

Metaetyka systemów społecznych. Teorioetyczne aspekty koncepcji Niklasa Luhmanna

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1285>

 Jacek Jaśtał, Politechnika Krakowska

Jedna z koncepcji historycznego rozwoju etyki stwierdza, że „teorie moralne nie mogą być oceniane w sposób zrozumiały inaczej niż w kategoriach sukcesu lub porażki w rozwiązywaniu problemów historycznie uwarunkowanych” (T. Irwin). Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy teoria systemów N. Luhmanna może być wykorzystana do wyjaśnienia historycznej zmienności teorii etycznych i spełnić rolę swojego rodzaju metaetyki. Wymaga to zbadania, czy teoria ta pozwala wyjaśnić funkcję moralności, jej społeczną, kulturową i historyczną zmienność oraz rolę teorii etycznych. Wydaje się, że teoria L. Luhmanna przechodzi ten test w sposób co najmniej zadowalający, choć za cenę odrzucenia wielu założeń przyjmowanych w etyce tradycyjnej.

Słowa kluczowe: historia etyki, metaetyka, teoria systemów społecznych, N. Luhmann

Metaethics of social systems. Theoretical aspects of N. Luhmann's concept

One of the concepts of historical development of ethics states that “moral theories cannot intelligibly be assessed except by their success or failure in dealing with these historically-conditioned problems” (T. Irwin). The aim of this article is to try to answer the question whether Luhmann's systems theory can be used to explain the historical variability of ethical theories and fulfil the role of a kind of metaethics. This requires examining whether the theory can explain the function of morality, its social, cultural, and historical variability, and the role of ethical theories. Luhmann's theory passes this test in a way that is at least satisfactory, although at the cost of rejecting many assumptions made in traditional ethics.

Keywords: history of ethics, metaethics, systems theory, N. Luhmann

Tocząc różnego rodzaju spory na wielu poziomach teoretycznej refleksji, etycy zazwyczaj zdradzają tendencję do absolutyzacji swoich stanowisk. Utylitarysta, kantysta, zwolennik prawa naturalnego, kontraktualista czy zwolennik teorii bożych przykazań mają skłonność, by traktować głoszone przez siebie koncepcje jako ostateczne, jedynie poprawne schematy opisu doświadczenia moralnego. Prezentowane przez nich opisy mogą być niedopracowane, w jakiejś części fragmentaryczne, nieobejmujące jakichś nowych zjawisk czy problemów, które wyłaniają się wraz z rozwojem cywilizacyjnym, mogą także w różnych swych wersjach prowadzić do odmiennych wniosków normatywnych i różnie modelować kodeksy etyczne, mogą nawet dopuszczać jakieś formy relatywizmu, ale w swej zasadniczej, paradygmatycznej części teorie etyczne są uznawane przez swoich zwolenników za uniwersalne. obrońcy tych teorii koncentrują się zatem przede wszystkim na tym, by wykazywać oponentom, że są w poważnym błędzie co do rozumienia istoty moralności. W takim ujęciu, jak zauważa Terence Irwin, w etyce „nie ma szczególnego powodu, poza konwencjonalną wygodą lub czysto doksograficznym zainteresowaniem, do podejścia historycznego. Jeśli teorie moralne można obronić argumentami dostępnymi dla każdego, kto starannie myśli na ten temat, i nie są one bardziej odpowiednie w danym czasie niż w innym, to historia etyki daje nam po prostu listę stanowisk, które zajmowano. O ile historycznie interesujące może być to, jak jedno stanowisko rozwija się z innego lub w reakcji na inne, o tyle ten rodzaj faktów nie mówi nam nic o filozoficznych zaletach samego tego stanowiska.”(Irwin 2007, 7)¹

To, czy gotowi jesteśmy zaakceptować takie podejście, w dużym stopniu zależy od tego, co rozumiemy przez podmiot moralny i jak szerokie zadania stawiamy przed etyką. Wielu filozofów, zwłaszcza po toczonej w ciągu ostatnich trzech dekad XX w. debacie na temat podmiotu moralnego, jego indywidualnych predyspozycji i motywacji, skłania się do uznania, że absolutyzm i ahistorycyzm marginalizuje istotne z punktu widzenia etyki osobiste doświadczenie podmiotu. Ich zdaniem istotą etyki nie są uniwersalne zasady czy kodeksy, ale zderzenie subiektywności i obiektywności – tego, co indywidualne i tego, co bezosobowe, tego, co składa się na podmiotowo rozumiane racje, cele i wartości oraz tego, co buduje dobro wspólne. Jak podkreśla T. Nagel, „Etyka zajmuje się nie tylko tym, co powinno się zdarzyć, ale również tym, co ludzie powinni lub mogliby *zrobić*. Neutralne racje leżą u podstaw pierwszej z tych kwestii, lecz racje względne mogą wpływać na drugą” (Nagel 1997, 201). Sytuację etyczną określa zatem stałe napięcie pomiędzy racjami względnymi a racjami przemawiającymi za działaniami podejmowanymi „w służbie wartości bezosobowych”. Owe racje względne można oczywiście różnie rozumieć i kategory-

¹ Takie podejście Irwin określa mianem „skrajnie nie-historycznej koncepcji etyki”.

zować. Bez względu jednak na to, czy ograniczymy dziedzinę etyki do deontologii, czyli do sposobu postrzegania przez osobę „roszczeń innych ludzi do tego, by nie traktować ich w niewłaściwy sposób” (Cf. Nagel 1997, 202), czy poszerzymy ją o racje powiązane z autonomią podmiotu lub z troską o bliskich², podstawowym problemem etyki i tak będzie uzgodnienie owych racji względnych i tych nakierowanych na dobro powszechne. Teorie etyczne to nic innego, jak próby opisu, skonceptualizowania tej sytuacji. W takim ujęciu istota sytuacji moralnej nie polega na konieczności rozwiązania zadania aplikacyjnego w odniesieniu do konkretnej decyzji (tak jak rozwiązanie szkolnego zadania z fizyki wymaga poprawnego zastosowania dobrze znanych praw przyrody do konkretnego przypadku), ale wiąże się z dojmującą próbą wyartykułowania podstawowego doświadczenia egzystencjalnego, które nieustannie wymyka się naszym opisom.

O ile, być może, da się przedstawić ponadczasowy opis racji bezosobowych, o tyle racje względne nie są i nie mogą być uniwersalne, nie sposób wyjaśnić ich w terminach wartości neutralnych, wiążą się bowiem z osobistym stosunkiem podmiotu do własnych działań i jego własnymi przeżyciami (Nagel 1997, 215). Ten osobisty stosunek wynika natomiast z partykularnych okoliczności życia konkretnego człowieka, jego doświadczenia życiowego czy charakteru. Uznanie, że elementy te nie są z moralnego punktu widzenia akcydentalne, oznacza jednak, że w etyce należy w jakimś istotnym wymiarze uwzględnić społeczny i historyczny kontekst, który współkształtuje podmiot moralny. Zdaniem T. Nagela, „pomysł, zgodnie z którym podstawowe zasady moralne są nam **znane**, problematyczna zaś jest tylko ich interpretacja i zastosowanie, to jedna z najbardziej fantastycznych pretensji naszego zarozumiałego gatunku. (...) Etyka wiąże się ściśle z ludzką perspektywą i ludzkimi motywacjami, gdyż jej celem jest regulowanie ludzkiego postępowania. W przeciwieństwie do teorii świata fizycznego, etyka musi nadawać się do tego, by każdego dnia rządzić naszym życiem. (...) Obiektywność potrzebuje subiektywnego materiału, który mogłaby opracować, a dla ludzkiej moralności tym materiałem jest ludzkie życie. Nie jest pewne, w jakiej mierze możemy wykroczyć poza samych siebie nie tracąc kontaktu z tym podstawowym materiałem – ze sposobami życia, w których zakorzenione są wartości i uzasadnienia.” (Nagel 1997, 226–27)

Dopuszczając historyczną ewolucję teorii etycznych, Nagel zdaje się dalej zakładać, że rozwój etyki polega na doskonaleniu metod harmonizujących wymogi osobiste i bezosobowe, co z kolei wiąże się z większym wpływem tych ostatnich na

2 Nagel wskazuje trzy zespoły racji względnych – racje powiązane z autonomią podmiotu (koncentrujące się na jego własnych celach), racje dotyczące odnoszenia się do innych ludzi (deontologia) oraz racje nakierowane na troskę o ludzi, z którymi podmiot pozostaje w szczególnej więzi (Nagel 1997, 202–3).

indywidualne cele i motywacje, a także na postrzeganie przez podmioty moralne innych osób. Rozwój ten nie musi jednak mieć charakteru unifikującego – równie dobrze może odzwierciedlać rosnącą różnorodność postaw czy wręcz typów osobowych. (Nagel 1997, 228) Takie ujęcie zmian w etyce wydaje się mieścić w obrębie stanowiska metateoretycznego, które T. Irwin charakteryzuje jako ewolucyjne, ale równocześnie postrzegające etykę jako autonomiczną sferę ludzkiej aktywności, która – rozwijając się zasadniczo w kierunku coraz większej racjonalności – wchodzi czasami w fazy regresu.

Obraz zarysowany przez Nagela można jednak dalej rozbudowywać, uwzględniając zmienność poszczególnych elementów. Wbrew sugestiom Nagela, nie ma mocnych argumentów przemawiających za tym, że przynajmniej racje bezosobowe są na tyle jednoznaczne, iż potrafimy przedstawić ich uniwersalny, ponadhistoryczny opis, który byłby czymś więcej niż tylko wskazaniem ogólnego celu w postaci dobra wspólnego (nawet jeśli dobro to zredukujemy do stworzenia warunków efektywnej współpracy społecznej). Sposoby realizacji owego dobra w odmiennych warunkach cywilizacyjnych mogą na tyle istotnie się różnić, że niemożliwe staje się uwzględnienie ich w ramach jednej teorii etycznej. Co więcej, opisanie dobra wspólnego związanego z różnymi sferami aktualnego życia społecznego może wymagać odwołania się do różnych kategorii etycznych. Nie jest wcale oczywiste, że moralne aspekty aktywności ekonomicznej muszą dać się opisać za pomocą tych samych pojęć, a następnie przełożyć na te same typy powinności czy wartości, co moralne aspekty związane z opieką medyczną, funkcjonowaniem systemu prawa czy oddziaływaniem na środowisko. Można też bez problemu wyobrazić sobie, że te same cele w ramach jednej sfery aktywności realizowane są za pomocą odmiennych metod lub wyrażane są za pomocą innych schematów pojęciowych czy kategorii. Wszystko to znacznie rozszerza pole etycznej debaty.

Znacznie szerzej można też rozumieć to, co Nagel identyfikuje jako racje podmiotowe względne. Jego argumentacja opiera się na uznaniu, że historyczne okoliczności życia podmiotu moralnego i jego różnorodne życiowe doświadczenie są na tyle istotnymi elementami teorii etycznej, że mogą ją w sposób znaczący modyfikować. Ale przemiany cywilizacyjne i społeczne nie tylko zmieniają okoliczności życia, lecz dostarczają nowych, historycznie względnych narzędzi konceptualizacji przeżywania siebie jako podmiotu moralnego – przynajmniej w takim zakresie, w jakim jesteśmy produktem socjalizacji, kulturowych tradycji i publicznych dyskursów, wyznaczanych przez okoliczności historyczne, w które jesteśmy wrzuceni. Tego rodzaju historyzm etyczny dostrzega także T. Irwin w swoich uwagach na temat uprawiania historii etyki: „Zgodnie z inną skrajną koncepcją, teoria moralna nie może być oceniana

ponadczasowo i nie ma ponadczasowo stosownych pytań, na jakie różne teorie moralne starają się odpowiedzieć. Istnieją różne pytania i problemy wynikające z różnych uwarunkowań historycznych i kulturowych, a teorie moralne nie mogą być oceniane w sposób zrozumiały inaczej niż w kategoriach sukcesu lub porażki w rozwiązywaniu tych historycznie uwarunkowanych problemów. Cnoty i zasady moralne, które mogą wydawać się stałe w całej historii etyki, są w rzeczywistości produktami różnych środowisk, okoliczności i tradycji – iluzją jest myślenie, że istnieje jeden zestaw problemów, które należy w historii etyki zbadać lub opisać.” (Irwin 2007, 8)

W ten sposób sytuacja moralna zyskuje dodatkowy, w pewnym istotnym sensie nadrzędny wymiar – wymiar wielopoziomowej kontyngencji, którą można uporządkować tylko poprzez przyjęcie schematu uwzględniającego procesualność w skali historycznej. Historia etyki staje się po prostu integralną częścią historii przeobrażeń warunków społecznych czy cywilizacyjnych, które wyznaczają charakter refleksji nad sposobami funkcjonowania teorii moralnych. Odpowiedź na pytanie, czy zmiany w obrębie owych teorii są przypadkowe, czy mają wyraźną linię rozwojową wynikającą z logiki dziejów, zależy teraz od tego, czy jesteśmy w stanie zaprezentować jakiś rozbudowany schemat przekształceń świata społecznego.

Spojrzenie na historię etyki jako swojego rodzaju meta-etykę³, do której zadań należy także analiza mechanizmów formowania się odpowiedzi na pytania dotyczące działania w coraz to nowych warunkach społecznych czy cywilizacyjnych, nie jest oczywiście nową koncepcją, ma swoją tradycję sięgającą przynajmniej początku XIX w. Historyzm w filozofii moralnej – wyrażony w mniej lub bardziej wyrazistej formie – i dziś nie należy do rzadkości. Spory pomiędzy głównymi stanowiskami etycznymi i metaetycznymi okazały się na tyle niekonkluzywne, że niektórzy etycy, wyraźnie już nimi zmęczeni, poszukują bardziej ogólnych schematów interpretacyjnych odwołując się do ujęć historycznych.⁴ Dlatego pytania dotyczące tego, jaki mechanizm odpowiada za powstawanie, rozwój i stagnację poszczególnych teorii etycznych (czy szerzej: stanowisk z zakresu filozofii praktycznej), jakie potrzeby chcemy za pomocą tych teorii zmanifestować i zaspokoić, jakie są praktyczne

3 Używam tu terminu „meta-etyka” (dla odróżnia w zapisie z dywizem) w sensie szerszym, niż czyni się to zazwyczaj: jako metateorii, której dziedziną są teorie etyczne, a nie w sensie nauki o właściwościach, wartościach czy sądach moralnych.

4 Elementy silnie historycznego myślenia o etyce spotykamy u Charlesa Taylora, Marty Nussbaum czy Bernarda Williama. Terence Irwin za wzorcowych przedstawicieli takiego podejścia uważa Alasdaira MacIntyre’a i Jerome’a B. Schneewinda (warto jednak podkreślić, że przyjmując pewną szczególną koncepcję dziejów, MacIntyre nie potrafi obronić się przed pokusą, by historię etyki opisywać w kategoriach kryzysów moralnych spowodowanych odejściem od klasycznej aretologii, jako jedyne, obiektywnie słusznego modelu etycznego).

konsekwencje ich propagowania, zaczynają być postrzegane jako zasadnicze pytania filozofii moralnej – choć jeszcze niedawno lokowane były w ogóle poza etyką lub w obrębie jej nauk pomocniczych, takich jak socjologia moralności.

Aby na te pytania odpowiedzieć, potrzebujemy jakiegoś szerszego ujęcia teoretycznego – ujęcia, które byłoby w stanie sproblematyzować etykę jako rodzaj działalności intelektualnej, jako ciąg przeobrażeń mający swoją wewnętrzną dynamikę i będący odpowiedzią na zmiany społeczne, kulturowe czy cywilizacyjne. Gdzie można poszukiwać schematu teoretycznego, który mógłby posłużyć do stworzenia tak rozumianej meta-etyki? Zadanie jest o tyle trudne, że tego rodzaju teoria musi mieć charakter „super-teorii”, możliwie najbardziej ogólnego ujęcia całości procesów społecznych, łącznie z próbami dotyczącymi konceptualizowania owych procesów.

Prób zaprezentowania tego rodzaju całościowych ujęć w filozofii współczesnej można wskazać bardzo wiele. Analizując je, wcześniej czy później wejdziemy na tereny, gdzie teorie filozoficzne zaczynają przeplatać się z teoriami socjologicznymi i metahistorycznymi, których pole rozważań skupia się na zmianach cywilizacyjnych, a materialnym rdzeniem badań są różne aspekty procesów składających się na przemianę nowożytności. Oczywiście jest, że ogólne założenia i schematy pojęciowe przyjmowane przez takich myślicieli z pogranicza filozofii, socjologii i historiozofii, jak Michel Foucault, Jürgen Habermas, Norbert Elias, Immanuel Wallerstein, Gilles Deleuze, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu czy Zygmunt Bauman,⁵ dotyczą tak fundamentalnych problemów, że z natury rzeczy muszą rodzić kontrowersje i wywoływać ostre reakcje oponentów. Wpisywanie w te spory problematyki etycznej i metaetycznej wydaje się zatem więcej komplikować niż wyjaśniać: z istoty rzeczy wymaga bowiem odwołania się do jakiejś jeszcze bardziej ogólnej perspektywy teoretycznej, umożliwiającej ocenę zasadności dokonywania takich a nie innych rozstrzygnięć dotyczących pozycji etyki w danym systemie opisu. Otwiera to kolejne pola dla dalszych sporów, w których często dochodzą do głosu nie tylko racjonalne argumenty, ale także moralne przeświadczenia protagonistów.

Jedną z dróg wyjścia z tego klinczu może być zawieszenie tej ogólnej debaty i skupienie uwagi na metaetycznych konsekwencjach konkretnych sposobów opisu zjawisk społecznych. W dalszej części postaram się dokonać tego rodzaju próby – z konieczności mocno skrótovej – w odniesieniu do teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Powody sięgnięcia po tę teorię są proste. Po pierwsze, Luhmann ma ambicje przedstawienia nieredukcjonistycznej, wieloaspektowej, całościowej

⁵ Przyjęło się większość z wymienionych autorów lokować wyłącznie w socjologii. Co więcej, niektórzy z nich (np. Norbert Elias) mocno i wprost dystansowali się od filozofii. Ich teorie mają jednak na tyle ogólny, wysoce spekulatywny, trudny do empirycznej weryfikacji charakter, że wiązanie ich z jedną lub drugą dyscypliną staje się czysto umowne.

„super-teorii” przemian społecznych, czyli takiej teorii, której – jak stwierdzono wyżej – potrzebuje historycznie nastawiona meta-etyka. Po drugie, o ile mi wiadomo, tego rodzaju meta-etyka teorii Luhmanna jeszcze nie testowała. Po trzecie i najważniejsze: ujęcie Luhmanna na tyle odbiega od dominującego nurtu i prowadzi do tak różnego od przyjętych w dyskusjach filozoficznych standardów traktowania etyki, że może okazać się ożywcze dla mocno już jałowych sporów meta-etycznych.

Mając na uwadze tak określony cel rozważań, pominię całkowicie ogólną ocenę koncepcji Luhmanna (porównanie z koncepcjami konkurencyjnymi, jego polemikę z Habermasem, spory na temat źródeł teorii systemów i jej zdolności do wyjaśniania procesów składających się na nowożytność, historyczne konotacje kluczowych pojęć itp.). Moim celem nie jest także szczegółowe, krytyczne zrekonstruowanie miejsca etyki w teorii systemów. Chodzi mi wyłącznie o wydobycie tych aspektów stanowiska Luhmanna, które mogą dostarczyć narzędzi niezbędnych do skonstruowania meta-teorii zdolnej do sprobematyzowania etyki jako rodzaju działalności intelektualnej i wyrażenia historycznej dynamiki teorii etycznych. Przyjmując zatem z dobrodziejstwem inwentarza luhmannowskie tezy składające się na jego „superteorię”,⁶ spróbujemy rozeznaczyć, czy można na tej drodze rozwiązać choć część problemów meta-etycznych, do jakich wiodą rozważania podjęte na kanwie uwag Nagela.

Przyjrzyjmy się zatem, jak w ramach teorii Luhmanna można opisywać różne koncepcje etyczne i jakie konsekwencje wynikają z tego dla filozofii praktycznej.

Etyka jako system społeczny

Teorię Luhmanna uznaje się zazwyczaj za najbardziej rozbudowany, całościowy przykład teorii z nurtu konstruktywizmu społecznego. Konstruktywizm⁷ przyjmuje, że kluczowe pojęcia ogólne, za pomocą których konceptualizujemy codzienne doświadczenie, nie odnoszą się do realnych desygnatów, ale są konstruktami, których

6 Bardzo dziękuję anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na liczne problemy związane z charakterem teorii Luhmanna. Omówienie ich wszystkich wymagałoby jednak przygotowania obszernej monografii, w której interesujące mnie w niniejszym tekście kwestie meta-etyczne mogłyby być poruszone dopiero w ostatnim rozdziale. Dlatego też obrałem tu kierunek przeciwny: najpierw zgrubne oszacowanie potencjalnych korzyści z zastosowania teorii systemów do rozważań metaetycznych, a ewentualnie później obrona samej tej teorii.

7 Konstruktywizm najogólniej można podzielić na radykalny (Ernst von Glasersfeld) i społeczny (Niklas Luhmann, Peter Berger, Thomas Luckmann) (cf. Balicki et al. 2010), w szczególności Michael Fleischer, „Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu”. Oba nurty mają licznych antenatów oraz liczne grono zwolenników skupione wokół wyrazistych liderów. Sam Luhmann, choć szybko uzyskał mocną pozycję w naukach społecznych w świecie niemieckojęzycznym (na przełomie lat 60. i 70. XX w.) nie doczekał się za życia tak szerokiej recepcji w krajach anglosaskich, jak jego główny niemiecki oponent – Jürgen Habermas. Angielskie przekłady prac Luhmanna zaczęły się w większości ukazywać dopiero po jego śmierci w 1998 r., co przelożyło się na rosnące zainteresowanie jego koncepcją (cf. Moeller 2006).

zasadność użycia oceniania jest z perspektywy wewnętrznych kryteriów podsystemu, w obrębie którego są używane. Konstrukttywizm społeczny, zakładając pluralizm opisów świata, przyjmuje jednocześnie realność pewnych procesów o charakterze społecznym, które ostatecznie weryfikują słuszność naszych konstruktów. Niektóre propozycje teoretyczne mieszczące się w nurcie konstruktivistycznym zostały już zaadaptowana do klasycznej metaetyki, choć w sposób ograniczony, zwłaszcza w odniesieniu do konstrukttywizmu społecznego.⁸ Teorii N. Luhmanna metaetycy w swoich pracach, o ile mi wiadomo, nie uwzględniali.

Punktem wyjścia teorii Luhmanna jest ujęcie świata społecznego jako wielopoziomowego uniwersum komunikacji. W uniwersum tym uczestniczą różne systemy powiązane z różnymi funkcjami o dynamicznym charakterze. Systemy te różnicują się ze względu na nowe funkcje, pojawiające się w odpowiedzi na rosnącą złożoność: wyłonienie się nowych podsystemów ułatwia komunikację, ale ceną za to jest komplikacja całego systemu. W efekcie niezbędne stają się kolejne redukcje złożoności, co prowadzi do wyodrębnienia kolejnych podsystemów. Każdy system działa także w jakimś otoczeniu. Ze względu na właściwe sobie funkcje kategoryzuje, różnicuje i upraszcza obraz tego otoczenia – czyli innych systemów – co wpływa na selekcję informacji i sposoby komunikacji z otoczeniem (Luhmann 2012c, 98). Takimi systemami społecznymi są na przykład polityka, nauka, religia, prawo, gospodarka a także wyłaniające się z nich kolejne podsystemy (prawo cywilne i karne, nauki no-motetyczne i idiograficzne itp.). Systemy te wytwarzają własne kody komunikacyjne i własne sposoby kategoryzacji, które ulegają dalszemu różnicowaniu.

Jednym z istotnych systemów społecznych jest moralność. Nie ma ona jednak pozycji uprzywilejowanej, nadrzędnej w stosunku do innych systemów – wszystkie te systemy muszą się do siebie nieustannie dopasowywać. Taki sposób widzenia moralności przez Luhmanna należy rozumieć jako świadomie podjętą próbę zerwania z tradycją, którą on sam nazywa humanistyczną. Jedną z głównych cech owej tradycji jest eksponowanie moralności jako nadrzędnej kategorii opisującej wszelkie działania i interakcje społeczne. Efektem takiego wyróżnienia sfery moralnej w tradycyjnym społeczeństwie było łączenie jej z polityką, która umożliwiła dominację wybranych norm, wartości czy narracji podmiotowych, wspieranych przez centralne instytucje władzy (system wychowawczy, system sprawiedliwości, polityka historyczna, itp.). W momencie przejścia organizacji społecznej od sztywnej struktury hierarchicznej do struktury różnicującej się ze względu na funkcje i opartej na swobodnej wymianie

⁸ Na temat związków etyki i różnego rodzaju konstrukttywizmów cf. Schmidt and Rusch 1995). W metaetyce do konstrukttywizmu (ale rozumianego w sposób bardzo ograniczony) odwołuje się przede wszystkim Christine Korsgaard (na temat konstrukttywizmu metaetycznego cf. Jaśtal 2015); tam też stosowna bibliografia).

dóbr, tego rodzaju opis sfery moralnej przestał być adekwatny. Aby ratować centralne usytuowanie moralności, tradycja humanistyczna musiała dokonać swojego rodzaju „prywatyzacji sfery moralności naturalnej” (Luhmann 2012c, 95). W efekcie tego rodzaju ujęcie moralności przestało jednak pełnić swoją podstawową funkcję związaną z porządkowaniem relacji – zdaniem Luhmanna opis moralności w kategoriach „hermeneutyki norm i działań” stał się po prostu całkowicie nieefektywny (Luhmann 2012c, 96–97).⁹ Dlatego należy spojrzeć na moralność z większego dystansu, jako na jeden z elementów skomplikowanej sieci powiązań społecznych.

Aby osiągnąć ten cel, Luhmann opisuje sytuację moralną jako konieczność ustalenia warunków współpracy odwołującej się do społecznych funkcji stron komunikacji. Podstawowy aspekt współpracy eksponowany przez moralność Luhmann określa mianem szacunku. Wybór tej kategorii do opisu moralności Luhmann uzasadnia jej pośrednią pozycją wobec dwóch innych ważnych kategorii: przyjemności i sumienia. Wszystkie te trzy pojęcia nawiązują do naturalnej ludzkiej potrzeby samoafirmacji, ale przyjemność odnosi ją do sfery witalnej¹⁰ a sumienie – do sfery religii naturalnej. Szacunek natomiast wiąże się z racjonalizacją kontekstu społecznego, częściowo przenikającego się z dwiema pozostałymi sferami. Nie należy jednak rozumieć szacunku jako jakiejś podstawowej wartości (np. godności) czy empirycznie danego źródła moralności, lecz raczej jako kategorię teoretyczną służącą do artykulacji całego spektrum relacji niezbędnych do funkcjonowania systemu społecznego (Luhmann 2012c, 104).¹¹ Moralność społeczna to zatem całość faktycznych warunków wzajemnego poszanowania lub lekceważenia a nie zespół zabiegów czy norm służących do zwiększania szacunku – szacunek w ogóle nie może być głównym motywem czy celem moralności. Ktoś, kto działałby w ten sposób, okazałby się człowiekiem moralnie zepsutym i właśnie na szacunek nie mógłby zasługiwać (Luhmann 2012c, 106).¹²

Aby w tych warunkach możliwa była komunikacja, strony muszą odwołać się do jakiegoś społecznie zrozumiałego kodu komunikacyjnego, który zredukuje niepewność i ustali reguły współpracy oraz pozwoli na wzajemną identyfikację

9 Warto podkreślić, że podobne intuicje, wyrażone jednak nie w języku systemów społecznych, ale w języku typowym dla historii idei, stanowią punkt wyjścia rozważań Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe czy MacIntyre’a, a następnie całego nurtu współczesnej etyki cnót.

10 Luhmann określa ją mianem animalnej.

11 Tym bardziej nie należy łączyć szacunku w sensie moralnym z posiadaniem jakichkolwiek zdolności czy umiejętności.

12 Jak podkreśla Luhmann, uznanie, że szacunek, jako symbolizacja relacji między podmiotami, jest warunkiem moralności, jest odwrotnością ujęcia typowego dla tradycji humanistycznej. Tradycja ta przyjmuje, że wyrażenie szacunku wobec podmiotu jest efektem opisu jego działania w kategorii słuszności moralnej (p. 104) lub, szerzej rzecz ujmując, przypisania podmiotowi jakichś szczególnych właściwości (np. niezbywalnej godności).

stron. Jak pisze Luhmann, „moralność pojawia się z domyślnym lub wyraźnym komunikowaniem szacunku (...) a taka komunikacja jest możliwa tylko wtedy, gdy [dwie strony relacji] (...) sygnalizują sobie nawzajem nabycie szacunku, wyłączenia i warunki, które się do niego odnoszą, i to znów: *implicite* lub *explicite*, subtelnie lub drastycznie, w sposób sytuacyjnie skonkretyzowany i unikalny lub abstrakcyjnie normujący, z odniesieniem lub bez do opinii innych. Dlatego ostatecznie to właśnie komunikatywne (a więc specyficzne dla systemu społecznego) wymagania prowadzą do zróżnicowania szacunku i jego warunków, a tym samym stanowią bodziec do separowania i osadzania się poszczególnych koncepcji moralnych” (Luhmann 2012c, 107). Reguły kodowania szacunku, jego nabywania i utraty, z racji przygodności wiedzy stron komunikacji, nie mogą jednak być zbyt sztywne – zawsze są one silnie kontekstowe, zależne od partykularnych okoliczności i podatne na różne konieczne uproszczenia, których strony muszą dokonywać, by w ogóle komunikacja była efektywna. Z tego powodu nie można mówić o jakichś uniwersalnych zasadach czy normach moralnych (zwłaszcza o wysokim poziomie szczególności), które miałyby służyć do definiowania tego, co moralne, choć normy jako takie – związane z niejawnymi, zakodowanymi w sposobach komunikacji sankcjami – oczywiście są w moralności niezbędne (Luhmann 2012c, 103, 107–9).

Reguły kodowania szacunku w pierwszej kolejności odnoszą się do określenia, z kim współpraca w ogóle jest możliwa, co przyjmuje postać opozycji „swoj-obcy”¹³. Właśnie dlatego komunikacja moralna łatwo ulega silnej polaryzacji – ktoś, kto zostaje w ramach danego systemu komunikacji moralnej uznany za niespełniającego elementarnych warunków zaufania, staje się wrogiem, co często prowadzi do fundamentalnego konfliktu. Istotnym elementem kodu moralnego jest także stopniowanie szacunku, co wytwarza hierarchię społeczną. Moralność nie jest jednak, jak już była o tym mowa, najważniejszym regulatorem relacji społecznych, lecz współwystępuje z innymi systemami. W efekcie w nieunikniony sposób powstają niespójności, które prowadzą do kolejnych konfliktów. Radykalizm podziałów na swoich i obcych w połączeniu z wysokim poziomem niespójności sprawia, że: „moralność jest niebezpieczna i jest wystarczająca, by zniszczyć społeczność wrażliwą na konflikty”¹⁴. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy komunikacja moralna wypiera inne typy komunikacji, np. komunikację polityczną. Właściwa polityka, to polityka, która potrafi rozwiązywać specyficzne dla siebie problemy bez odwoływania się do moralności. Gdy traci tę zdolność i dyskurs moralny całkowicie zastępuje polityczny,

13 W niewielkich społecznościach o niskim poziomie złożoności reguły moralne obowiązują tylko wobec członków tej społeczności, w stosunku do obcych można zachowywać się amoralnie (Luhmann 2012a, 274).

14 N. Luhmann, „I fundamenti sociali della morale”, za: (Kostro 2001, 99) (cf. Luhmann 2012b, 257), gdzie Luhmann mówi o patologicznych aspektach moralności).

siłą rzeczy język polityki zaczyna koncentrować się wyłącznie na kategoriach silnie wykluczających.

Trzeba także pamiętać, że funkcje systemu moralnego nie są na tyle ostro zarysowane, by dało się je całkowicie oddzielić od funkcji innych systemów. W szczególności trzy inne systemy pełnią funkcje bardzo zbliżone i nieustannie przeplatają się z systemem moralnym. Luhmann określa je jako funkcjonalne odpowiedniki moralności (Kostro 2001, 123). Pierwszy z nich to system odwołujący się do racjonalności rozumianej jako sposób komunikowania, w którym akceptuje się pozycję drugiej strony (jako z jej punktu widzenia racjonalną), a swoją reakcję ogranicza się do przyjęcia lub odrzucenia zaoferowanych warunków. Takie podejście ogranicza czas i wysiłek obu stron, ponieważ – zakładając racjonalność oponenta, co jest także formą okazania mu szacunku – nie analizuje się jego sytuacji, motywów czy uwarunkowań, a jedynie swoją odpowiedź na jego decyzję, traktowaną jako wynik „zamkniętej przeszłości”¹⁵ (podobnie, jak ma to miejsce w teorii gier). Drugi system mocno spleciony z moralnością to prawo. Jego istotą jest komunikowanie oczekiwań w stosunku do innych w formie zgeneralizowanych norm, dzięki czemu możliwa staje się koordynacja oczekiwań w skali społecznej. Trzeci system często przejmujący funkcję systemu moralnego opiera się na „miłości”, czyli akceptacji całej złożoności drugiej strony relacji a nie tylko nieprzewidywalności jej działań (Kostro 2001, 130). Takie podejście, choć bardzo złożone poznawczo, pozwala lepiej znosić to, co nietypowe, zaskakujące, w jakim sensie „nienormalne” po stronie zachowania oponenta.

Zgodnie z ogólnym schematem teorii systemów społecznych, w miarę jak ulegają one naturalnym procesom wzrostu złożoności, ulegają także wewnętrznemu różnicowaniu, co z kolei prowadzi do powstawania różnego rodzaju napięć zarówno wewnętrznych, jak i w relacjach z otoczeniem, które także podlega różnicowaniu. Aby zapanować nad tymi procesami, każdy system musi na pewnym etapie swojego rozwoju zacząć wytwarzać jakieś mechanizmy autorefleksji. W ten sposób powstają podsystemy, których zadaniem jest identyfikowanie i rozwiązywanie powstających sprzeczności poprzez ich problematyzowanie i konceptualizowanie. Dla systemu moralnego takim metasystemem jest etyka: „Przez etykę rozumiemy zatem teorię moralności, tj. każdy opis poznawczy, który angażuje się w problemy moralności i stara się je refleksyjnie odzwierciedlać” (Luhmann 2012a, 281). „Rozróżnienie między moralnością a etyką jest samo w sobie artefaktem historycznym i jest możliwe dopiero wtedy, gdy społeczeństwo stało się wystarczająco złożone, by problematyzować swoją

15 Tego rodzaju zabiegi stanowią przykład zjawiska, które w innych tekstach Luhmann wiąże z temporalizacją i „zageszczeniem czasu”. Metoda ta należy do podstawowych sposobów radzenia sobie z nadmierną złożonością.

własną moralność” (Luhmann 2012a, 284). Ponieważ kategorie moralne są według Luhmanna apodyktyczne i konfliktogenne, jednym z najważniejszych zadań etyki jest „ochrona przed moralnością”, czyli pełnienie roli mediatora pomiędzy różnymi potrzebami artykułowanymi przez różne systemy (Luhmann 2012a, 282).

Jak każdy tego rodzaju subsystem (np. teoria prawa, metodologia historii czy teoria ekonomii) etyka dąży jednocześnie do syntetyzującego upraszczania i różnicowania. Etyka, porządkując moralność, częściowo przejmuje jej funkcję, ale za pewną cenę – ze względu na swój refleksyjny charakter zostaje równolegle włączona w system wiedzy. Choć analiza kodowania doświadczenia moralnego jest także kodowaniem doświadczenia moralnego, ustalenia etyki są jednocześnie oceniane przez pryzmat dyskursu naukowego koncentrującego się na ustaleniu zgodności opisu ze stanem faktycznym. Ta dwoistość może generować nowe niespójności. Jak łatwo się domysleć, etyka jako system społeczny podlega tym samym, co każdy inny system, regułom różnicowania, upraszczania i kolejnym podziałom, które składają się na jej ewolucję w odpowiedzi na zmiany innych systemów, z którymi jest powiązana, w tym także systemy wiedzy, z którymi również musi być stale uzgadniana. Z tego powodu konkretna teoria etyczna nigdy nie jest po prostu odzwierciedleniem naturalnej moralności (Luhmann 2012a, 293). Z kolei analiza etyki staje się z czasem przedmiotem konceptualizacji na kolejnych poziomach złożoności: np. metaetyki rozumianej jako teoria czy metodologia etyki.

Konsekwencje meta-etyczne

Luhmann stara się prezentować swoją teorię jako całkowicie deskryptywną, skupiającą się wyłącznie na wypracowaniu modelu tłumaczącego rzeczywistą ewolucję systemów społecznych w sposób możliwie najbardziej uniwersalny, a jednocześnie pozwalający na daleko idące niuansowanie opisu. Z tego powodu można powątpiewać, czy da się z takiej teorii wyprowadzić jakieś wnioski dla etyki, rozumianej jako dziedzina normatywna (cf. Dallmann 1998, 85). Warto jednak pamiętać, że meta-etyka (nawet w sensie klasycznym, ograniczonym do analizy sądów moralnych) także stawiała sobie za główny cel wyjaśnienie natury moralności, a nie formułowanie reguł etycznego postępowania. Z drugiej strony oczywiście jest także, że tego rodzaju teorie, jak zaprezentowana przez Luhmanna, są na tyle ogólnymi teoriami, że muszą zawierać odwołania do problematyzacji wiedzy jako systemu społecznego, a nawet do problematyzacji sposobu problematyzowania wiedzy jako kolejnego subsystemu (teoria i socjologia wiedzy). Właśnie z tego powodu takie superteorie muszą w końcu odnieść się do kwestii samouzasadnienia jako teorii właśnie, co nie jest możliwe

poprzez odwołanie się wyłącznie do elementów deskryptywnych. Ostatecznie jedyną „zewnętrzna” kategorią służącą do oceny wartości superteorii jest ich moc eksplanacyjna, czyli zdolność wyjaśniania odmiennych obszarów funkcjonalnych przez odwołanie się do podobnych struktur i mechanizmów oraz do tego samego aparatu pojęciowego.¹⁶ Jeśli zatem chcemy ocenić teorię systemów społecznych jako meta-etykę, musimy zadać sobie pytanie, czy narzędzia, których dostarcza, pozwalają nam głębiej zrozumieć funkcję moralności, jej społeczną, kulturową i historyczną zmienność, a także precyzyjniej opisać historyczne perturbacje teorii etycznych (łącznie z ich rozwojem, stabilizacją, regresem, a czasem także kolejnymi reinterpretacjami) jako elementów refleksji nad moralnością. Wydaje się, że teoria systemów społecznych przechodzi ten test w sposób co najmniej zadawalający, choć za cenę odrzucenia wielu założeń przyjmowanych w etyce tradycyjnej. W szczególności przyjęcie takiej perspektywy oznacza, że moralność i etyka nie mogą być postrzegane jako systemy wyróżnione, uprzywilejowane, ale jako zintegrowane elementy większej całości, podlegające bardziej uniwersalnym prawom procesów dziejowych.

Pierwszy poważny problem, z jakim musi się zmierzyć każda teoria etyczna, dotyczy określenia sfery moralnej. Ujęcie moralności i etyki zaproponowane przez Luhmanna koncentruje się na relacjach systemowych i wydaje się daleko odbiegać od sposobu refleksji preferowanego przez etyków czy szerzej – filozofów. Dla Luhmanna moralność nie jest związana z problemem decyzyjnym dotyczącym działania, ale właściwościami przepływu informacji pomiędzy systemami wszelkiego rodzaju. Tym samym zmienia ulega kategoria podmiotu moralnego, który przestaje być rozumiany osobowo i staje się jednym z wielu mikrosystemów społecznych pozostających w wielorakich relacjach ze swoim otoczeniem. Takie ujęcie nie wydaje się pozostawiać wiele miejsca na uwzględnienie egzystencjalnego doświadczenia jednostkowego, które zazwyczaj traktowane jest jako istotna część doświadczenia moralnego. Jeśli jednak pogodzimy się z tezą, że wyrażanie tego rodzaju doświadczenia też jest elementem społecznej gry komunikacyjnej, nie dysponujemy bowiem żadnymi dostatecznie wiarygodnymi narzędziami poznawczymi pozwalającymi na zobiektywizowanie opisu siebie jako „ja”, które byłoby czymś więcej niż kartezjańskim atomem świadomości, to przejście do teorii Luhmanna może okazać się dość naturalne. Dzięki temu możemy uzyskać jednocześnie zupełnie nowe sposoby rozwiązania dylematu pluralizmu wartości etycznych i – na meta poziomie – nową perspektywę tłumaczącą przeobrażenia w ramach etycznych paradygmatów.

Wielką zaletą ujęcia systemowego jest bez wątpienia jego wielopoziomowość, którą można uporządkować według przejrzystych zasad rządzących dynamiką

16 Cf. Matuszek 2017, 31; na temat super-teorii cf. także Luhmann 2012c, 57–79.

rozwoju całej sieci relacji. Punkt wyjścia, czyli powiązanie moralności z kategorią szacunku można co prawda wydać się zbyt redukcjonistyczne, ale w istocie kryjące się za tym intuicje nie odbiegają znacznie od tego, co na przykład stanowi jądro etycznych rozważań Nagela, czyli deontologii rozumianej jako wyraz wzajemnego oczekiwania stron społecznej interakcji, by być traktowanym w sposób należyty („sprawiedliwy”). Moralność w takim ujęciu to silnie kontekstowy, społecznie zmienny sposób wyartykułowania tego, co oznacza ów „należyty”. Akcentowana przez Luhmanna płynność znaczeń wiązanych z tak rozumianą moralnością wyjaśniana jest, jak widzieliśmy wyżej, w kategoriach złożonej natury relacji społecznych, której istotą okazuje się niemożliwa do przewyciężenia przygodność przepływu informacji. Strony tych relacji muszą wytworzyć ramy współpracy, mając świadomość fragmentaryczności swojej wiedzy o drugiej stronie, fragmentaryczności wiedzy drugiej strony na swój temat a także fragmentaryczności swojej wiedzy na temat wiedzy innych o sobie. Owe chroniczne niedookreślenie, kodowane jako wolność – co dla Luhmanna jest po prostu eufemizmem dla nieprzewidywalności (Luhmann 2012c, 118) – staje się powodem zaistnienia moralności, ale i najważniejszym jej wyzwaniem. Swego rodzaju dialektyczny związek tych kategorii wyznacza ich wzajemne ograniczenia jako właściwości procesu komunikacji (a nie cech działania ludzkiego czy naturalnych cech człowieka). Wolność warunkuje moralność, która jednak musi ową wolność nieustannie ograniczać poprzez komunikowanie oczekiwań, norm i przewidywań.

Jednak już w następnym kroku luhmannowskiego opisu pojęcie moralności zostaje w istocie znacznie rozszerzone. Po pierwsze, kategoria szacunku okazuje się w tej interpretacji źródłowo zbliżona do kategorii doświadczenia przyjemności i kategorii doświadczenia religijnego ujawniającego się w postaci „sumienia”. Po drugie, na system komunikacji moralnej nałożone zostają inne systemy o zbliżonych zadaniach – racjonalność, prawo i intymność. Te trzy systemy nie tylko częściowo przejmują funkcję moralności, ale także stanowią zabezpieczenie przed moralnością *sensu stricto* jako generatorem konfliktów społecznych, do których prowadzi radykalizm podziału na „swoich” i „obcych”, apodyktyczność sądów moralnych i silna skłonność systemu moralnego do petryfikowania hierarchii społecznych. Racjonalizm okazuje się w pewnych sytuacjach lepszą strategią radzenia sobie z nadmierną złożonością, prawo pozwala na odseparowanie stron relacji poprzez ujęcie jej w sztywne schematy opracowane normatywnie a miłość odwrotnie – pozwala na pominięcie społecznych hierarchii i uwzględnienie wyjątkowych elementów stron relacji. Wszystkie te systemy ujęte razem tworzą coś, co można by nazwać moralnością *sensu largo*. Już zatem na poziomie luhmannowskiej bezrefleksyjnej komunikacji pierwszego

rzędu odnaleźć można elementy, które uwzględniane były w tradycyjnych opisach moralności: hedonistyczną przyjemność, doświadczenie religijne, społeczną sprawiedliwość, zewnętrznie uzasadnioną normatywność i egzystencjalne doświadczenie podmiotowej wyjątkowości. Tradycyjne systemy etyczne mają jednak chroniczny problem z wyartykułowaniem różnic pomiędzy tymi perspektywami oraz ich uporządkowaniem. Często prowadziło to albo do przerysowania któreś z nich kosztem pozostałych, albo przeciwnie – do uznania ich niemożliwej do wyeliminowania nieprzystawalności, prowadzącej z kolei do niekonkluzywności sporów moralnych i etycznych. Ujęcie systemowe pozwala zrównoważyć te perspektywy bez popadania w skrajności oraz bez ich arbitralnego hierarchizowania.

Każdy z wspomnianych wyżej systemów komunikacyjnych w miarę komplikowania się relacji społecznych wytwarza swój własny system autorefleksji. Jak widzieliśmy, dla systemu komunikacji moralnej takim systemem jest etyka. Pozostałe systemy funkcjonalnie ekwiwalentne dla moralności także wytwarzają własne subsystemy refleksyjne. Na przykład pierwotne rozumienie racjonalności, jako akceptacji decyzji oponenta bez wnikania w jego intencje, obrosło licznymi, częściowo sprzecznymi konceptualizacjami racjonalności, opisywanej np. w kategoriach dążenia do ustalenia punktu równowagi wymiany dóbr, unikalnej zdolności do odczytywania naturalnego porządku świata, trwałego preferowania swoich egoistycznych potrzeb czy umiejętności optymalizowania działań w warunkach niepewności. Podobnie paralelne opisy odnoszą się do intymności (np. jako przyjaźni lub miłości w sensie *eros* lub *agape*) czy porządku normatywnego (np. jako prawo naturalne lub w ramach pozytywizmu prawnego). Procesy tego rodzaju „unaukowienia” zachodziły także w przypadku konceptualizacji doświadczenia religijnego, co doprowadziło do wyłonienia się różnych koncepcji teologicznych, czy w przypadku prób opisu przyjemności za pomocą kategorii wpisanych w różne paradygmaty psychologiczne.

W klasycznej filozofii moralnej próby wyjaśnienia pierwotnej, wieloznacznej i chronicznie niejasnej (bo związanej z niemożliwą do wyeliminowania przygodnością sytuacji podmiotu) moralności odwołującej się do sprawiedliwości ograniczają się do sprowadzenia jej do jakiegoś lepiej określonego typu relacji: moralności odwołującej się do racjonalizacji, związanej obiektywnym porządkiem normatywnym (np. prawem natury) czy moralności opartej na silnych więzach emocjonalnych. Klasyczne systemy etyczne miały tendencję do porządkowania tego złożonego układu poprzez wyróżnienie funkcji nadrzędnej, co prowadziło do różnego rodzaju redukcjonizmów. Tego rodzaju podejście widoczne jest od samego początku etyki greckiej: element racjonalny w relacjach społecznych eksponowali na przykład sofisci, odwołanie do obiektywnego porządku świata jako spójnego uniwersum

leży u podstaw etyki Platona, a więzi emocjonalne powstające w wąskich grupach, w których relacje oparte są na przyjaźni – etyki Arystotelesa.¹⁷

Etyka oraz subsystemy teoretyczne odnoszące się do funkcjonalnych ekwiwalentów moralności (dla ułatwienia nazwijmy je łącznie mianem **etyki sensu largo**) przynależą do porządku moralnego *sensu largo*: każdy system etyczny pełni funkcje systemu moralnego. Z racji swojego refleksyjnego charakteru etyka w szerokim sensie jest jednak także elementem porządku wiedzy, operującego opozycją prawda/fałsz. Właśnie dlatego nowe sposoby kodowania doświadczenia moralnego w naturalny sposób odwołują się do nowych, aktualnie użytecznych, paradygmatycznych koncepcji naukowych, zyskując w ten sposób większą wiarygodność jako systemy moralne. W istocie etyka nigdy nie była systemem autonomicznym, zawsze chętnie sięgała po kategorie naukowe wypracowane na potrzeby innych systemów wiedzy: teologii, przyrodoznawstwa, teorii języka i retoryki, teorii kultury, prawoznawstwa, psychologii, politologii, socjologii, metodologii historii, ekonomii, teorii decyzji czy kognitywistyki. Historia etyki może zatem zostać przedstawiona jako niekończąca się historia kolejnych fascynacji i rozczarowań tego rodzaju inspiracjami. W ramach teorii systemów możliwe staje się opisanie przyczyn tych przepływów, co pozwala na ich lepsze zrozumienie, a w konsekwencji także ich uporządkowanie – również w kategoriach historycznych procesów społecznych czy cywilizacyjnych.

Podejście systemowe pozwala na wyróżnienie jeszcze jednego – oprócz moralności *sensu largo* i etyki *sensu largo* – poziomu ujęcia pierwotnego problemu „należytego traktowania”. Wraz z narastającą komplikacją systemów społecznych, związaną z wyłanianiem się w wyniku redukcji złożoności kolejnych odrębnych funkcji, całkowitemu przeobrażeniu ulegają warunki okazywania szacunku. Jak widzieliśmy, zawsze są one silnie kontekstowe i w sytuacji, gdy konteksty te ulegają znacznemu różnicowaniu, należy także oczekiwać znacznego różnicowania się moralności. Owo różnicowanie może osiągać taki poziom, że prowadzi do wyodrębnienia się osobnych systemów moralnych, a w następnej kolejności systemów etycznych, odnoszących się do pewnych wyraźnie wyodrębnionych systemów społecznych, jak prawo, gospodarka, medycyna, środowisko naturalne, nauka itp.¹⁸ W ten sposób teoria Luhmanna umożliwia płynne przejście od etyki ogólnej do tzw. etyk stosowanych,

17 Warto zauważyć, że część filozofów miała pewne przecucia wielowątkowości doświadczenia moralnego, którym usiłowała nadać teoretyczną formę. Jak zauważył Władysław Tatarkiewicz, np. w etyce Arystotelesa można wskazać trzy względnie niezależne jej poziomy: kontemplacyjną etykę religijną, aktywistyczną etykę społeczną oraz emocjonalną etykę przyjaźni, choć ta ostatnia wydaje się dominująca (Tatarkiewicz 1992).

18 Stanowisko Luhmanna nie jest w tej kwestii jednorodne. Na przykład kwestiom środowiskowym poświęcił osobną monografię (Okologische Kommunikation), ale o etyce biznesu wypowiadał się dość lekceważąco twierdząc, że największym problemem, z którym musi się ona zmierzyć, jest utrzymanie w tajemnicy tego, że nie istnieje (Luhmann 2012d, 196).

szczegółowych czy profesjonalnych, z czym klasyczne teorie etyczne mają spory problem. W warunkach silnie zróżnicowanego funkcjonalnie społeczeństwa późnej nowożytności każda tego typu etyka wykształciła już na tyle odrębne dyskursy, że zasadne staje się pytanie, czy są w ogóle dobre racje, by zaliczać je jeszcze do *jednego* systemu komunikacyjnego.¹⁹ Istotny argument, który bywa tu przywoływany, odwołuje się właśnie do praktycznego, funkcjonalnego charakteru tego rodzaju systemów. Proponowany szczegółowy dyskurs etyczny musi być zrozumiały, wręcz zdroworozsądkowy dla ludzi, którzy się nim posługują przy podejmowaniu codziennych decyzji. Trudno natomiast oczekiwać, że na przykład prawnik, lekarz czy leśnik, w warunkach współczesnego, daleko idącego funkcjonalnego zróżnicowania sytuacji zawodowych, będą w stanie wyrażać odnoszące się do „należytego traktowania innych” aspekty swoich relacji profesjonalnych za pomocą tego samego kodu komunikacyjnego. Etycy biznesu, techniki, ekologii czy bioetycy mają oczywiście silną skłonność do uzasadniania – a raczej uwiarygodniania – swoich dociekań poprzez wpisywanie ich w ramy ogólnych koncepcji etycznych. Na tego rodzaju zabiegi należy jednak raczej patrzeć w kategoriach szukania luźnych inspiracji czy możliwych do zastosowania *ad hoc* dogodnych narzędzi teoretycznych niż w kategoriach dążenia do wypracowania spójnego systemu etycznego obejmującego całość zagadnień moralnych.

Jak widać, walory zaproponowanego opisu moralności i etyki wydają się na tyle zachęcające, że warto podjąć wyzwanie przełożenia kategorii teorii systemów społecznych na potrzeby filozofii moralnej, nawet za cenę odrzucenia tradycji humanistycznej. Jest jednak jeszcze jeden aspekt proponowanego ujęcia, który warto podkreślić. Luhmann postrzega etykę jedynie jako wyższą formę moralności – co do zasady obie pełnią tę samą funkcję w życiu społecznym. Etyka jest co prawda bardziej refleksyjna, zawiera elementy wiedzy, ale w swej istocie nadal pozostaje przede wszystkim systemem komunikacji szacunku. Tym samym musi ewoluować wraz z ewolucją swojego systemowego otoczenia. Nie ma zatem powodu, by mówić o bardziej lub mniej trafnych opisach moralności w innym sensie niż czysto funkcjonalnym. Nie ma zatem również miejsca na mówienie o ewolucji etyki jako historycznym procesie, który ma jakiś jednolity charakter, np. prowadzi do lepszego zrównoważenia racji indywidualnych i wspólnotowych, jak postrzegał go Nagel. Jest wyłącznie stałe dążenie do uzyskania równowagi pomiędzy wszystkimi systemami społecznymi. Ponieważ te systemy są dynamiczne, każda równowaga jest chwiejna i chwilowa, ale systemy mają zdolność do samoregulacji i autokorekty. Można zatem

¹⁹ Typowe prace odnoszące się do tzw. etyk szczegółowych zazwyczaj rozpoczynają się od ogólnego rozdziału poświęconego różnym typom teorii etycznych, ale dość szybko pojawia się konkluzja mówiąca, że w odniesieniu do danej dyscypliny teorie te są niewystarczające i trzeba wypracować nowe, bardziej praktyczne podejście o charakterze eklektycznym, co właśnie jest zadaniem etyków praktycznych (cf. Whitbeck 1998).

mówić o koncepcjach etycznych, które w danych konkretnych warunkach, w danej konfiguracji społecznej, pełnią swoje funkcje obiektywnie lepiej lub gorzej.

Uprawianie etyki sprowadza się do zaangażowania w procesy komunikacyjne o charakterze moralnym, które w dużej mierze są zdeterminowane przez czynniki społeczne. Etycy nie są w jakiejś uprzywilejowanej pozycji w stosunku do polityków, prawników, naukowców, dziennikarzy, lekarzy, księży, artystów czy biznesmenów, są jedynie współuczestnikami skomplikowanej gry komunikacyjnej toczonej nieustannie w relacjach społecznych. I, jak każdy uczestnik tej gry, usiłują nieustannie podkreślać znaczenie swojej pozycji. W efekcie coraz bardziej zaczynają w języku etyki – będącym w istocie rozbudowanym kodem moralnym – wyrażać apodyktyczność moralności i jej różnicujący charakter. Być może jesteśmy właśnie w takim momencie rozwoju systemów społecznych, w których **etyka** stała się tak bardzo **moralna**, że zamiast bronić przed negatywnymi skutkami moralności, zaczyna skutki te potęgować za pomocą sobie właściwych metod, np. powoływania się na autorytet nauki, do której po części należy jako system refleksyjny. Zgodnie z logiką teorii systemów, być może nadszedł zatem czas na wyłonienie się **meta-etyki** jako systemu broniącego przed nadmiernym **uetycznieniem** relacji społecznych. Byłby to bardzo paradoksalny wniosek z luhmannowskich rozważań o moralności.

Bibliografia

- Balicki B., Lewiński D., Ryż B., and E. Szczerbuk, eds. 2010. *Radykalny Konstruktivism: Antologia*. Wrocław: Wydawnictwo Gajt 2010.
- Dallmann H.U. 1998. "Niklas Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics." *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1): 85–102. <https://doi.org/10.1023/A:1009952227160>.
- Irwin T. 2007. *The Development of Ethics: Volume 1*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242673.001.0001>.
- Jaśtal J. 2015. "Konstruktivism w Metaetyce - Perspektywa Arystotelesowska." *Diametros* 45: 122–43. <https://doi.org/10.13153/diam.45.2015.800>.
- Kostro C. 2001. *Funkcjonalna Teoria Moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków: Nomos.
- Luhmann N. 2012a. "Ethik Als Reflexionstheorie Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Luhmann N. 2012b. "Paradigm Lost: Uber Dir Ethische Reflexion Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*.
- Luhmann N. 2012c. "Soziologie Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*, 98. Frankfurt a. M.

- Luhmann N. 2012d. "Wirtschaftsethik – Als Ethik?" In *Die Moral Der Gesellschaft*.
- Matuszek K. 2017. *Niklasa Luhmanna Socjologia Bez Człowieka*.
- Moeller H.G. 2006. *Luhmann Explained : From Souls to Systems*. Chicago (Ill.) : Open Court. <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:002167547>.
- Nagel Th. 1997. *Widok Znikąd*. Warszawa.
- Schmidt S.J., and G. Rusch, eds. 1995. *Konstruktivismus Und Ethik*. Delfin.
- Tatarkiewicz W. 1992. "Trzy Etyki. Studium z Arystotelesa." In *Pisma z Etyki i Teorii Szczęścia*. Wrocław.
- Whitbeck C. 1998. *Ethics in Engineering Practice and Research*. 1st ed. Cambridge University Press.

Nota biograficzna / Biographical Note

Jacek Jaśtał – dr hab. filozofii. Zajmuje się metaetyką i związkami teorii etycznych z przemianami społecznymi. Opublikował m.in. „Natura cnoty” (2009), „Czas i bezczasowość. Konstrukcje społeczne i doświadczenia osobowe” (2018, z I. Butmanowicz-Dębicka).

Jacek Jaśtał – PhD in philosophy. Research interests: metaethics, the relations between ethical theories and social transformations. He has published, e.g. “The Nature of Virtues” (2009), “Time and Timelessness: Social Constructions and Personal Experiences” (2018, with I. Butmanowicz-Dębicka).