenia strukturalne, choćby z systemem mediów masowych) oraz do ideologii (zapewniające spójność ideową). Zmienność tematów ukrywana jest natomiast za pomocą symboliki alternatywności, która pozwala na zachowanie formy. Pod pozorami zmiennych tematów, płynnych przekonań kryje się stała funkcja ruchów – negacja społeczeństwa w społeczeństwie. Paradoks tej formuły każe postrzegać konstruowaną przez ruchy rzeczywistość środowiska społeczeństwa jako ich wewnętrzną rzeczywistość służącą podtrzymywaniu komunikacji w postaci sprzeciwu jednych komunikacji wobec innych. W ujęciu przedstawionym w *Die Gesellschaft der Gesellschaft* funkcja ta nie wyczerpuje się wszakże w zabezpieczeniu autopoiesis. Reprezentacje konstruowane przez ruchy protestu konkurują z licznymi reprezentacjami wytwarzanymi przez systemy funkcjonalne. Wartość tych pierwszych wynika z tego, że stanowią reakcję społeczeństwa na swą własną niewiedzę odnośnie do swego środowiska (systemów psychicznych, warunków ekologicznych). Społeczeństwo nie dysponuje żadną naczelną instancją rozstrzygającą problemy decyzyjne, musi więc szybko i wyraźnie kompensować „niedobory komunikacyjne”. Podtrzymywanie komunikacji jest w przypadku ruchów społecznych także próbą autoopisu adekwatnego wobec problemów, których nie ujawniają autoopisy systemów funkcjonalnych, i adekwatnego wobec desynchronizacji tych systemów. Rzeczywistość konstruowana przez ruchy społeczne stanowi zatem przede wszystkim szybką i alarmującą odpowiedź na nieprzejrzystość społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie i zmierza do jego całościowej praktycznej reprezentacji, nawet jeśli jest ona niemożliwa.

Charakterystyka ruchów społecznych w *Die Gesellschaft der Gesellschaft* idzie więc nieco dalej niż ta, którą znajdujemy w *Tautologie und Paradoxie...* Jej punktem wyjścia nie jest autopoiesis ani nawet akt obserwacji, lecz motywacja tego, który kreśli granicę (współczesnego szatana). Zakończeniem analizy nie jest zaś konstatacja iluzyjności „tak”,

lecz wskazanie na niewiedzę społeczeństwa, której ruchy społeczne usiłują zaradzić, zarysowując rzeczywistość społeczeństwa z (rzekomej) perspektywy zewnętrznej. Ich roszczenie poznawcze jest niezwykle ambitne, ale niemożliwe do zrealizowania. Zamiast tego udaje się wytworzyć motywację do występowania na rzecz społeczeństwa. Jak pamiętamy, socjologia występuje z podobnie ambitnym roszczeniem poznawczym i jest w stanie je zrealizować, jednak traci przez to możliwość uzasadnienia działania. Socjologia nie odpowiada tym samym na problem braku motywacji i źródeł zobowiązania do działania, ukazuje natomiast iluzyjność takich motywacji i zobowiązań.

W omawianym obecnie fragmencie *Die Gesellschaft der Gesellschaft* Luhmann przechodzi podobną drogę myślową, co we wcześniej rozważanych tekstach. Rozpoczyna od problemu reprezentacji jako syntezy tematów (poszukiwania sensu), a rozwiązanie dostrzega w abstrakcji. Abstrakcja z kolei prowadzi do omawianego wcześniej problemu autoreferencji. Jej przerwanie zmusza do nawiązań strukturalnych, te zaś prowadzą do konstrukcji rzeczywistości (środo-wiska). W tej konstrukcji ujawnia się wreszcie jedyna możliwa rzeczywistość, czyli rzeczywistość samego systemu. Tyle przynajmniej mówi socjologia – a w gruncie rzeczy tyle ujawnia o rzeczywistości swoich własnych założeń.

Omawiana tu teoria Luhmanna daje jednak dużo więcej niż pokaz wyprowadzenia rzeczywistości z założenia, że istnieją systemy autoreferencyjne. Pokazuje ona, że w życiu społecznym, w dyskursie publicznym istnieją względnie niezależnie od siebie przynajmniej cztery różne rodzaje rzeczywistości, które przesądzają o naszym poczuciu sensu, o naszych zaangażowaniach i decyzjach. Pierwsza to rzeczywistość społeczeństwa hierarchicznego będąca jego bezalternatywną reprezentacją i odzwierciedlająca asymetryczną strukturę społeczną. Druga to rzeczywistość ideologii wychodząca od abstrakcji „społeczeństwa” i zmierzająca do spójnej wizji działania. Trzecia rzeczywistość jest dziełem ruchów społecznych i jest inscenizowana jako sprzeciw wobec społeczeństwa, dzięki czemu zyskuje sobie charakter całościowej reprezentacji i wezwania do walki. Wreszcie czwarta rzeczywistość jest dziełem socjologa, zrodzona jest z rozpoznania konieczności przerwania autoreferencji i wyprowadzona jest z założeń obranych przez uczonego. Rzeczywistość ta jest teoretycznie uzasadniona, pozwala na całościowe rozumienie świata, ale jest też

wyobcowana, uniemożliwia odniesienie praktyczne. Wyliczone rzeczywistości stanowią jedynie pozorne alternatywy, w istocie bowiem przeczą sobie i wzajemnie się blokują⁵. Być może problemu tego dałoby się uniknąć, gdyby jako punkt wyjścia poznania socjologicznego obrać praktykę społeczną, a nie założenie o istnieniu systemów autoreferencyjnych. Praktyka musi jednak podlegać sprawdzianowi rozumu. Luhmann przestrzega nas, byśmy pochopnie nie przesądzali, czym jest rzeczywistość, która stanie się dla nas miarą takiego sprawdzianu. Pokazuje też, że ruchy społeczne podjęły próbę dostarczenia nam takiej rzeczywistości i jakiej ceny od nas wymagają.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, J., 2006, *The Civil Sphere*, Oxford University Press, New York.
- della Porta, D., Diani, M., 2006 (1999), *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, Malden.
- Fichte, J.G., 2000 (1800), *Die Bestimmung des Menschen, Meiner, Frankfurt am Main*.
- Heidegger, M., 2006 (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.
- Luhmann, N., 1996a, *Tautologie und Paradoxie in der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaften*, w: Luhmann, N., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N., 1996b, *Protestbewegungen*, w: Luhmann, N., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N., 1998, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, N., 2012, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, wyd. 2, przekł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków.

5 W najmniejszym stopniu dotyczy to relacji między ideologią a ruchami społecznymi. Ideologia może wszak dostarczać ruchom społecznym spójności i uzasadnień, ale ich funkcja zasadniczo się w nich zmienia.