

Wprowadzenie: nowoczesność jako refleksyjność¹

1. Aktualność badań nad refleksyjnością

Problem refleksyjności stanowi jedno z podstawowych zagadnień badawczych współczesnej humanistyki. Kategoria refleksyjności jest stosunkowo szeroko używana we współczesnej filozofii oraz naukach społecznych. Świadczy o tym różnorodność kontekstów, w których można ją spotkać, począwszy od teorii podmiotu, poprzez teorie poznania i działania, aż po teorie społeczne. Z reguły jest ona wręcz centralna dla teorii, które się nią posługują. Przypisuje się jej bowiem znaczną moc eksplanacyjną w odniesieniu do zjawisk opisywanych przez te teorie.

Formułowane w tych obszarach ustalenia nie mogą pozostać obojętne dla nauki prawa. Ze względu na immanentny związek refleksyjności z nowoczesnością namysł nad istotą tej pierwszej kategorii powrócił wraz z polaryzacją sporów na osi

¹ Niniejszy tom jest efektem VI Zjazdu Młodych Teoretyków i Filozofów Prawa zatytułowanego „Refleksyjność w prawie”, który odbył się w dniach 12–14 września 2013 r. Składają się na niego przede wszystkim rozdziały przygotowane na podstawie tych referatów wygłoszonych podczas Zjazdu, które dotyczyły tytułowego zagadnienia. Teksty koncentrujące się wokół innych problemów zostały zebrane w tomie J. Karczewski, M. Żuralska (red.), *Refleksyjność w prawie. Inspiracje*, Warszawa 2015.

modernizm–postmodernizm, a zatem tych samych, które wyznaczają istotne podziały w obrębie współczesnej krytyki prawa. Refleksyjność pozostaje w ścisłym związku z pojęciem wiedzy, jej relacji do struktur społecznych, w tym przede wszystkim do struktur władzy oraz wielorakich systemów eksperckich. O refleksyjności można mówić także z perspektywy indywidualnej w kontekście procesu kształtowania i ochrony tożsamości jednostki w ramach wspólnot, w których uczestniczy.

We wszystkich tych kontekstach prawo odgrywa doniosłą rolę. Dlatego bez wątpienia zagadnienie refleksyjności domaga się odrębnej analizy w obszarze nauk prawnych zarówno na poziomie dogmatyk prawniczych, jak i krytycznej refleksji nad prawem, prowadzonej tak z wewnętrznej (teoria i filozofia prawa), jak i z zewnętrznej perspektywy za pomocą instrumentów wypracowanych na gruncie pozostałych nauk społecznych (filozofii społecznej, socjologii, antropologii czy pedagogiki).

Tymczasem nauki prawne zdają się wciąż nie doceniać jej znaczenia dla budowania ogólnych teorii wyjaśniających, czym jest prawo, i do rozwiązywania szczegółowych problemów przede wszystkim z zakresu tworzenia i stosowania prawa². Jednocześnie refleksyjność należy mimo wszystko do pojęć obecnych w dyskursie prawniczym. Nie zawsze jednak źródła i konteksty filozoficzne, z których wywodzi się dane rozumienie refleksyjności, jest jasne. Dlatego konieczne wydaje się dokonanie próby systematyzacji różnych sposobów ujmowania kategorii refleksyjności oraz zastanowienia się nad możliwymi formami jej aplikacji na gruncie konkretnych problemów prawoznawstwa.

Niniejsza monografia ma na celu choćby częściowe zapalenie tej istotnej luki w prawoznawstwie. Oczywiście nie może ono

² Dotychczas zainteresowanie refleksyjnością w prawie koncentrowało się głównie na ujęciach autopojetycznych, zob. np. J. Winczorek, *Zniknięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*, Warszawa 2009; L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2000, s. 78 i n.

polegać na udzieleniu odpowiedzi na wszelkie ważne pytania dotyczące refleksyjności, ani nawet na pokryciu całego obszaru problemowego, który może wiązać się z zastosowaniem tej kategorii do prawa. Chodzi raczej o wytworzenie impulsu do dalszych badań. Jego skuteczność zdaje się zależeć od spełnienia dwóch warunków, które w znacznej mierze wyznaczają zakres i strukturę kolejnych rozdziałów. Po pierwsze ważne jest uświadomienie sobie nie tylko różnych możliwości rozumienia samego pojęcia refleksyjności, ale przede wszystkim wielości kontekstów, w których – głównie poza naukami prawnymi – jest ono używane. Po drugie należy sformułować problemy, które już w ramach prawoznawstwa mogą być za pomocą kategorii refleksyjności rozwiązywane lub przynajmniej interpretowane. Pozwoli to bliżej określić, czego dokładnie refleksyjność w obszarze nauk prawnych dotyczy, co jest jej przedmiotem, w jaki sposób może być realizowana w nauce prawa i praktyce prawniczej oraz jakimi cechami odznaczać ma się refleksyjny uczestnik praktyki prawniczej.

Zanim jednak zostanie dokonany tutaj przegląd zagadnień poruszanych w kolejnych rozdziałach, należy sformułować kilka uwag ogólnych dotyczących samej kategorii refleksyjności. Konieczne jest jednak zaznaczenie, że uwagi te nie mają charakteru podsumowania czy wniosków, które można by wyprowadzić z całości rozważań składających się na niniejszą monografię. Są one raczej próbą dokonania wprowadzenia, które nie powtarzałoby treści zawartych w kolejnych rozdziałach, lecz ułatwiałoby ich zrozumienie oraz powiązań między nimi.

2. Pojęcie refleksyjności

Ze względu na popularność kategorii refleksyjności we współczesnej filozofii oraz naukach humanistycznych i społecznych może budzić zdziwienie fakt, że samo to pojęcie wciąż jest dalekie od jasności, a jego nieprojektujące zdefiniowanie nastrocza wielu trudności. Wspomniana różnorodność kontekstów nie ułatwia tego zadania. Z tego względu bardziej uzasadnione niż poszukiwanie

jednoznaczności wydaje się prześledzenie rozmaitych zastosowań pojęcia refleksyjności oraz pojęć do niego podobnych. Należy przy tym przyjąć perspektywę historyczną, ponieważ rozumienie tego typu kategorii z reguły kształtuje się w ramach pewnych tradycji hermeneutycznych. Uprzedzając dalsze wywody, można powiedzieć, że wspólne źródło różnych współczesnych zastosowań pojęcia refleksyjności znajduje się w nowożytnej filozofii świadomości.

Choć celem niniejszych rozważań nie jest zdefiniowanie pojęcia refleksyjności, to oczywiście na wstępie należy dokonać eksplikacji podstawowych intuicji znaczeniowych z nim związanych. Przede wszystkim należy zauważyć, że poza samą refleksyjnością w użyciu znajdują się również takie terminy jak refleksywność czy po prostu refleksja. W odniesieniu do nich Hans-Georg Gadamer, nieco na marginesie swoich głównych rozważań, zauważa, że filozoficzne pojęcie refleksji pochodzi z optyki i związane jest z ugruntowanym jeszcze w starożytności ujęciem natury światła jako czegoś refleksywnego, a więc czyniącym coś widocznym i samemu będącym widocznym jedynie poprzez to, co czyni widocznym³. Według tego poglądu światło jest więc widoczne jedynie poprzez oświetlony przedmiot, a więc poprzez odbicie. Podobnie jest z myśleniem, które zawsze jest o czymś, a więc ma jakiś przedmiot i tylko jako odnoszące się do niego może być ujęte.

Oczywiście na gruncie osiągnięć współczesnej filozofii języka należy uznać, że owo myślenie odbywa się wyłącznie w języku i jest szczególnym rodzajem dyskursu, który można określić jako „mówienie-sobie”. Według H.-G. Gadamera nie można odróżnić od siebie aktów obydwu rodzajów, tj. myślenia i mówienia-sobie. Myślenie jest więc samym dyskursem wewnętrznym i traktowanie tego ostatniego jako efektu myślenia prowadzi do nieporozumień. Zauważa on, że: „W ten sposób powstaje pozór, że chodzi o zachowanie wobec samego siebie i że mówienie sobie jest refleksją. W rzeczywistości tak nie jest, ale struktura myślenia niewątpliwie

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2007, s. 646–647.

uzasadnia fakt, że myślenie może zwracać się w refleksji ku samemu sobie i w ten sposób czynić się przedmiotem”⁴. W konsekwencji można stwierdzić, że samo myślenie, choćby przypisać mu referencyjny charakter, a więc uznać, że mówienie-sobie odnosi się do świata i dlatego jest zarazem refleksywne, to nie jest ono jeszcze refleksją, a tym bardziej refleksyjnością. W tym drugim przypadku chodzi bowiem o relację zwrotnego odnoszenia się, a więc samoodnoszenia.

Rozstrzygające w przypadku tej intuicji znaczeniowej jest więc rozróżnienie relacji myślenia o czymś i myślenia o myśleniu. Należy jednak zwrócić uwagę, że o ile refleksywność ma charakter bezpośredni, to refleksyjność jest zawsze zapośredniczona. Trzymając się bowiem konsekwentnie tej archaicznej nieco dziś metafory, można myśleć jedynie przez myślenie o czymś, a nie samo myślenie jako takie. W każdym przypadku myślenie musi mieć bowiem swój przedmiot, nawet jeśli samo staje się przedmiotem myślenia. Może ono więc odnosić się do siebie nie bezpośrednio, lecz tylko poprzez swój przedmiot, czyli będąc do czegoś odniesione. Jest ono zatem samoodnoszeniem poprzez samouprzedmiotowanie, a kategoria refleksyjności jest nadbudowana nad pojęciem refleksywności. Dokonując więc ostatecznej eksplikacji omawianych intuicji, można powiedzieć, że refleksyjność jest przede wszystkim pewną cechą lub rodzajem relacji, polegającej na jej zapośredniczonej zwrotności.

Takie rozumienie refleksyjności wydaje się z jednej strony nie-trywialne, z drugiej natomiast na tyle pojemne, że odpowiada jego znaczeniu przyjętemu w dalszych rozdziałach⁵. Prowadzi ono do dwóch ważnych konsekwencji. Po pierwsze refleksyjność zawsze wiąże się z rozróżnieniem poziomów czy perspektyw oraz przechodzeniem od jednego do drugiego. Tak jest przykładowo w kon-

⁴ Tamże, s. 574–575.

⁵ Należy zaznaczyć, że autorom poszczególnych rozdziałów przysługiwała jednak w tym zakresie swoboda. Przyjmowane przez nich rozumienie refleksyjności może więc zawierać dodatkowe elementy i różnić się w zależności od języka teorii, będącej dla nich ramą.

cepcji podwójnej hermeneutyki, w której refleksyjne zastosowanie wiedzy w działaniu oznacza zmianę perspektywy wewnętrznej na zewnętrzną⁶. Dzięki temu zmienia się świadomość podmiotu w zakresie społecznego sensu jego działania oraz wykorzystanej przez niego wiedzy. Po drugie w konsekwencji istotne dla rozumienia refleksyjności jest również przeciwstawienie jej relacji odnoszenia się do czegoś. Ma więc ona charakter antyreferencyjny, choć – jak wspomniano – refleksyjne odnoszenie się do siebie jest zawsze jest zapośredniczone w sferze przedmiotowej.

3. Źródła idei refleksyjności w filozofii świadomości

Współczesne rozumienie refleksyjności zakorzenione jest przede wszystkim w paradygmacie filozofii świadomości, a w szczególności w najbardziej rozwiniętej jej postaci, czyli heglizmie. Nie inaczej jest zresztą z jego Gadamerowskim rozumieniem. Choć więc dziś kategoria ta znajduje zastosowanie w ramach paradygmatu językowego, to sięgnięcie do jej genealogii pozwoli lepiej ją zrozumieć. Filozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla nie jest oczywiście jedyną, w której – w ramach paradygmatu świadomości – kategoria refleksyjności odgrywa istotną rolę. Można chociażby wskazać Immanuela Kanta czy Johanna Gottlieba Fichtego, będących dla Hegla punktem odniesienia i obiektem polemiki. Należy również zaznaczyć, że filozofia tego ostatniego jest oczywiście dziełem ogromnym, dającym dzielić się na pewne etapy rozwoju. Dlatego też poniższe uwagi ograniczają się do mniej lub bardziej arbitralnego wyboru tych elementów systemu niemieckiego filozofa, dla których kategoria refleksyjności zdaje się być najistotniejsza, a więc przede wszystkim zawartych w jego *Fenomenologii ducha*.

W dziele tym wyłożona jest – najogólniej rzecz ujmując – „nauka o przejawianiu się wiedzy”⁷. Właśnie rozwój wiedzy jest klu-

⁶ Zob. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 11.

⁷ H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Warszawa 2006, s. 48–49; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2010, s. 28.

czowy dla kultury w ujęciu Heglowskim. Charakteryzuje się ono tym, że tytułowe pojęcie ducha może być utożsamiane z kulturą, a dzieje z jej rozwojem, przy czym świat kultury nie jest dziedziną daną z góry, lecz „stopniowo tworzy się i kształtuje w dziejowym procesie *denaturalizacji*”⁸. Oznacza to, że kultura kształtuje się dzięki rozwojowi wiedzy, ponieważ dzięki niej świat przyrody „przemienia się stopniowo w przejrzysty i sensowny świat ludzki”⁹. Sposób owej przemiany jest wyjaśniony przez Hegla na wielu poziomach za pomocą skomplikowanych i charakterystycznych dla jego spekulatywnej filozofii pojęć. Jednym z nich jest właśnie pojęcie refleksyjności.

Pojęcie to – w oryginale występujące jako *die Reflexion in sich selbst* – pozwala mu przede wszystkim na pokazanie różnicy między poszczególnymi etapami rozwoju kultury. Najprościej można je zrekonstruować za pomocą schematu, w którym na początku pojawia się świadomość, uzyskująca następnie samowiedzę, aby ostatecznie osiągnąć stadium rozumności. Każdy z tych etapów charakteryzuje się zbliżeniem wiedzy do prawdy w specyficznym Heglowskim sensie. Wiedza polega na tym, że coś jest bytem dla świadomości, a więc rozwój wiedzy jest zmianą świadomości. Istotne jest jednak to, że rozwój ten nie tylko skutkuje owymi zmianami, ale sam ma miejsce w świadomości. Jego strukturą jest dialektyczne pojawianie się i znoszenie sprzeczności w obrębie doświadczenia bytu, które świadomość dokonuje w sposób refleksyjny.

Pierwsze poznanie ma zatem charakter bezpośredni i nierefleksyjny. Ulega ono złudzeniu oglądu przedmiotów samych w sobie, a więc jedności podmiotu i przedmiotu. Jednakże wraz z nowożytnością doszło do jego urefleksyjnienia poprzez Kartezjańskie rozróżnienie podmiotu i przedmiotu, przeciwstawienie ich sobie oraz poszukiwanie podmiotowych warunków odnoszenia przedmiotów do świadomości. Dalszy etap rozwoju wiedzy to Heglowskie już

⁸ M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 18.

⁹ Tamże, s. 19.

stwierdzenie, że do świadomości nie należy tylko odnoszenie do siebie przedmiotów, ale także samo odróżnianie ich od świadomości. Określenie bowiem przedmiotu poza świadomością nie ma żadnego sensu. Przedmiot jest czymś zawsze tylko dla podmiotu, a więc sfera przedmiotowa jest bytem dla nas. Zakładamy wprawdzie, że jest ona również bytem w sobie, tj. istnieje niezależnie od nas. Jednak z czasem uświadamiamy sobie, że jest to nasze założenie, a więc że sfera przedmiotowa jest bytem w sobie dla nas¹⁰.

Wiedza ma więc charakter refleksyjny, choć niełatwo dociera to do świadomości. Jak pisze sam Hegel na tym etapie: „[...] wiedza nie jest aktywnością, która obchodzi się z treścią, jak z czymś obcym, nie jest refleksyjnym kierowaniem się od treści do siebie [...] jest ona chytrością, która na pozór powstrzymując się od aktywności [...] jest czymś odwrotnym – działaniem, które rozpływa się samo przez się i czyni siebie momentem całości”¹¹. Ukrywa więc ona swój prawdziwy charakter. Jednakże dzięki refleksyjności uzyskujemy wiedzę o samym poznaniu, a więc i rozwoju wiedzy. W konsekwencji kształtuje się nowoczesna kultura, która „musi być wiedzą o tym, co duchowe, i wiedzą o sobie jako o duchu, tzn. musi istnieć dla siebie jako *przedmiot*, ale tak samo bezpośrednio jako przedmiot zniesiony, skierowany refleksyjnie ku sobie”¹². Innymi słowy, niemiecki filozof twierdzi, że dopiero duch, który „zna siebie jako ducha, jest nauką”¹³. Oznacza to, że w nowoczesności rozwój wiedzy wymaga refleksyjnego badania refleksyjności.

Istnieje jednak kres tego procesu urefleksyjniania kultury, który można by również określić jako popadanie w hiperrefleksyjność. W czasach obecnych, a więc na pewnym etapie nowoczesności, duch ma za sobą nie tylko substancjalne życie – oparte na bezpośredniości wiary, charakterystyczne dla epoki przednowoczesnej, ale również etap drugiej skrajności – refleksyjnego kierowania

¹⁰ H. Schnädelbach, *Hegel...*, s. 53.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 46.

¹² Tamże, s. 26–27.

¹³ Tamże, s. 27.

się ku sobie, typowy dla oświecenia. Według Hegla oznacza to, że: „Nie tylko stracone jest dla niego jego istotne życie; jest on również świadomy tej straty i skończoności, która jest jego treścią”¹⁴. Świadomość straty bezpośredniej wiary czy – jak byśmy dziś powiedzieli – rozpadu tradycji wyznacza stan kultury w czasach nowoczesności. Jest to jednocześnie moment, w którym kultura ta może popaść w wywołane uświadomieniem sobie owej utraty bierność i kryzys, przejawiające się w nastrojach rezygnacji i dekadencji. Według niemieckiego filozofa alternatywą dla tych nastrojów i sposobem obrony przed nimi jest rozumność, którą można interpretować jako racjonalizację życia społecznego. Najogólniej rzecz biorąc, rozum należy określić jako „samowiedzę, która jest świadoma samej siebie jako jedność samowiedzy i świadomości przedmiotu”¹⁵. Istnieje on jako prawda filozoficzna, w której: „Zniesione jest [...] przeciwieństwo między przedmiotem a podmiotem, cały świat przedmiotowy okazuje się przedmiotowością podmiotu, a z kolei podmiot rozwija się w przedmiotową totalność”¹⁶. Rozumność oznacza więc aktywne i już w pełni świadome kształtowanie świata przedmiotowego przez świadomość podmiotu, a nie tylko bierne uświadamianie sobie relacji między nimi.

W konsekwencji dzięki rozumności świat może zostać całkowicie ukształtowany przez podmiot i dzięki niemu może on czuć się w nim u siebie. Może zatem aktywnie na niego wpływać. Innymi słowy w ujęciu tym refleksyjność nowoczesnej kultury powoduje, że można mówić o ludzkości jako świadomym podmiocie historii. To ukonstytuowanie podmiotowości – choć nierozumianej jednostkowo – oznacza osiągnięcie przez ludzkość wolności. Konsekwencją refleksyjności okazuje się więc emancypacja, którą można przeciwstawić logice adaptacji do zewnętrznych okoliczności¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 17.

¹⁵ H. Schnädelbach, *Hegel...*, s. 67.

¹⁶ Ś.F. Nowicki, *Hegłowska filozoficzna ścieżka rozwoju duchowego*, „Principia” t. LI–LII, 2009, s. 16.

¹⁷ Zob. np. M. Paździora, *Racjonalność prawa w kontekście jego uzasadnienia – wybrane tezy*, [w:] W. Staśkiewicz, T. Stawicki (red.), *Dyskrejacyjność*

Jak podsumowuje to M.J. Siemek, „Kultura w jej nowoczesnym kształcie jest efektem procesów wyobcowania wytworów świadomości od niej samej i przeciwstawienia jej jako rzeczywistości. Od owego wyobcowania nie ma już odwrotu, ale za to w nowoczesności pojawia się samoświadomość tego wyobcowania. Dzięki temu narodziła się «podmiotowość nowoczesnego świata»”¹⁸.

Oczywiście zagadnienie podmiotowości i wolności jednostkowej w filozofii Hegla jest bardzo ważne, tym bardziej że wciąż jego ujęcie rozwoju kultury i podmiotu historii jako zbiorowości – interpretowane następnie w kategoriach narodowych lub klasowych – może być źródłem oskarżenia o totalitaryzm¹⁹. Nie może jednak ono zostać z oczywistych względów w tym wprowadzeniu omówione. Należy jednak zauważyć, że z jednej strony – szczególnie w pracach z okresu *Fenomenologii ducha* oraz wcześniej – stosunek między jednostką a kulturą wcale nie musi być pojmowany jako podporządkowanie. Istotnym pojęciem w tym zakresie jest dla Hegla kształcenie czy kształtowanie (*Bildung*), które jest nabywaniem przez jednostkę swego rodzaju kompetencji kulturowej. Rozpoczyna ona swoje uczestnictwo w kulturze poprzez odzwierciedlone w procesie kształcenia przechodzenie przez wcześniejsze fazy rozwoju samej kultury. Tak jak ona staje się więc jednostka coraz bardziej refleksyjna, choć wchodzi do kultury już uprzednio ukształtowanej. Jednocześnie proces ten dla „ducha ogólnego jako substancji nie jest to nic innego niż to, że ta [substancja – K.J.K., P.S.] nadaje sobie samowiedzę, wytwarza swoje stawanie się i refleksyjne kierowanie się ku sobie”²⁰.

Z drugiej strony natomiast ważną kategorią dla Hegla na wcześniejszym etapie rozwoju jego myśli jest uznanie, które rozumiane

w prawie, Warszawa 2010, s. 236.

¹⁸ M.J. Siemek, *O dialektyce „kultury” w Heglowskiej Fenomenologii ducha*, [w:] M.J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 172.

¹⁹ K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 40 i n.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 29.

jest przede wszystkim jako aktywność kognitywna świadomości, polegająca na rozpoznaniu siebie w innej świadomości²¹. Dzięki uznaniu może kształtować się jednostkowa podmiotowość prawna oraz indywidualna tożsamość. Uznanie dokonuje się w różnych wspólnotach, z czym wiążą się różne jego sposoby, tj. w rodzinie poprzez miłość, w społeczeństwie obywatelskim poprzez prawo, a w państwie poprzez solidarność. Stanowi to istotny przyczynek, który został następnie wykorzystany w ujęciach wychodzących poza filozofię świadomości dzięki koncentracji na sferze intersubiektywnego komunikowania się. Jednakże ostatecznie sam Hegel nie przyjmuje intersubiektywnej konstrukcji etyczności, lecz w konstrukcji zbiorowości odwołuje się do „aktu refleksji ducha nad momentami własnej eksterioryzacji”. Ostatecznie pozostaje więc filozofem świadomości²².

4. Refleksyjność późnej nowoczesności. Wyzwania i zagrożenia

Kultura jako dziedzina refleksyjności znalazła się według Hegla na etapie umożliwiającym jej racjonalizację dopiero w czasach nowoczesnych. Odtąd związek między refleksyjnością, nowoczesnością i zmianą społeczną staje się ważnym tematem dla filozofii i nauk społecznych. Szczególnie nacisk na historyczność przemian społecznych wywoływanych przez refleksyjność odróżnia to ujęcie od Kantowskiej definicji oświecenia jako autonomii rozumu. Można powiedzieć, że chodzi tu o problem społecznych skutków refleksyjności. Najbardziej dziś chyba popularnym – co oczywiście nie znaczy, że jedynym lub najbardziej adekwatnym – jego ujęciem jest teoria późnej nowoczesności, a wśród zajmujących się nim autorów na pewno należy zwrócić uwagę na Anthony’ego Giddensa. W kolejnych rozdziałach zostaną omówione różne elementy jego

²¹ A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Kraków 2012, s. 30.

²² Tamże, s. 58.

rozbudowanej teorii dotyczące m.in. refleksyjnej tożsamości czy refleksyjnych instytucji. W niniejszym wprowadzeniu należy zatem zwrócić jedynie uwagę na problem związku, o którym mowa powyżej.

Brytyjski socjolog wskazuje szereg cech, które można przypisać nowoczesnym społeczeństwom na obecnym etapie ich rozwoju. Są to przede wszystkim rozdzielenie czasu i przestrzeni, wykorzenienie oraz właśnie refleksyjność. Zauważa jednak, że ta ostatnia kategoria odniesiona do nowoczesności nie jest tym samym co refleksyjna kontrola działania²³. Jak bowiem twierdzi T. Barankiewicz, refleksyjność jako refleksyjne monitorowanie działania jest mechanizmem sprzężenia zwrotnego między podmiotem a strukturą społeczną i tym samym kategoria ta umożliwia odejście zarówno od strukturalizmu i funkcjonalizmu jako stanowisk związanych z dominacją obiektywnego systemu społecznego, jak i różnych wersji socjologii rozumiejącej, które uprzywilejowują sferę subiektywną. Refleksyjność w tym ujęciu to rodzaj świadomości praktycznej obejmującej zarówno docieranie do świadomości faktu działania przez podmiot, jak również świadomość jego celowości poprzedzonej dyskursywnym rozważaniem celów i motywów działania, a także „zdolność podmiotu do poznawczych aktów auto-odniesienia (samoświadomości)”²⁴

Tymczasem refleksyjność nowoczesności jako pewnego typu społeczeństwa polega na poddawaniu rewizji zachowań ludzi ze względu na nabytą wiedzę, przy czym wiedza ta stanowi „strukturalny element nowoczesnych instytucji”²⁵. Można więc powiedzieć, że w nowoczesności wykształca się charakterystyczny związek między wiedzą a instytucjami, który umożliwia wpływanie na zachowania jednostek. A. Giddens zauważa, że: „Nowoczesne organiza-

²³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 36.

²⁴ T. Barankiewicz, *W poszukiwaniu modelu standardów etycznych administracji publicznej w Polsce*, Lublin 2013, s. 258–260.

²⁵ A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 36.

cje wyróżniają się nie tyle swoją skalą czy biurokratycznością, ile przez skupienie refleksyjnej kontroli, jaką na równi umożliwiają i wymuszają. Nowoczesność to nie tylko organizacje – to organizacja: regularna kontrola stosunków społecznych w nieograniczonym wymiarze czasu i przestrzeni”²⁶. Szczególną rolę odgrywają w tym zakresie nauki społeczne, które są nie tylko źródłem refleksji nad nowoczesnością, ale również źródłem refleksyjności nowoczesnych instytucji. Ta ostatnia nie ma jednak jednoznacznie emancypacyjnego charakteru. Wiedza może być w nich wykorzystywana jako podstawa techniki czy inżynierii społecznej, która służy zarządzaniu wszelkiego rodzaju ryzykiem, ale zwiększa jednocześnie kontrolę społeczną²⁷.

Wiąże się z tym powstanie nowego typu zmiany społecznej, czyli modernizacji refleksyjnej. Jak wskazuje A. Giddens, oznacza ona, że „zamiana społeczeństwa przemysłowego, dokonująca się niepostrzeżenie i w sposób niezaplanowany w następstwie zwykłej, autonomicznej modernizacji w ramach niezmiennego, nienaruszonego porządku politycznego i ekonomicznego, wiąże się z *radikalizacją* nowoczesności prowadzącą do rozpadu założeń i konturów społeczeństwa przemysłowego oraz umożliwiającą powstanie nowej nowoczesności”²⁸. Znow będąc nie tylko refleksją nad nowoczesnością, lecz konfrontacją ze skutkami życia społecznego, modernizacja refleksyjna ma ambiwalentne konsekwencje. Z jednej strony oznacza typ zmiany społecznej inny niż kryzysy, transformacje i rewolucje²⁹. Oznacza to, że refleksyjność umożliwia bieżące i płynne zarządzanie społeczeństwem bez kumulacji w nim konfliktów np. klasowych i unikanie w ten sposób zmian o charakterze gwałtownym. Jednak zmiana społeczna pozostaje często niezauważalna dla zainteresowanych jednostek czy grup, choć dotychczasowe sposoby ich życia ulegają rozpadowi.

²⁶ Tamże, s. 30.

²⁷ A. Giddens, *Konsekwencje...*, s. 7 i n.

²⁸ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 13.

²⁹ Tamże, s. 15–17.

Powstaje pytanie, na ile możliwość refleksyjnego kontrolowania własnego działania przez jednostkę czy refleksyjnego budowania przez nią własnej tożsamości są w stanie zmniejszyć ów przemożny wpływ instytucji na życie ludzkie. Wydaje się, że w niewielkim stopniu, ponieważ nowoczesność refleksyjna nie rozwiązuje napięcia między indywidualizacją a społecznieniem. Rozwiązanie zdaje się oferować jedynie sfera polityczna i obywatelska kontrola nad procesami modernizacyjnymi. Sam A. Giddens stwierdził, że: „Kryzys demokracji wynika stąd, że jest za mało demokratyczna”³⁰. Choć bowiem wyłania się w społeczeństwach grupa coraz bardziej refleksyjnych obywateli (*reflexive citizenery*), a refleksyjność społeczeństw wiąże się z coraz lepszą samoorganizacją obywateli, nowymi ruchami społecznymi i sposobami artykulacji ich poglądów, to państwa zarządzają ryzykiem, a więc korzystają z wiedzy eksperckiej i koncentrują się na technice społecznej, a społeczeństwa pozostają niejako obok tych procesów. Nie są w nie włączane, nie sprawują nad nimi kontroli, a polityka staje się coraz bardziej wyobcowana i ekspercka³¹.

Pojawia się zatem pytanie, czy możliwe jest takie urefleksyjnienie instytucji prawnych i politycznych³², które pozwalałoby wyeliminować z życia społeczno-politycznego te negatywne zjawiska. Próba odpowiedzi na te pytania wymaga m.in. odniesienia się do problemu legitymizacji władzy publicznej, warunków i perspektyw urefleksyjnienia instytucji publicznych – zarówno na

³⁰ A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 66.

³¹ Tamże, s. 66, 70, 73.

³² Zob. np. K.J. Kaleta, *Between Reflexivity and Effectiveness: Dilemmas of the Democratic Legitimacy of Constitutional Justice*, [w:] P. Cserne, M. Konczol, M. Soniewicka (red.), *The Rule of Law and the Challenges to Jurisprudence*, „Central and Eastern European Forum for Legal, Political, and Social Theory Yearbook” t. 3, 2014, s. 113–123; P. Skuczyński, *Od kontroli do instytucji refleksyjnej. Etyka audytu a tożsamość zawodu audytora wewnętrznego sektora finansów publicznych*, [w:] T. Barankiewicz, J. Szczot (red.), *Standardy etyczne praktyki audytu wewnętrznego*, Lublin 2015, s. 43–57.

plaszczyźnie zewnętrznej (interakcji międzyinstytucjonalnych), jak i wewnętrznej – przez urefleksyjnienie myślenia i działania podmiotów uczestniczących w ich funkcjonowaniu. Opisywany wyżej wzrost znaczenia systemów eksperckich aktualnym czyni kwestię refleksyjności nauki i środowiska samych uczonych, zasilających wiedzą współczesne instytucje sfery publicznej.

5. Konteksty i zastosowania

Problemy te znalazły swoje rozwinięcie w monografii, którą kierujemy do rąk czytelnika. Tom otwiera tekst Tomasza Bekrychta, którego szczegółowa analiza potwierdza szeroką obecność pojęcia refleksyjności w myśleniu filozoficznoprawnym. Konieczne wydaje się jednak wyraźne rozgraniczenie intuicyjnie rozumianej refleksyjności oraz refleksyjności jako kategorii analizy filozoficznej, która mogłaby posiadać również walor metodologiczny. Autor dowodzi, że refleksyjność może okazać się użytecznym narzędziem konceptualizacji w odniesieniu do zagadnień ontologii i epistemologii prawa. W konsekwencji – co potwierdzają szczegółowe rozważania zaprezentowane w kolejnych rozdziałach – pojęcie refleksyjności można odnaleźć we wszystkich praktycznych dyskursach prawnoznawstwa, tj. na poziomie dyskursu tworzenia, przestrzegania oraz stosowania prawa, a także jego uzasadniania.

Tekst T. Bekrychta ukazuje nie tylko szeroki zakres możliwych odniesień refleksyjności w obszarze prawa, ale także wielość perspektyw, w jakich może być ujmowane samo pojęcie refleksyjności. Wśród nich na szczególne zainteresowanie w obszarze prawa zasługuje – szeroko rozwijane m.in. przez J. Habermasa – ujęcie krytyczne, w którym refleksyjność pojmowana jest jako racjonalność – co ważne – możliwa również do odniesienia wobec sądów normatywnych. Ta właśnie perspektywa znalazła rozwinięcie w tekście Karoliny M. Cern poświęconym koncepcjom sfery publicznej J. Habermasa. Zagadnienie refleksyjności zostało w nim odniesione do relacji między pryncypium demokracji a wymogami państwa prawa, a zatem kwestii fundamentalnej dla kształtu sfery