

*Elżbieta Hałas**
Instytut Socjologii
Uniwersytet Warszawski

Refleksyjność jako zasada i problem teorii społecznej

W niniejszym szkicu przedstawiane są ważniejsze koncepcje refleksyjności – w tym Anthony Giddensa i Niklasa Luhmanna – oraz etapy, przez jakie przechodziło nowe zainteresowanie refleksyjnością w odróżnieniu od refleksji na gruncie socjologii, a za jej pośrednictwem, także w innych naukach społecznych. Uwaga jest następnie kierowana ku refleksyjności radykalnej. Teoria społeczna na niej oparta to teoria praxis, formułująca poglądy i przekonania, których upowszechnianie ma prowadzić do ich potwierdzenia wskutek zwrotnego oddziaływania na rzeczywistość społeczną. Refleksyjność stanowi też zasadę relacjonalnej społecznej epistemologii, co oznacza konieczność analizy rozmaitych wymiarów relacjonalnych podmiotu oraz wiedzy pojętej jako proces społeczny. Zasada refleksyjności radykalnej sprawia, że teoria społeczna uprawiana jest jako wielowymiarowa krytyka dotychczasowych form wiedzy i modeli myślenia o świecie w kulturze europejskiej. W tym poszukiwaniu krytycznego dystansu przedmiotem zainteresowania refleksyjnej teorii społecznej stała się też teologia.

Reflexivity as a Principle and Problem in Social Theory

This sketch presents important conceptions of reflexivity – including those of Anthony Giddens and Niklas Luhmann - as well as the developmental stages of the new interest in reflexivity, as opposed to reflection on the grounds of sociology, and through sociology - in other social sciences as well. Subsequently, attention is drawn to radical reflexivity. Social theory based on the latter is a praxis theory, formulating opinions and beliefs, the propagation of which should lead to their confirmation as a result of their reflexive influence on social reality. Reflexivity is also a principle of relational social epistemology, which implies the necessity of analyzing various relational dimensions of the subject, as well as knowledge understood as a social process. The principle of radical reflexivity leads to pursuit of social theory as a multidimensional criticism of forms of knowledge and models of thinking about the world hitherto existing in European culture. In this search for critical distance, theology has also drawn the interest of reflexive social theory.

Key words: reflection, reflexivity, theology, critical theory, social theory

1. Od paradygmatu refleksji do refleksyjności

Kolejne „zwroty”: postmodernistyczny i inne – zwrot językowy, zwrot kulturowy, zwrot performatywny, itd. – ewokują nowe nastawienie poznawcze, czy też zmianę paradygmatu badawczego. Taką funkcję pełni też „zwrot refleksyjny” w naukach społecznych. W niniejszym szkicu zostaną przedstawione niektóre koncepcje i ważniejsze etapy, przez jakie przechodziło nowe zainteresowanie refleksyjnością na gruncie socjologii, a za jej pośrednictwem, także w innych naukach społecznych. Uwaga będzie następnie skierowana ku nurtowi refleksyjności radykalnej, jaki wyłonił się z teorii krytycznej i oddziałuje obecnie na teorię społeczną,

* e-mail: ehalas@uw.edu.pl

prowadząc do daleko idących jej przemian już przez sam fakt utożsamienia go z teorią społeczną jako taką.

Wprowadzenie na teren socjologii i nauk społecznych zagadnień związanych z fenomenem refleksyjności jest samo w sobie interesujące i znamienne, gdyż zachodzi w czasie, gdy ogłoszono kres nowożytnej filozofii refleksji, zapoczątkowanej przez kartezjańskie *Cogito*, a więc gdy orzeka się wyczerpanie tej tradycji filozofii świadomości. Teoria społeczna wraz z wagą przypisywaną pojęciu refleksyjności przejmując zarazem, mniej lub bardziej otwarcie, poglądy będące wynikiem dążeń do skutecznego przewyciężenia paradygmatu filozofii refleksji – przykładowo idee takich myślicieli, jak Hans-Georg Gadamer, czy Jacques Derrida [Chudy, 1995: 306]. Nie oznacza to jednak, że teoria społeczna zogniskowana na refleksyjności budowana jest konsekwentnie na gruntownej znajomości zagadnień różnych odmian filozofii refleksji powstałych na przestrzeni dziejów i skierowanej wobec nich krytyki. Co istotne, obok nowego zagadnienia i pojęcia refleksyjności wciąż powraca problematyka refleksji i jej aporie, wynikające z dychotomii: tożsamość i różnica oraz „Ja” i „Inny”, które za sobą pociąga.

Warto w tym miejscu zauważyć, że pojęcie refleksji, choć obecne w filozofii od wieków, do powszechnego użycia weszło dopiero za sprawą filozoficznego systemu Hegla, który, sformułowałwszy koncepcję refleksji dialektycznej, nadał jej nowy – ontologiczny sens [Chudy 1995: 283]. Refleksja stała się w systemie Hegla naczelną zasadą rzeczywistości pojętej jako stawanie się (rzeczywistości ducha, wolności i autokreacji). Zagadnienie refleksji nie należy jednak wyłącznie do nowożytnej filozofii refleksji – od Descartesa do Hegla. Jako samozwrotny charakter ludzkiej świadomości, rozpatrywana była wraz z relacją myśl-byt, czy też podmiot-przedmiot poznania, od czasów starożytnych. Zagadkę refleksji wyrażała metafora umysłu jako lustro. Pojęcie refleksji zawiera samoodniesienie poznania, czy świadomości, a więc ujmowanie siebie jako „Innego”, albo też odkrywanie siebie w Innym [Chudy 1995: 34nn].

Natomiast od połowy XX wieku coraz większą rolę w dyskursie nauk społecznych i humanistycznych odgrywała „refleksyjność”, aż zyskała obecnie w tych dziedzinach rangę jednego z terminów kluczowych. W języku polskim „refleksyjność” pojawiła się w przekładach angielskiego słowa *reflexivity* (by ograniczyć się tylko do literatury anglosaskiej) w znaczeniu innym, ale nie zawsze dostatecznie wyraźnie odróżnianym od wcześniejszego użycia wyrażenia *refleksyjność*, pochodzącego od „refleksji” jako aktu podmiotu, a więc np. jako „refleksyjność poezji”. Angielskie *reflexivity*, w przeciwieństwie do angielskiego *reflexion* (a także angielskie *reflectivity*) jest słowem nowym, które pojawiło się w XX wieku najpierw w odniesieniu do własności relacji zwrotnej, by przeniknąć następnie do języka nauk społecznych, w którym miesza się nieustannie przeciwstawianie pojęć refleksji i refleksyjności, bądź to ich współwystępowanie.

Gdy idzie o łacińską etymologię, to zarówno dawniejsza „refleksja”, jak i współczesna „refleksyjność” pochodzą od *reflexio*, *-onis* (zwrócić wstecz), jak

i *reflecto*, *-flexi* (odbić, odzwierciedlić), czy *refluo*, *-fluxi* (płynąć wstecz). Bierze stąd początek wiele innych, pochodnych wyrażen i znaczeń, w tym też interesująca nas „refleksja”, która jako *animus reflectare* – oznaczała myśl zwróconą ku sobie samej.

„Refleksyjność” (ang. *reflexivity*) w agonistycznym wobec „refleksji” (ang. *reflection*) użyciu we współczesnej teorii społecznej nie jest już własnością podmiotu zdolnego do samoświadomej refleksji. Kiedy mowa o refleksyjności, w odróżnieniu od refleksji, nie chodzi tylko – jeśli w ogóle – o czynność umysłu ujmującego, czy uświadamiającego sobie własne akty. Jak pokażę w dalszym toku rozważań, rozróżnienie między refleksyjnością i refleksją nie jest jednak oczywiste, a za terminami tymi idzie wiele znaczeń, kiedy stają się one kategoriami pojęciowymi teorii często dalece się różniących. W istocie ta wieloznaczność odzwierciedla trudności, jakie następuje analiza zjawisk i procesów społecznych na ponadindywidualnym poziomie systemów, czy struktur, wraz z wbudowaną w nie podmiotowością i sprawczością ludzką.

2. Strukturacja i systemy społeczne – refleksyjność w teorii socjologicznej

Wskazaną wyżej trudność, a co za tym idzie współwystępowanie pojęć refleksji i refleksyjności, uwidacznia socjologiczna teoria strukturacji Anthony Giddensa, będąca próbą przezwyciężenia dualizmu jednostka – społeczeństwo, poprzez wprowadzenie koncepcji dualności struktury. Pojęta jako zasoby i reguły, struktura nie istnieje poza działaniem, które nieustannie produkuje i reprodukuje, będąc zarazem medium i wynikiem działania. Giddens nadał refleksyjności pierwszorzędne znaczenie w analizie procesów stanowienia społeczeństwa, wprowadzając pojęcie refleksyjnego monitorowania działania. Intencjonalna świadomość jest tu rozpatrywana jako atrybut ludzkiego działania, będącego ustawicznym procesem, a nie wyłącznie jako świadomość w akcie poznania. Niemniej jednak, jest to nadal refleksyjność podmiotów [Giddens 2003: 41]. Jeśli Giddens stwierdza, że refleksyjności nie należy rozumieć „wyłącznie jako samowiedzy” [Giddens 2003: 41], to tym samym jednak samowiedzy, a więc i refleksji, nie wyklucza – nie przeciwstawia refleksyjności. Podkreśla wszakże pragmatyczny, a nawet strategiczny aspekt refleksyjności, która jest dla niego „środkiem kontroli”. Refleksyjne monitorowanie charakteryzuje codzienne działania jednostek, które kontrolują sytuacje swego działania, swe własne czynności, oczekując tego samego od innych [Giddens 2003: 43].

Podstawowe znaczenie refleksyjnego monitorowania działań zakłada refleksję świadomości, pojętej najpierw jako świadomość praktyczna, a więc świadomość zachodzących zdarzeń i umiejętność dostosowania do nich własnego działania. Idzie za tym świadomość dyskursywna, polegająca na zdolności wytłumaczenia,

a więc racjonalizacji własnego działania. Refleksyjność jest własnością uniwersalną umysłu w tym sensie, że działający nigdy całkowicie nie polegają na rutynach; wszyscy, nawet w bardzo tradycyjnych społeczeństwach, muszą być do pewnego stopnia „teoretykami społecznymi”, używając istniejących konwencji [Giddens 2003: 17].

Aby podkreślić różnice między społeczeństwami nowoczesnymi i tradycyjnymi, Giddens, oprócz refleksyjności rozumianej jako właściwość ludzkiego działania w ogóle, wprowadza pojęcie refleksyjności instytucjonalnej, rozumianej jako zjawisko historyczne [Giddens 2003: 18]. Chodzi tu o szczególny sposób odnoszenia się do istniejących reguł i zasobów – rezerwy wobec nich oraz strategicznego ich wykorzystywania. Co najważniejsze, refleksyjność instytucjonalna z jednej strony odzwierciedla, z drugiej zaś zarazem przyspiesza upadek tradycyjnych sposobów postępowania [Giddens 2003: 18]. Giddens najwyraźniej więc włącza wątki teorii krytycznej do swej teorii stanowienia społeczeństwa.

Refleksyjność – o ile nadal jest samorozumieniem – wiąże się z rozumieniem innych. Kategoria Innego, będącego podobnie uczestnikiem komunikacji językowej, zależnej od kontekstu w jakim zachodzi, jest tym elementem, który odróżnia refleksyjność od klasycznej koncepcji refleksji podmiotu. Jak mówi Giddens, refleksyjność zależna jest od społecznego charakteru języka, który – jako system symboliczny – jest przede wszystkim środkiem działań społecznych. Znaczenia wytwarzane w aktach komunikacji warunkują wytwarzanie społeczeństwa, stąd też refleksyjność kompetentnych podmiotów nabiera znaczenia strategicznego.

Refleksyjność pozostaje tematem centralnym *Nowych zasad metody socjologicznej* – książki opublikowanej po raz pierwszy w 1976 roku. Oznacza także oddziaływanie pojęć i teorii nauk społecznych na pojęcia potoczne, a więc odnosi się do ich potencjału dla wyzwania – jak mówi Giddens – „racjonalnej autonomii działania” [Giddens 2003: 224]. Teoria społeczna staje się zatem narzędziem refleksyjnej autoregulacji społeczeństwa, gdyż wiedza jaką pozyskują działający na temat mechanizmów reprodukcji systemu, może zostać przez nich zastosowana do kontroli tego procesu [Giddens 2003: 426]. Giddens jednak, poza „rozumieniem rozumienia”, a więc poza problemem tzw. podwójnej hermeneutyki nauk społecznych, nie zgłębia refleksyjności naukowych aktów poznawczych w taki sposób, jak robi to w odniesieniu do działań aktorów życia codziennego. Wnioskować tylko można, że świadomość dyskursywna i racjonalność poznania są analogiczne do tych procesów na poziomie praktyk społecznych, ale też – jako poznanie naukowe – różnią się, wchodząc z nimi w oddziaływanie.

Inny współczesny socjolog – Pierre Bourdieu – podjął także ambitną próbę syntezy teoretycznej i przewyciężenia dualizmu jednostka-społeczeństwo, i odniósł refleksyjność właśnie do kwestii wiedzy naukowej. Socjologia refleksyjna proponowana przez Bourdieu wymaga uprawiania socjologii socjologii, to znaczy zwrotnego odniesienia wszystkich założeń tej teorii dotyczących habitusów, prak-

tyk, pól produkcji symbolicznej, także do socjologii. Bourdieu, mimo to, zachowuje zasadę autonomii poznania naukowego. Otwartym pozostaje pytanie, na ile jest to stanowisko spójne i konsekwentne. Refleksyjność jednak w tej koncepcji nadal zachowuje kartezjański wątek *Cogito*, chociaż nie chodzi w pierwszym rzędzie o namysł poznającego podmiotu nad samym sobą, o jego samowiedzę [Bourdieu, Wacquant 2001: 33], lecz o poszukiwanie tego, co niepomyślane w tych kategoriach myślenia, które wyznaczają dotychczasowe pole badań naukowych, co określić można jako zwrotne stosowanie nauki społecznej do niej samej (socjologia socjologii). Refleksyjna socjologia Bourdieu wymaga odrzucenia pokusy teorii krytycznej posługiwania się nauką w celu ingerowania w przedmiot badań [Bourdieu, Wacquant 2001: 263]. Nie jest to też postulat idący w kierunku społecznej epistemologii, jak w mocnym programie socjologii wiedzy, gdyż zachowuje autonomię pola naukowego.

W swej imponującej teorii systemów Niklas Luhmann odłącza natomiast jednostkę od społeczeństwa. Refleksja i refleksyjność nabierają nowego znaczenia. W języku tej teorii jednostka należy do środowiska systemu społecznego. W ten sposób analiza świadomości zostaje oddzielona od analizy komunikacji, choć zachowana zostaje kategoria refleksji, która – podobnie jak refleksyjność – jest jedną z trzech form autoreferencji systemów społecznych, a więc ich odnoszenia się do samych siebie – tak przez obserwację, jak i przez opis.

Autoreferencja – samoodnoszenie się – stanowi centrum teorii Luhmanna [Luhmann 2007: 407], który twierdzi, że systemy społeczne można obserwować i opisywać właśnie pod warunkiem uwzględnienia tego, że odnoszą się one same do siebie. W ten sposób Luhmann odchodzi od tradycji, w której samoodniesienie przypisane jest do świadomości podmiotu – do indywidualnej świadomości. Autoreferencyjność związana została z systemem. Odchodzi więc od przeciwstawienia podmiot – przedmiot, gdyż to, co społeczne nie zawiera się w świadomości indywidualnej, nie jest sumą treści świadomości wielu jednostek, ani też konsensem (Luhmann 2007: 408). W ten sposób teoria systemów łamie konwencje języka potocznego, gdzie wiele czasowników odnosi się do świadomości, jak na przykład: „obserwować”, „opisywać”, „rozpoznawać”, „wyjaśniać”, „oczekiwać”. Luhmann odróżnia systemy psychiczne i systemy społeczne, a zatem system autoreferencyjny nie musi zakładać świadomości, skoro system społeczny polega na komunikacji [Luhmann 2007: 409].

Autoreferencja rozumiana jest jako oznaczanie czegoś, do czego samoodniesienie należy. Refleksyjność nie jest po prostu samoodniesieniem, lecz autoreferencją szczególną – autoreferencją procesualną – w odróżnieniu od autoreferencji bazowej, polegającej na rozróżnieniu między elementem a relacją, gdzie nie ma jeszcze mowy o systemie i środowisku. Refleksyjność za podstawę autoreferencji ma temporalność – rozróżnienie między tym, co przedtem i tym, co potem. Komunikacja jako proces umożliwia refleksyjność, gdyż komunikować można o procesie

komunikacji. Dzięki refleksyjności wzmacniane są cechy typowe dla procesu, następuje jego intensyfikacja [Luhmann 2007: 413]. Refleksyjność jest samoodniesieniem procesu.

Luhmann mówi także o trzecim rodzaju samoodniesienia, które nazywa starszym terminem „refleksja”, choć nie ma tu mowy o indywidualnym podmiocie, lecz o systemie. Jest to ten rodzaj autoreferencji, który niesie ze sobą najbardziej istotne rozróżnienie między systemem, a środowiskiem. W refleksji system oznacza sam siebie, odróżniając się od swego środowiska.

Refleksyjność natomiast przejawia się jako komunikacja o komunikacji w systemach społecznych, w których wszystkie procesy opierają się na komunikacji. Szerzej zaś, procesy refleksyjne, to procesy ukierunkowane same na siebie, także procesy psychiczne, gdzie możliwe jest myślenie o myśleniu. Luhmann przeciwstawia refleksyjność rytuałom, które pojmuje jako uniemożliwianie refleksyjnej komunikacji, gdyż liczy się w nich teraźniejszość bez względu na przyszłość, czy przeszłość. W przeciwieństwie do Giddensa uważa, że oczywistości życia codziennego wykluczają wszelką refleksyjność. Podobnie jak socjolog brytyjski, wskazujący na szczególną, historycznie ukształtowaną refleksyjność instytucjonalną, Luhmann twierdzi, że zmiany nowoczesne prowadzące do zróżnicowania funkcjonalnego niosły ze sobą rozwój procesów refleksyjnych. Refleksyjność więc – znowu inaczej niż w teorii Giddensa – nie jest czymś zarówno uniwersalnym, jak i historycznym – jest to wyłącznie refleksyjność nowoczesna. To dzięki refleksyjności pojawiła się możliwość sterowania i kontrolowania procesu przez sam proces, jako istotne osiągnięcie nowoczesności.

Refleksja – jako samoodniesienie i kontrola jeszcze wyższego stopnia – polega na odróżnianiu się systemów społecznych od swego środowiska, dzięki czemu zredukowana jest złożoność świata. Refleksja jest więc komunikacją, za pomocą której oznacza się jedność systemu; jest jego samoobserwacją, autoopisem wymagającym własnej semantyki, która reprezentuje relacje między systemem a środowiskiem.

3. Refleksyjność radykalna

W genezie koncepcji refleksyjności opracowywanej we współczesnej teorii społecznej zwraca uwagę kilka kwestii, dyskutowanych na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, a więc w czasie, w którym umiejscawia się początek zwrotu postmodernistycznego, czy też początek proklamowanej, nowej, postmodernistycznej epoki. Nie tworzyły one jeszcze syndromu zagadnień składających się na „zwrot refleksyjny”, gdzie podkreśla się centralne miejsce kategorii refleksyjności w naukach społecznych – szerzej – w teorii postmodernistycznej wiedzy w ogólności. Nie było też wówczas teorii społecznej w obecnej formule krytyki jako radykalnej refleksyjności.

Po pierwsze, w owym czasie rozwija się teoria jaźni (*self*), zapoczątkowana przez pragmatystę George’a Herberta Meada, a więc jaźni procesualnej, konwersa-

cyjnej, konstruowanej w interakcjach społecznych. Kluczowa była tu relacja jaźń – inni i jej zwrotność. Warto jednak podkreślić, że Mead nie używał w stosunku do *self*, świadomości i inteligencji określenia *reflexive*, jak to przedstawia dziś krytyczna teoria społeczna, lecz mówił o świadomości refleksyjnej, używając wyrażenia *reflective*, co łączy rozważania tego pragmatysty z wcześniejszą filozofią podmiotu i refleksji [Mead 1975: 130; 1981: 27, 28].

Z drugiej strony, pojawiło się wówczas pojęcie refleksyjności (*reflexivity*) jako zwrotności, związane z problemami teorii socjologicznej, i szerzej – teorii społecznej (w sensie modernistycznym), zdolnej do wyjaśnień – wynikającymi z ograniczeń możliwości przewidywania wskutek zwrotnego wpływu teorii na rzeczywistość społeczną. Wiedza o regularnościach przebiegu zjawisk społecznych, stając się składnikiem wiedzy uczestników życia społecznego, modyfikuje tę rzeczywistość. Kwestię tak pojętej refleksyjności – zwrotności – wiązano z problemem samospełniających się i samodestrukcyjnych prognoz (proroctw). Daje to dzisiejszym autorom także pretekst do tego, by refleksyjność (także w rozumieniu radykalnym) wiązać z teorematem Williama I. Thomasa:

Jeśli ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, są one rzeczywiste w swoich konsekwencjach.

W zakorzenianiu kwestii refleksyjności w naukach społecznych dużą rolę odegrała również etnometodologia, od początku przedstawiająca w sposób subwersyjny wobec całej dotychczasowej tradycji teoretyzowania w socjologii kwestie związane z pytaniem: „Jak możliwy jest porządek społeczny”. Harold Garfinkel w 1967 roku w analizach zebranych pod tytułem *Studia z etnometodologii* nadał szczególną rangę refleksyjności, odnosząc ją do procesu tworzenia znaczeń w życiu codziennym w kontekście sytuacji. Chodzi tu o zwrotność relacji między rozpoznawanym kontekstem działania oraz racjonalizującymi wytłumaczeniami działań, które ten kontekst wytwarzają [Garfinkel 2007: 18-20]. Refleksyjne jest więc wytłumaczalne rozumienie działań w sytuacji, inaczej mówiąc, proces interpretacyjny zwrotnie staje się częścią interpretowanej rzeczywistości. Tak pojęta refleksyjność jako zwrotność pozostaje poza świadomą refleksją podmiotów [Czyżewski 1984: 276]. Teza ta miała stać się odkryciem etnometodologii, w której doszukiwano się „potencjału rewolucyjnego” [Czyżewski 1964: 66] – kontrkulturowe strategie konfrontacji w latach 60. w USA były podobne do eksperymentów etnometodologicznych, zakłócających normalne postępowanie w życiu codziennym.

Pojęcie refleksyjności w połączeniu z *praxis* pojawia się też w 1970 roku w radykalnym manifeście socjologii Alvina Gouldnera, skierowanym przeciwko socjologii liberalnej (amerykańskiej), jako nauce normalnej. Gouldnerowi nie chodziło o jakąś nową odmianę socjologii, choć nazwał ją socjologią refleksyjną, lecz o zupełnie nowy rodzaj wiedzy. Socjologia nauki i socjologia wiedzy powinny, według Gouldnera, zostać wprzęgnięte w przeobrażanie, czy też transformację po-

znającego podmiotu tak, aby zyskał nową świadomość siebie samego i swego miejsca w świecie społecznym oraz swej historycznej misji [Gouldner, 1977: 256n]. Refleksyjność i refleksja idą więc tu w parze. Kryzys proklamowany w socjologii przez Gouldnera, obwieszczany był w XX wieku wielokrotnie dla całej dziedziny nauk społecznych i szerzej – dla całej humanistyki, co ustawicznie podkreśla i podtrzymuje retoryka „kryzysu rozumu zachodniego” w licznych rozważaniach na ten temat, jak te przedstawione przez Barry Sandywella w książce *Reflexivity and the Crisis of Western Reason* [Sandywell 1996].

Refleksyjność wreszcie jako zasada pojawia się w mocnym programie socjologii wiedzy naukowej Davida Bloora w pracy *Knowledge and Social Imagery* (1976), co – podobnie jak u Bourdieu, gdy idzie o zwrotność teorii – miało polegać na zastosowaniu programu *Sociology of Scientific Knowledge* do niego samego (społeczno-kulturowe uwarunkowania treści wiedzy naukowej w SSK).

Podobnie jak w przypadku refleksji [Chudy 1997: 461], refleksyjność także pełni funkcję epistemologiczną i w tym sensie pojawia się jako zasada w teorii społecznej. Refleksyjność, jak się zdaje, nie wywołuje takich kontrowersji i polemik, jak te postmarksowskie teorie wiedzy, które ściśle wiązały poznanie z interesami (por. rezerwa wyrażona wobec nich przez Boudona i Baurricaud [1982: 102]. Choć w obszernym piśmiennictwie teorii krytycznej dotyczącej refleksyjności nie zawsze odniesienia do idei Marksa są widoczne w sposób wyraźny, to w istocie refleksyjność w teorii społecznej dotyczy także kwestii postawionej w Tezie Jedenastej – o przekształcaniu rzeczywistości.

Zasada refleksyjności stanowi założenie teorii społecznej, rozumianej jako postkrytyczna (po szkole franfurckiej), nowa teoria krytyczna. Zasada refleksyjności w tej teorii wyraża transformacyjne dążenie do przekształcenia nauk społecznych i – szerzej – do zmiany dotychczasowej kultury wiedzy, jako „sięgająca w górę”¹ strategia przemian współczesności w ogóle.

Zasada refleksyjności skojarzona z interesami krytycznej *praxis* pojmowana jest więc jako refleksyjność radykalna. Teoria społeczna na niej oparta, inaczej mówiąc, refleksyjna teoria społeczna, to teoria *praxis* zawierająca poglądy i przekonania, których upowszechnianie ma prowadzić do ich potwierdzenia wskutek zwrotnego oddziaływania na stanowienie rzeczywistości społecznej. Tak rozumiana teoria społeczna jest refleksyjna w radykalnym sensie refleksyjności – zwrotnego oddziaływania na rzeczywistość – co najmniej potencjalnie. Neguje nie tylko ideę eksplanacyjnej teorii społecznej, ustalającej prawa, ale także teorie interpretacyjne, odsłaniające znaczenia i reguły życia społecznego bez intencji ich bezpośredniej zmiany.

„Społeczna” natura teorii refleksyjnej wyraża się w szczególnie rozumianej jej społecznej odpowiedzialności, polegającej na zadaniu demaskacji przyjętych prawd, idei, wartości jako arbitralnych konstruktów społecznych. Refleksyjna teoria społeczna zmierza więc nie tyle do celu poznawczego, co wiedzy pociągającej

¹ Określenie zapożyczone od Harrisona C. White’a [2008: 305].

za sobą skutki praktyczne – do emancypacji ludzi od narzucanych ograniczających przekonań i wierzeń kulturowych [Rosenberg 2011]. Jednocześnie refleksyjność ma zmniejszać i filtrować asymetrię, hegemonię, czy dominację w relacjach między poznającymi i poznawanymi. Nowa transformująca wiedza nie powinna być po prostu „wnoszona”, jak w koncepcji Lenina, lecz wypracowywana jako samowiedza. Stąd też bierze się przenikanie koncepcji refleksyjności i refleksji.

Refleksyjność prowadzi do relacjonalnej społecznej epistemologii (wykluczającej zarówno obiektywizm, jak i subiektywizm). Podmiot poznający pozostaje w złożonych relacjach ze światem społecznym (jest społecznie konstytuowany). Refleksyjność oznacza zatem konieczność analizy rozmaitych wymiarów relacjonalnych podmiotu oraz – szerzej – analizy złożonego przedsięwzięcia, jakim jest tworzenie wiedzy pojętej jako proces społeczny.

Gdyby zasada refleksyjności prowadziła tylko do ważnego skądinąd celu poznawczego, polegającego na odsłanianiu społecznych uwarunkowań oraz skutków poznania naukowego (i innych form wiedzy), pozostawałaby w granicach wyspecjalizowanych funkcji socjologii nauki i socjologii wiedzy, czy innych społecznych nauk o nauce. Jest to jednak zasada o daleko szerszym zasięgu, transformująca zastaną wiedzę kulturową. Refleksyjność radykalna skierowana jest nie tylko przeciw nieadekwatnej koncepcji refleksyjności, a więc odzwierciedlenia rzeczywistości w procesie poznawczym. Kieruje się też przeciw intencjonalności (wiedzy o czymś) i pod tym też względem powraca na swój sposób do refleksji.

Zasada radykalnej refleksyjności stosowana jest w teorii społecznej w różny sposób. Wskazuje się na jej cztery typy [Alvesson, Hardy i Harley 2004]:

- refleksyjność jako subwersja (krytyka mitów racjonalności, prawdy i postępu, m.in. za Derridą i Foucaultem);
- refleksyjność jako poznanie wieloperspektywiczne, inaczej *bricolage* (wpływ m.in. Rorty’ego);
- refleksyjność jako polifonia (pozbawienie badacza uprzywilejowanego „głosu” w relacji z badanymi, m.in. Clifford i Marcus);
- refleksyjność sceptyczna, oznaczająca rozpoznanie granic i relatywności wiedzy, wynikających ze społecznych konwencji, kulturowych założeń, czy politycznych i instytucjonalnych uwarunkowań.

Refleksyjność radykalna, jak zostało to już podkreślone, nie ogranicza się do krytycznej analizy warunków tworzenia wiedzy. Jeden z autorów tego nurtu wyraził to następująco:

Refleksyjność reprezentuje, jak można powiedzieć, opór transgresywnych głosów i form życia w kulturze przenikniętej przez logikę refleksji i tożsamości [Sandywell, 1996: 4].

Refleksyjność, przynajmniej programowo, przeciwstawiana jest refleksji *Cogito* zachodniej filozofii. Refleksji i związanym z nią pojęciom takim, jak: rozum, wiedza, reprezentacja, prawda, wartościowanie, świadomość, przeciwstawiana jest

refleksyjność polegająca na inności i różnicy, choć w istocie to refleksja zakłada już „sobość” (*self*) i „inność”. Mówi się o etosie permanentnej dekonstrukcji, o kryterialnej anarchii przełomu millenijnego, o sceptycznej dekonstrukcji takich pojęć jak: filozofia, nauka (*scientia*) i filologia (umiłowanie logosu) [Sandywell 1996: 2].

Zasada refleksyjności radykalnej sprawia, że teoria społeczna uprawiana jest jako wielowymiarowa krytyka dotychczasowych form wiedzy i modeli myślenia o świecie w kulturze europejskiej. Refleksyjność ma kształtować, czy też deformować tożsamość i kulturowe wartości Zachodu, czemu towarzyszy intelektualne samokwestionowanie (a więc jednak także refleksja).

4. Radykalna refleksyjność wobec teologii

Teoria społeczna jako teoria radykalnej refleksyjności realizuje swoiście krytyczny interes poznawczy – by użyć określenia Jürgena Habermasa. Interes ten nie ogranicza się do emancypacji, polega bowiem na szczególnie pojętej iluminacji. Refleksyjna teoria społeczna odwołuje się więc nadal do samowiedzy. Patrick Baert mówi o pluralizmie interesów poznawczych teorii społecznej, podkreślając samorozumienie, polegające na nabywaniu wiedzy samoodnoszącej się – *self-referential knowledge acquisition*.

Jednostki uczą się równie wiele o nich samych i o swojej własnej kulturze, jak o tym, co badają [Baert 2006: 21].

Ważne byłoby tutaj dokładne przeanalizowanie, co w istocie oznacza „uczenie się”, o jaki proces chodzi.

Radykalnie refleksyjna teoria społeczna transformuje tymczasem nauki społeczne i nauki o kulturze. Narzędzia tej transformacji są w istocie retoryczne. Jest to najwyraźniej usiłowanie przekształcenia wiedzy naukowej w inny kulturowo typ wiedzy, najpierw jako inny dyskurs o poznaniu i wiedzy. Krytyka refleksyjna nie zmierza ani do ustalania faktów, ani do ich oceny według przyjętych kryteriów normatywnych. Jak mówi Baert, nie jest ani krytyką deskryptywną, ani krytyką normatywną. Polega na nowej świadomości siebie i własnej kultury – „tego, co dla nas ukryte” [Baert 2006: 22].

Przedmiotem żywego zainteresowania teorii społecznej, wyrastającej z tradycji teorii krytycznej stała się teologia, gdyż teoria społeczna refleksyjnie odkrywa swe odległe teologiczne źródła, dążąc do krytycznego wobec nich dystansu [Harrington 2006]. Niegdyś Karl Mannheim, w dziele *Diagnosis of Our Time* [1943] wyraził opinię o niewspółmierności socjologii i teologii, stwierdzając, że połączenie tych perspektyw oznaczałoby zupełnie nową kulturowo epokę. Warto rozważyć te argumenty, kiedy relacja krytycznej teorii społecznej do teologii nie polega na zwykłym odrzuceniu, lecz twórczej eksploatacji jako zasobu. W teorii społecznej

zamiast prostej sekularyzacji pojawia się kreatywne poszukiwanie alternatywnej spirytualności [Tsekeris 2010]. Znany brytyjski socjolog pochodzenia greckiego Nicos Mouzelis [1999], polemizując z Giddensem i jego koncepcją monitorującej refleksyjności działającego podmiotu, wprowadził do teorii społecznej pojęcie refleksyjności apofatycznej (w odróżnieniu od refleksyjności katafatycznej – gr. twierdzącej, pozytywnej). Sięgnął więc do kulturowego zasobu, jakim jest teologia apofatyczna, czy inaczej, teologia negatywna (od gr. *apofaticos* – przeczący), teologia stosująca metodę negacji, antynomii, paradoksu, polegająca na założeniu, że tajemnice wiary są niepoznawalne na drodze czysto rozumowej. Radykalnie refleksyjna teoria społeczna proponuje zatem także własny, duchowy sposób teoretyzowania. Nasuwa się pytanie o status tego rodzaju wiedzy kulturowej, idącej w kierunku jakiejś społecznej doktryny wiary, której etapem jest dekonstrukcja teorii w nowoczesnym znaczeniu – teorii naukowej i jej racjonalności.

Bibliografia

1. Alvesson, M.G., Hardy, C., Harley B., [2004]: *Reflecting on Reflexivity*, w: K.M. Weaver, [red.]: Conference Proceedings, 64th Annual Meeting of the Academy of Management, New Orleans, Academy of Management.
2. Baert P. [2006]: *Social Theory and the Social Sciences*, w: G. Delanty [red.]: *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London, Routledge, s. 14-24.
3. Bloor, D. [1976]: *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge.
4. Boudon R., Bourricaud F., [1982]: *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France
5. Bourdieu, P., Wacquant L. J.D. [2001]: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. Anna Sawisz, Warszawa, Oficyna Naukowa.
6. Chudy, W., [1995]: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL.
7. Czyżewski, M., [1984]: *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologia i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź, Uniwersytet Łódzki.
8. Garfinkel, H., [2007]: *Studia z etnometodologii*, tłum. Alina Szulzycka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
9. Giddens, A., [2001]: *Nowe zasady metody socjologicznej*, tłum. Grażyna Woroniecka, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
10. Giddens, A., [2003]: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Poznań, Zysk i S-ka.
11. Gouldner, A. [1977]: *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego*, w: J. Szacki [red.]: *Czy kryzys socjologii*, Warszawa, Czytelnik, s. 127-135.
12. Harrington A. [2006]: *Social Theory and Theology*, w: G. Delanty [red.]: *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London, Routledge, s. 37-47.
13. Luhman, N., [2007]: *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. Michał Kaczmarczyk, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
14. Mannheim, K., [1943]: *Diagnosis of Our Time*, London, Kegan Paul, Trench Trubner.
15. Mead, G.H., [1964]: *Selected Writings*, A. J. Reck [red.]: Chicago, The University of Chicago Press.

16. Mead, G.H., [1975]: *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
17. Mouzelis, N., [1999]: *Exploring Post-traditional Orders: Individual Reflexivity, Pure Relations and Dualism of Structure*, w: M. O'Brien, S. Pena, and C. Hay, [red.]: *Theorising Modernity: Reflexivity, Environment and Identity in Giddens' Social Theory*, London, Longman.
18. Rosenberg, A. [2011]: *Social Science, Methodology of*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London, Routledge.
19. Sandywell, B., [1996]: *Reflexivity and the Crisis of Western Reason. Logological Investigations*, vol. I, London, Routledge.
20. Tsekeris, Ch., [2010]: *Reflections on Reflexivity: Sociological Issues and Perspectives*, „Teme”, vol. 3, nr 1, s. 28-37.
21. White, H.C., [2008]: *Identity and Control. How Social Formations Emerge*, Princeton, Princeton University Press.