

Mirostaw Kowalski
Daniel Falcman



FENOMENOLOGIE: SOCJOLOGIA *versus* PEDAGOGIKA

(przesłanki instytucjonalizowania się
pedagogiki fenomenologicznej)

© Copyright by Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011

Recenzenci:

prof. zw. dr hab. Andrzej Radziewicz-Winnicki
dr hab. Wiktor Żłobicki

Redakcja wydawnicza:

Zuzanna Bochenek

Projekt okładki:

Andrzej Augustyński

Opracowanie typograficzne:

Alicja Kuźma

Wydanie książki stało się możliwe
dzięki Uniwersytetowi Zielonogórskiemu

ISBN 978-83-7587-980-3

Oficyna Wydawnicza „Impuls”
30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5
tel. (12) 422-41-80, fax (12) 422-59-47
www.impulsoficyna.com.pl, e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl
Wydanie I, Kraków 2011

Spis treści

| | |
|---|---|
| Wstęp – Mirosław Kowalski, Daniel Falcman | 7 |
|---|---|

Część pierwsza – Daniel Falcman

| | |
|---|-----|
| ŚWIADOMOŚĆ AKSJOLOGICZNA JAKO PRETEKST DO ZAGADNIENIA FENOMENOLOGII W SOCJOLOGII | 25 |
| Stan badań nad świadomością aksjologiczną oraz oryginalne ustalenia w rozdziale. Cele pracy | 26 |
| Język i kompozycja rozdziału | 29 |
| W obszarze Hildebrandtowskiej fenomenologii. Próba rekonstrukcji terminologicznej. Kontekst użycia pojęcia | 37 |
| Świadomość aksjologiczna a świadomość moralna <i>Differentia specifica</i> świadomości aksjologicznej | 52 |
| Druga z socjologicznych adaptacji świadomości aksjologicznej O świadomości aksjologicznej u A. Schutza i Ch. Taylora | 64 |
| Świadomość aksjologiczna jako źródło moralnego przedstawienia | 83 |
| Świadomość aksjologiczna a modele racjonalizacyjne działań moralnych ... | 94 |
| Świadomość aksjologiczna, działanie moralne, moralne przedstawienie – w kręgu uściśleń terminologicznych | 106 |

Część druga – Mirosław Kowalski

| | |
|---|-----|
| PEDAGOGIKA I SOCJOLOGIA A FENOMENOLOGIE | 111 |
| Krytyka zagadnień części drugiej. Rejestr treści analiz z perspektywy węzłowych problemów fenomenologii oraz poznawczych korzyści pedagogiki i socjologii | 113 |

| | |
|---|-----|
| Niektóre z filozoficznych inspiracji pedagogiki, a w nich (nieobłąskawiane) fenomenologie | 117 |
| Rozwinięcie dróg socjologicznych i filozoficznych fenomenologii – sformułowana z perspektywy historii idei teza o wielości fenomenologii | 119 |
| Fenomenologia E. Husserla a nauka – preliminaria. Wstęp do zagadnienia uprawomocniania nauk przez fenomenologię Husserlowską | 128 |
| O szczególnych sposobach istnienia rzeczy w świadomości podmiotu Apercepcja i przedstawienie przedmiotu intencjonalnego | 131 |
| Pedagogika i socjologia a fenomenologie. O poznawczych zadaniach fenomenologicznego nurtu w socjologii i naukach o wychowaniu – wnioski z analiz i refleksji | 135 |
| Fenomenologie i empiriokrytycyzm w sprawie podmiotu L. Kołakowskiego teza o destrukcji podmiotu w empiriokrytycyzmie | 138 |
| Fenomenologie jako teoretyczna ariergarda podmiotu a problem naukowości analiz – status nauki ukonstytuowanej na subiektywności | 140 |
| Kontrowersje wokół pojęcia intencjonalności | 145 |
| Osobliwości socjologicznych i pedagogicznych implementacji pojęciowych z fenomenologii. Wybrane użycia pojęć fenomenologicznych w dyskursach socjologicznym i pedagogicznym | 148 |
| W ramach zakończenia – <i>Mirosław Kowalski, Daniel Falcman</i> | 169 |
| Bibliografia | 179 |

Wstęp

We wstępie garść usprawiedliwień na okoliczność naszej kolejnej publikacji zawar-
tej – objaśnień dotyczących jej celów, specyfiki poruszanych zagadnień, wreszcie
uwag zakreślających mapę nazwisk i peregrynacji, które kontekstualizują poczy-
nione tu ustalenia. Ręczona mapa – kontynuując język metafory – bierze za pod-
stawę poznańskie *genius loci*: przynajmniej jeden ze współautorów książki pragnie
czym usilniej zidentyfikować z Poznaniem oddawaną w ręce Czytelnika pozycję.
Gros twierdzeń zawartych w książce to bowiem owoc nieraz żmudnych, zawsze
intensywnych, podejmowanych z ferworem debat, polemik, konsultacji odby-
wanych w Instytutach Socjologii, Filozofii oraz Kulturoznawstwa Uniwersytetu
Poznańskiego. Jeśliby określać intelektualny rodowód książki – eksploatując nieco
tylko postromantyczne pojęcie naukowej szkoły – wyraziłby się on najtrafniej
w poznańskiej szkole socjologicznej i grupie fenomenologów z A. Przyłębskim
i P. Orlikiem na czele – zrzeszonych w Instytucie Filozofii UAM. Krąg tych, któ-
rym ta książka wiele zawdzięcza, jest jednak daleko szerszy (wrócimy jeszcze do tej
kwestii). To – ujawniając trochę już teraz – przede wszystkim nazwiska związane
z poznańską szkołą socjologiczną pamiętającą S. Kozyra-Kowalskiego i A. Kwile-
ckiego. Część pierwsza książki jest, za radą P. Luczysa, podjęta od środka – a więc
nierezygnującą z pojęć i sposobów myślenia właściwych określonej paradyg-
matowi – krytyką poznańskiej szkoły metodologicznej. Nie jest ona dekonstrukcją
myślenia J. Kmity – w szkole poznańskiej ujmowanej często upraszczająco jako
„kmitologia” – czy koncepcji nauki wypracowanej przez L. Nowaka i następców,
lecz wykazaniem słabości pewnego sposobu konceptualizowania socjologii oraz
propozycją nowego ujęcia. Ta nowa perspektywa konstituuje się dzięki reinter-
pretacjom niemieckich filozofii fenomenologicznych.

Książka w swej istotnej części – ważniejszych tezach i rozstrzygnięciach teo-
retycznych, wcześniej samej idei powstania i przedstawienia treści – stanowi rezul-
tat prób podejmowanych w poznańskiej szkole filozoficznej i socjologicznej. Jest
więc – używając językowej konwencji G. Dziamskiego – „produktem” Wydziału
Nauk Społecznych Uniwersytetu Poznańskiego. Rozstrzygnięcia, które uzyskano
w toku debat i polemik z pracownikami naukowo-dydaktycznymi Instytutów Fi-
lozofii, Socjologii i Kulturoznawstwa UAM, zestawiono później z pedagogiczną
perspektywą członków Zespołu Teorii Wychowania przy KNP PAN. Tekst jest
więc – znów za G. Dziamskim – produktem poznańsko-zielonogórskim, stosow-
nie do afiliacji współautora, pedagoga M. Kowalskiego.

Od czasów wydania *Fenomenologii a socjologii*, pracy zbiorowej pod redakcją Z. Krasnodębskiego¹, upłynęło ponad dwadzieścia lat. Zdaniem A. Nowaka, istnieje paląca potrzeba odrestaurowania naukowej *episteme* w przedmiocie socjologicznych fenomenologii. My, jako autorzy tej książki, interpretujemy tę przytomną konstatację A. Nowaka jako zaproszenie do nadania socjologicznym fenomenologiom nowego kształtu teoretycznego, sproblematyzowania ich podstaw, wzbogacenia o oryginalne konstrukcje empiryczne – nie zaś wyłącznie uzupełnienie kwestii wówczas zaniechanych czy potraktowanych zdawkowo, choć i to istotne. Przestrzeni poznawczych luk – na co zwrócimy uwagę w tekście – w summie twierdzeń socjologicznych fenomenologii nie brakuje. Obszar myśli, odznaczany przez nas jako „socjologiczne fenomenologie”, jest zatem kompleksem stanowisk *in statu nascendi* – tym wrażliwszym na krytykę, że oryginalni autorzy oraz komentujący ich poglądy następcy zajmowali się przeważnie sprawami, których relację do jakoby bazowych rozstrzygnięć fenomenologicznych filozofów znaczyła treściowa nieciągłość, rozumiana jako: 1) zaniechanie pól zainteresowań transcendentalnej fenomenologii E. Husserla oraz rozbrat z poznawczymi ambicjami formułowanymi przez ojca-założyciela fenomenologicznego myślenia w ogóle; 2) skupienie się na kwestiach, które – używając języka L. Kołakowskiego – partykularyzują się do problemów analiz badawczych. Uzyskiwany w ten sposób – przez H. Garfinkla, E. Goffmana, A. Schutza (choć jego ta uwaga dotyczy w najmniejszym stopniu) – amalgamat nie mógł być pełną trawestacją idei fenomenologicznych filozofii na grunt socjologii. To zapożyczone „coś” teoretyczne stanowiło rezultat nieproblematyzowanej argumentacyjnie wybiórczości: było pozbawioną klucza selekcją. Stąd też jedna z tez tej książki – filozoficzne oraz socjologiczne fenomenologie znamionuje relacja mocno nieoczywista, wbrew sugerowanemu przez nazwę pokrewieństwu treści. Łatwe utożsamienia są w istocie bardzo ryzykowne i zawodne.

Wiele z ustaleń formułowanych w książce zawdzięcza intelektualny rodowód stanowiskom teoretycznym W. Września, A. Michalskiej, P. Luczysa, M. Frąckowiaka – wszyscy z Instytutu Socjologii UAM, R. Ilnickiego – z Instytutu Kulturoznawstwa UAM, A. Wiercinskiego – filozofa z Uniwersytetu we Freiburgu. Poglądy wyrażone w pracy to także pokłosie sceptycyzmu A. Pałubickiej – uporania się z nim, poprzez wyraźniejsze zarysowanie rozstającej się z A. Pałubickiej koncepcją relacji „świadomość aksjologiczna – moralność” własnej perspektywy teoretycznej – oraz wstępnych przychylnych uwag A. Przyłębskiego. To również – w odniesieniu do pierwszej części tekstu – przedmiot poznawczej troski i zainteresowania I. Krzemińskiego, J. Kochanowskiego i J. Kochana. Polecana uwadze Czytelnika forma tej części to *implicite* rezultat krytycznych uwag B. Fatygi, sformułowanych pod adresem *Homoseksualizmu po wrocławsku i poznańsku – analizy typologicznej zamieszkałych we Wrocławiu i Poznaniu gejów do lat 30.* autorstwa D. Falc-

¹ Z. Krasnodębski (wybór, red. nauk., wprowadz.), *Fenomenologia i socjologia*, PWN, Warszawa 1989.

mana – zdaniem Pani Profesor z ISNS UW, obiecującego i ciekawego, lecz wielce niezadowolającego ze względu na język wywodu.

Właśnie ów język – sprawa może paradoksalna – określił ważniejsze ze starań czynionych na rzecz pierwszej części książki. W. Wrzesień, promotor wyróżnionej I lokatą w konkursie na studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych UAM koncepcji rozprawy doktorskiej – *Świadomość aksjologiczna homoseksualnej młodzieży i młodych dorosłych*, niejednokrotnie uskarżał się na zbyt metaforyczny język poznańskiego współautora książki. Uwaga na marginesie: być może uwydatniana tu sprawa języka pozwala lepiej zrozumieć niektóre z różnic między środowiskiem poznańskiej filozofii i socjologii a wrocławską szkołą historii filozofii J. Gajdy-Krynickiej i związaną z Wrocławiem szkołą etyki M. Żarowskiego. Prócz dyferencjacji w zakresie sposobów konceptualizowania problematyki badawczej oraz możliwie okrojonego, ze względu na naukowe założenia, podejścia do niej, zarysowują się różnice w dziedzinie języka: w przypadku poznańskiej szkoły filozoficznej – nawykłego do precyzji J. Kmity, L. Nowaka i następców, w przypadku obu szkół wrocławskich – przywiązanie do wywodu luźniejszego, niedeprecjonującego poznawczych walorów *mithos*, niedezawuującego literatury (przeciwnie: nazywającego często język nauki „niestylistycznym”). Pierwsza część książki powstała w poznańskim środowisku naukowym – spełnia standardy poznańskiej szkoły filozoficznej i socjologicznej. To być może pozwoli odeprzeć część zarzutów formułowanych z pozycji wrocławskiej szkoły filozoficznej oraz jej pokrewnych ze względu na akceptowalną formę narracji oraz unikający naukowej perspektywy stosunek do tematu. Język używany w części pierwszej to odpowiedź na wątpliwości J. Baniaka oraz M. Krajewskiego – jednego z Recenzentów *Świadomości aksjologicznej i podmiotowości etycznej. Analiz i impresji*. To także próba przynajmniej częściowego sprostania wymogom narracji, którą R. Illicki nazywa utrzymaną w „technicznym języku nauki”. Do postulatu języka technicznego w nauce, a zwłaszcza filozofii, podchodzić trzeba z rezerwą – wydaje się, że niemało w nim przesady, tym bardziej że B. Chyła – autor, którego nie sposób oskarżyć o nieścisłość, używa języka okraszonego metaforą, dającego upust osobowości piszącego. O język nieprecyzyjny można chyba oskarżyć prawie każdego – to wniosek z uwag krytycznych, sformułowanych pod adresem T. Parsonsa przez J. Tittenbruna. Sens postulatu języka technicznego w nauce wyraża się w komunikatywności wywodu; sam postulat nie powinien być fetyszyzowany – doprowadzany do postaci skrajnej, bo wtedy bardzo łatwo o jego dyskredytację przez doprowadzenie do absurdu. Wydaje się przy tym, że konstruktywne podejście do tekstu to ustosunkowanie się do jego zawartości merytorycznej, a nie dyskusja nad formą – skoro sam postulat uprzywilejowuje treść, nawet kosztem stylistycznych walorów narracji, z którymi rozstaje się, dla przykładu, przez mające zapewnić precyzję powtórzenia wyrazów. Wysiłki czynione w pierwszej części książki pozwalają wszak przesądzić o akceptowalnej również dla poznańskich filozofów językowej formule tekstu – jeśli probierz tej satysfakcjonującej formuły utożsamić z uwagami A. Nowaka.

Twierdzenia sformułowane w pierwszej części niniejszej pracy stanowią propeudeutykę do doktoratu, na który przyjdzie jeszcze trochę poczekać. Spodziewane walory poznawcze rozprawy są poważne – pozwalają uformować teorię „moralnego homo-exodusu”, możliwą do potraktowania jako składnik D. Falcmana socjologicznej teorii homoseksualizmu. Inną korzyścią poznawczą, jaką zapewnia dysertacja, jest badanie możliwej aprioryczności teoretycznych konstrukcji socjologii – fenomenologicznego modelu poznania oraz inwersji myślenia Husserlowskiego i idei F. Nietzschego, które, zdaniem R. Ilnickiego, składają się na oryginalną konstrukcję ilustrującą gay-club – są przyczynkami projektu do ogólnej teorii socjologicznej, transcendują więc w tym sensie empiryczną materię pracy, odnosząc ją do zagadnień bardziej ogólnych, obejmujących całą socjologię. Te i inne walory propozycji skłaniają do rozmów nad nią filozofów J. Kochana i A. Wiercinskiego. Zwłaszcza dialog z tym ostatnim pozwala szerzej popularyzować projekt – informując o nim filozofów i socjologów poza Polską.

Zdaniem I. Krzemińskiego, jest to projekt w polskiej socjologii istotny:

Problem moralności czyni *Świadomość aksjologiczną homoseksualnej...* jedną z ciekawszych i ważniejszych prac doktorskich w Polsce. Teren badawczy, do którego się odnosi, jest prawie niezbadany na gruncie rodzimym – niezbadany zupełnie, jeśli zważyć na kwestie moralności jako przedmiotu dociekań i mojego autorstwa modelu pojęciowego jako perspektywy teoretycznej. Abstrahując od tego ostatniego, sam problem moralny – stawiam tezę – rozciąga granice oryginalności pracy daleko poza grunt rodzimy, i – jeśli uda się zrealizować jedynie część z projektowanych celów pracy, a to realne – opracowany przeze mnie ma szansę stać się ważniejszym elementem naukowej i publicznej (medialnej) debaty o homoseksualistach w kraju i za granicą. Nie rezygnując z dystynkcji fenomenologa, odniosę się w tym przyczynku do potencjalnej debaty naukowej – której czas już nadszedł – do niespotykanych w Polsce badań nad homoseksualnymi modelami, obliczonymi na seks działaniami podmiotów w gay-clubach, koncepcjami homoseksualnych związków miłosnych. Rejestr jest niewyczerpujący. Jeśli pozwoli na to materiał badawczy, uzasadnię autorską koncepcję **moralnego homo-exodusu**, jako istotnego elementu projektu homonormatywności: którą to koncepcję rozumiem jako innowacyjne na gruncie tradycyjnej moralności pozamoralne skwalifikowanie pojęciowe działań społecznych (ujmując bardziej obrazowo – wyjście przez gejów i lesbijki z przestrzeni moralnych wartościowań kultury dominującej, i ukonstytuowanie – przez atrofię moralnego komponentu koncepcji działań – **innej moralności** – rozumianej zbiorczo: jako a) działania kwalifikowane jeszcze i na nowo (?) jako moralne, b) działania ujmowane jako moralne tylko na gruncie tradycyjnego pojęcia moralności i pozamoralne w *episteme* i *praxis* homoseksualistów – czyli, używając mojej terminologii, działania moralne postulowane-niespełniane)².

² Z naukowego życiorysu D. Falcmana (http://www.socjologia.amu.edu.pl/isoc/aboutme.php?user_id=104, dostęp: 25.11.2011).

„Moralny homo-exodus” jest, według D. Falcmana, warunkiem koniecznym generowania „innego dyskursu moralnego”: tego obszaru społeczno-kulturowej praktyki homoseksualistów, który definiuje się przez: 1) odejście od obszarów doświadczenia tradycyjnie przypisanych do pojęć moralnych, 2) reinterpretowanie tradycyjnych pojęć moralnych – zmodyfikowanych poprzez ich utożsamienie z innymi polami doświadczenia (nowa referencja pojęć) oraz wyposażenie w odmienne treści eksplikatywne i racje uzasadniające (definiens, wraz z – używając języka H. Garfinkla – modelem racjonalizacyjnym treści definiensu).

Nie znaleźliśmy w światowej literaturze przedmiotu teoretycznej propozycji, która wychodząc od idei E. Husserla, D. von Hildebrandta, M. Heideggera i innych fenomenologów niemieckich, następnie wzbogacając się o empiryczne konstrukcje tworzone na bazie fenomenologii socjologicznych, konfrontowanych z reinterpretowanymi twierdzeniami fenomenologów filozoficznych, odnosiłaby się do kwestii moralności młodych gejów i lesbijek. Problematyka moralna nie jest w *gender studies* ujmowana jako pierwszoplanowa – poznawczy plan pierwszy jest tam sceną dla innych zagadnień. W socjologii polskiej zaś sprawa gejów i lesbijek identyfikowana jest głównie z nazwiskami J. Kochanowskiego i J. Mizielińskiej. Punktem wyjścia u obojga autorów są francuskie filozofie poststrukturalne. Teoretycznym zapleczem D. Falcmana są zaś filozofie niemieckich fenomenologów – fakt ten wytwarza poważne różnice w selekcji problemów, sposobie ich ujęcia, konkluzjach. Poznański autor nie zgadza się z poważną częścią twierdzeń autorów kwalifikowanych do *gender studies* – postuluje niegenderową socjologię gejów i lesbijek, konstytuowaną na bazie reinterpretowanych – stosownie do idei filozofii fenomenologicznych – socjologicznych fenomenologii. Ideologicznie po drodze mu z A. Iwaszkiewicz, autorką wstępu do polskiego wydania R.C. Savin-Williamsa *Homoseksualności w rodzinie. Ujawniania tajemnicy* (tyt. oryg.: *Mam, dad, I'm gay. How family negotiates coming out*)³.

Książka ta jest kontynuacją wcześniejszej na podobny temat. Musi być zatem interpretowana przez pryzmat swej poprzedniczki. We wstępie do *Świadomości aksjologicznej i podmiotowości etycznej...* napisaliśmy wymowne:

Gotowe sprostać wymogom naukowej eksplikacji dowiedzenie teoretycznej autonomii i empirycznej użyteczności świadomości aksjologicznej wymusiłoby na nas inną konstrukcję książki. Należałoby wówczas wyjść od pokazania fenomenologicznych dystynkcji pojęcia – zawartych w odnośnych konstatacjach przedstawicieli tego nurtu w filozofii – celem zakreslenia jego konstytucji teoretycznej. Następnie przejść od filozofii do socjologii oraz uprawomocnić tak wyabstrahowaną aksjologiczną świadomość na gruncie socjologii moralności. Tego w książce nie czynimy, musi

³ A. Iwaszkiewicz, *Wstęp do wydania polskiego* [w:] R.C. Savin-Williams, *Homoseksualność w rodzinie. Ujawnianie tajemnicy*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, GWP, Sopot 2011, s. 7–10. Za zwrócenie uwagi na nowo wydaną książkę duże podziękowania dla Pani Profesor A. Michalskiej.

zatem wystarczyć nasza wymijająca [...] zapowiedź, że w swoich kolejnych pracach skupimy się na problemie, który stanowi o newralgicznym punkcie bieżącej⁴.

Sądy formułowane w tej pracy zawierały skargi – co wiadome autorom i z czego zdali oni sprawę Czytelnikowi już we wstępie – na kłopotliwą formułę prezentacji treści. Ta mianowicie nie zakładała wyjścia od bazowej dla aksjologicznej świadomości spekulacji D. von Hildebrandta: nie konstytuowała nowego pojęcia w nurcie myśli fenomenologicznej. Zapowiedzieliśmy podówczas publikację następną, wzbogaconą o doświadczenia – także doświadczenia usterek – z ongiś krytykowanej. Dzieje się to niniejszym – oddajemy do druku drugą naszą wspólną publikację zwartą – napisaną na podobny do poprzedniego temat, acz w innej formule analizy zagadnień, z nieco innymi aniżeli tamte zadaniami tekstu. Naszym obecnym *principium* jest takie ukonstytuowanie pojęcia świadomości aksjologicznej, aby je odróżnić od już zdomowionej w nomenklaturze socjologii moralności kategorii świadomości moralnej, co wymaga: 1) rekonstrukcji pojęcia z treści filozoficznego wyводу D. von Hildebrandta, 2) socjologicznej reinterpretacji nowo uzyskanej kategorii – poprzez zakomodowanie do poglądów socjologicznych fenomenologów. Spełnienie celu wymaga więc wysiłków wieloetapowych. Trzeba odnieść się do niego wnikliwie – stale urefleksyjniając tekst: pokazując wielopoziomowość treści, które muszą być włączone w strukturę analizy. Trajektorია poszukiwań jest następująca: od E. Husserla i jego filozoficznych następców – poprzez fenomenologów socjologicznych – po reinterpretacje teoretycznych stanowisk tych ostatnich (przez włączenie do nich idei filozoficznych oraz nowego pojęcia świadomości aksjologicznej) i uformowanie konstrukcji przydatnych do planowanych analiz empirycznych.

Wiele z tych zadań uda się zrealizować jeszcze w pierwszej części książki. Urefleksyjnienie niektórych odbędzie się jednak dopiero w części drugiej. W niej mianowicie M. Kowalski pokaże powody dywersyfikacji myśli fenomenologicznej: podziałów w obrębie filozofii zainspirowanej ideami E. Husserla oraz dyferencjacji na fenomenologie filozoficzne i socjologiczne. Ten punkt analiz z zakresu historii idei współautor nazwie metaforycznie rozwidleniem dróg filozoficznych i socjologicznych fenomenologii. Dokonany później zwrot będzie wymowny. Z. Krasnodębski, próbując wyeliminować konceptualizacyjną słabość fenomenologii socjologicznych, zajął się zagadnieniami transcendentalnej fenomenologii E. Husserla. Należy uważać, że ten powrót do źródeł miał na celu lepsze ugruntowanie socjologicznych spożytkowań fenomenologii. Zwrot, naszym zdaniem, bardzo potrzebny – natrafił jednak na wiele kłopotów. Pierwszy to problemy z miarodajną selekcją tych fragmentów myśli E. Husserla, które powinny być koniecznie zrekonstruowane, a tym samym oddzielone od poglądów dla nauk społecznych mniej istot-

⁴ M. Kowalski, D. Falcman, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna. Analizy i impresje*, Impuls, Kraków 2010.

nych. Z. Krasnodębski zastrzegł, iż wobec braku klucza selekcji uzyskany drogą autorskiej decyzji bez wyraźnego kryterium amalgamat treści fenomenologicznej przez wielu sklasyfikowany zostanie jako herezja. Problem następny to zharmonizowanie perspektyw filozoficznej i socjologicznej – tak by spełnić zamiysł przejścia od filozofii do socjologii. *Principium* jest przecież mocniejsze ugruntowanie socjologii – zatem w którymś punkcie analiz trzeba przejść właśnie do niej, ekspozując jej przestrzeń dyscyplinarną. Naszym zdaniem, Z. Krasnodębski – socjolog rekonstruuujący myśl Husserlowską – chyba niepotrzebnie, co paradoksalne, zajął się kwestią ontologii regionalnych – kiedy dopowiedzenia wymagały warunki konieczne wzorców myśli i emocji w obrębie jednostek przeżyciowych *Lebenswelt*. To właśnie, wedle naszego przekonania, zagadnienie dla socjologii istotniejsze od reinterpretacji Husserlowskiego pomysłu na ejdetykę. Problem sam w sobie jest przy tym zajmujący poznawczo.

Druga część książki będzie również miejscem ekspozycji tezy o wielości fenomenologii, która eksploatowana jest już w niniejszym wstępie. Wielość idei w pierwotnie jednolitej intelektualnie formacji myślowej charakteryzuje nie tylko fenomenologie filozoficzne, lecz jest też „znakiem czasu” polskiej pedagogiki: instytucjonalizującej się wedle określonych rozstrzygnięć teoretycznych, lecz również adekwatnie do fluktuacji ideologicznych, politycznych; tym ostatnim – mnożącym dylematy w przestrzeni intelektualno-aksjologicznej waloryzacji teorii – daleko do bezstronności rozstrzygnięć naukowych:

Obecnie przestrzeń edukacji upodabnia się do mnóstwa idei, teorii oraz filozofii, zmuszających do zachowywania krytycznej świadomości w zakresie badań oraz w ramach migracji pomiędzy rozmaitymi dyskursami edukacji: polegającej na odławianiu epistemologicznych, ontologicznych oraz antropologicznych przesłanek kolejnych edukacyjnych pomysłów teoretycznych⁵.

Nie istnieje coś takiego – twierdzimy – jak jedna fenomenologia, w miejsce jednej trzeba mówić o wielu – i to zarówno w zakresie socjologii, jak i filozofii. E. Husserl był pionierem myśli fenomenologicznej – grupy pomysłów organizujących przestrzeń refleksji filozoficznej. Zapewnił jej określone koordynaty myślowe, jednak na tym zasięg jego oddziaływań się kończy. H.G. Gadamer, M. Heidegger i inni podążyli innymi ścieżkami analiz. Ich teoretyczna autonomia względem E. Husserla jest wyraźna. Oddzielność fenomenologii filozoficznych od socjologicznych to kwestia osobna. Niezależnie od tych różnicowań, które wyczerpują optykę spraw wewnętrznych fenomenologii, trzeba spojrzeć na te ostatnie w perspektywie zewnętrznej, i tutaj istnieją dwie możliwości. Pierwsza jest krytycznym zapytaniem o miejsce fenomenologii w historii myśli. Do rozpracowania zadania podejść można na wiele sposobów. M. Kowalski skorzystał z pewnego klucza

⁵ B. Śliwerski, *Polish pedagogy in the face of contemporary theories of education and training*, „The New Educational Review” 2005, 6, s. 7.

interpretacji, selekcionując własny problem badawczy. Interesuje go mianowicie, co – w zestawieniu z tradycyjnymi orientacjami w nauce – czynią fenomenologie z podmiotem: jak się do niego ustosunkowują – czyli jakie treści przypisują jego pojęciu, jaki nadają mu status poznawczy, jakie jest znaczenie podmiotu dla teoretycznej propozycji, na którą składają się fenomenologie. Komparatystykę fenomenologiczną i pozytywistyczną perspektywę podmiotu zapewnią L. Kołakowski i P. Ricoeur. Zderzenie myśli najtrafniej ująć jako fundamentalne rozejście się sposobów myślenia o podmiocie – samo wykazanie tego rozejścia się – znów metafora rozwidlenia dróg – jest ważne, bo szkicuje określone koncepcje nauki. Źródłem podziału nie jest wcale, co zwykło się przypisywać fenomenologom i pozytywizmowi, metodologiczny rygor, lecz właśnie odmienna koncepcja wiarygodnego doświadczenia. Fenomenologie postulują zajęcie się świadomością, którą z całą mocą i konsekwentnie dyskredytuje pozytywizm. I tutaj właśnie – ewokująca napięcia i konsekwencje obu części – kość niezgody. Wywody M. Kowalskiego przybiorą postać teoriopoznawczych analiz oraz luźniejszej, refleksyjnej narracji – niedławiącej się z powodu rygorów metodycznej analizy, za to kontekstualizującej rozstrzygnięcia z części pierwszej. Te ostatnie są względem analiz i refleksji M. Kowalskiego doraźne – stanowią tylko element znacznie szerszego obrazu, na który składają się założenia, kierunki rozwojowe myśli, szczegółowe rozstrzygnięcia E. Husserla i jego następców – na polu filozofii i socjologii. M. Kowalski zajmie się problemami z historii idei – ukaże rozmaitość stanowisk, formułowanych przez fenomenologów poczynawszy od pionierskich idei E. Husserla, a skończywszy na socjologicznych trawestacjach tych pomysłów.

Niezależnie od imponderabiliów analiz teoriopoznawczych, które spełni ów tekst, nieopuszczającym pola widzenia autorów celem studiów jest uprzyświecenie fenomenologii jako formacji intelektualnej nieenigmatycznej, a już na pewno nieezoterycznej. Bardzo często nazwa „fenomenologia” powtarzana jest bezwiednie na określenie czegoś, co w bliżej niewiadomy sposób różni się od tradycyjnych wzorców socjologii czy pedagogiki. Fenomenologia bywa też usprawiedliwieniem różnych od tych tradycyjnych schematów konceptualizacji problematyki badawczej czy sposobów prowadzenia analiz. A nie wszystko przecież, co różne od tych tradycyjnych ujęć, może pretendować do miana fenomenologii. Ryzyko nieuprawnionego zawłaszczenia perspektywy jest więc wyraźne.

Brak lepszego rozeznania w fenomenologiach – jako zespole idei, które wywarły tak silny wpływ na następne generacje w nauce – sprzyja bezwiednemu ujmowaniu ich w żargon. To niebezpieczeństwo warto ukrócić. Fenomenologie – twierdzimy w tekście uporczywie – są ważnym sposobem myślenia o pedagogice i socjologii. Trzeba je popularyzować – ale odpowiednio reinterpretowane. Fenomenologie nie powinny być dłużej na podobieństwo bajki, której użyteczność jest nie mniej od ludycznej partykularna: instrumentalizuje się mianowicie do pretenjonalnego wypowiadania słowa, tworzenia wokół niego magii, celebry tajemnicy i mówienia o fenomenologiach wszystkiego, co zdaje się być w związku z każdym

odstępstwem od tradycyjnych sposobów myślenia o socjologii i naukach o wychowaniu. Jakkolwiek powyższe słowa razić mogą kategorycznością, mamy podstawy przypuszczać, że tak dzieje się nierzadko – D. Falcman w toku wykładów otwartych, wyjazdów konferencyjnych, rozmów z osobami z różnych ośrodków naukowych posłyszał wiele, i lepiej tego „wiele” nie upubliczniać. Otóż nie każde – twierdzymy – różne od tradycyjnego poznanie w nauce jest fenomenologiczne. Fenomenologie to, ujmując zdawkowo, kilka tez: chyba istotniejsze dotyczą intencjonalności i redukcji. By nadać czemuś walor fenomenologiczny, trzeba zbadać, czy istotnie realizuje wyznaczone tymi tezami założenia poznawcze i czy kierunek analizy w istocie zgodny jest z aksjomatami. Inaczej trudno nazwać to „coś” czymś fenomenologicznym.

Nasze myślenie o fenomenologiach jako teoretycznych podstawach analiz badawczych jest dużym uproszczeniem idei filozoficznych. Jakkolwiek spełniamy ten sam model poznawczych poszukiwań, który przyświecał Z. Krasnodębskiemu – możliwy do nazwania jako powrót do filozoficznych korzeni – symplifikacje są widoczne. Nie chcemy mówić o wszystkich, napiszemy tylko o jednej, o tyle ważnej dla tekstu, że pojawia się w jego części drugiej, i to jako istotna teza. Tym, co przesądza o przewadze fenomenologii nad orientacjami tradycyjnymi, jest lepsze wyeksponowanie podmiotu: orientacje tradycyjne zajmują się nim zdawkowo i tendencyjnie. Sposób mówienia o podmiocie w tych tradycyjnych orientacjach jest mianowicie pochodną rozległości i charakteru pytań, te zaś zacierają detale podmiotowych charakterystyk. Myśl – sądzimy – niepowodująca większych kontrowersji, prawie banalna.

Wnikliwsze charakterystyki podmiotu mają swój model strukturalny. Jest nim sprawcze odniesienie się osoby do świata. Fenomenologie pozwalają to odniesienie się podmiotu do transcendentu ująć teoretycznie i wyeksplorować. Orientacje tradycyjne inaczej: nie pozwalają przesądzić o tym sprawczym odniesieniu – pozwalają tylko wnioskować o wybranych przekonaniach oraz działaniach podmiotu – jednak nieuprawnione jest na ich gruncie utożsamienie określonego przekonania z działaniem, choćby sens przekonania spełniał się w polecanym uwadze działaniu. Podmiot bowiem może dokonywać działania, nie myśląc o deklarowanym przekonaniu albo z powodów, które lokują się poza nim. Podobnie trudno na gruncie tradycyjnych orientacji zlustrować wszystkie możliwe przekonania, które mogłyby być zapleczem dla określonego działania. Pojawia się też ryzyko projekcji badacza, czyli przypisywania badanemu przekonań, które znajdują się tylko w puli możliwych zdaniem badacza, bądź utożsamiania wszelkiej wiedzy z przekonaniem. A przecież i jedno, i drugie jest błędne. Rozwijając pierwsze niebezpieczeństwo: nie sposób utrzymywać, że sposób myślenia o świecie badacza jest zgodny z myśleniem o nim każdego badanego. Badacz projektuje wtedy na badanego swój indywidualny światopogląd, dając do wyboru tylko odpowiedzi, które zawierają się w tym nieprawnie uniwersalizowanym sposobie myślenia o rzeczywistości. Obrona przed tym zarzutem ująć tradycyjnych – iż przecież daje się badanym

możliwość sformułowania odpowiedzi własnej, gdyby ich odpowiedzi nie mieściły się w puli przewidzianych przez badacza – nie jest w pełni przekonująca, ponieważ: 1) nie zawsze daje się taką możliwość (praktyczne wymogi badań redukują taką możliwość, bo jej konsekwentne stosowanie mogłoby skomplikować badanie nierzadko do tego stopnia, że byłoby trudne do przeprowadzenia); 2) pytanie jako *datum* zastane przez badanego niesie ze sobą ładunek założenia (zakłada, że badany myśli o czymś, co jest ważne zdaniem badanego, i to w aspekcie wyznaczonym pytaniem). Rozwijając niebezpieczeństwo drugie: nie każda wiedza podmiotu jest werbalizowana. Niemala część naszej wiedzy o świecie to element innej niż werbalna dyskursywności. M. Frąckowiak daje za przykład wiedzę ucieleśnioną. Jako niespecjaliści od niej nie jesteśmy w stanie stworzyć bliższej specyfikacji – jednak należy uważać, że jest ona możliwa – i odesłaby do innych kategorii wiedzy, której nie ujmuje słowo.

Fenomenologie miałyby więc, naszym zdaniem, zapewniać wgląd w sprawcze odniesienie podmiotu do świata, a ten element sprawczego odniesienia miałby być punktem centralnym lepszych charakterystyk podmiotu w fenomenologiach. To jednak problematyczne z dwóch powodów, drugi jest konsekwencją pierwszego. Otóż, na co zwraca uwagę K. Wojtyła, konsekwentne stosowanie metody fenomenologicznej uniemożliwia wypowiedzenie pewnych stwierdzeń, a wśród nich właśnie tych, które odnoszą się do owego stosunku sprawczego. To generuje kłopoty etyki Schelerowskiej. Na gruncie systemu M. Schelera nie sposób powiedzieć o człowieku jako sprawcy dobra bądź zła moralnego. Dobro i zło to elementy świata zewnętrznego względem podmiotu, do którego miałby się on odnosić w działaniu. Istotnie – to nam podpowiada już zdrowy rozsądek – jednak wypowiedzenia tego zabrania metoda fenomenologiczna. Tu właśnie przebiega jedno z jej ograniczeń, i pewnie miał je także na myśli P. Orlik, gdy w rozmowie z D. Falcmanem wskazywał na ograniczenia metody fenomenologicznej. Tymczasem konstrukcja omówiona w części drugiej, a nawet w niej postulowana, ujmuje jako założenie to sprawcze odniesienie. Przyjęte zdroworoządkowo, lecz wbrew teorii metody fenomenologicznej, pozwala dopełnić przestrzeń różnic między fenomenologiami filozoficznymi a socjologicznymi o następny element. Kłopot drugi, a wynikający z pierwszego, to słabe ugruntowanie waloru wnikliwszej charakterystyki podmiotu, jeśli ten miałby się opierać tylko na zdrowym rozsądku. To zdroworoządkowe wyposażenie podmiotu w możliwość działania zorientowanego na coś poza nim byłoby może do zaakceptowania w innych okolicznościach – gdyby przesądzające o nim stwierdzenie nie stanowiło o osi naszej argumentacji teoretycznej. Tutaj powołanie się na zdrowy rozsądek w innych teoriach socjologicznych jest niemożliwe, ponieważ właśnie tę zdroworoządkowość jednej z nich problematyzujemy. Wydaje się, że problem sprawczego odniesienia człowieka do rzeczywistości powinien przesądzić o kierunku naszych dalszych poszukiwań teoretycznych. To wszak bardzo kłopotliwe – ponieważ socjologia nie problematyzuje sprawy możliwości odniesienia człowieka do rzeczywistości. Odniesienie manifestowane

w działaniu jest dla niej oczywistością. Człowiek jest i człowiek działa, to jego działanie zapełnia przestrzeń intersubiektywnej interakcji – stanowi o gamie oczywistości, których się nie podważa. Głębsze studia nad zagadnieniem doprowadziłyby w konsekwencji do analiz filozoficznych. Jednak i bez nich książka jest pewnym projektem z zakresu filozofii.

Teoria „moralnego homo-exodusu”⁶, której preliminaria przedkłada się w tym miejscu, rozwiązania problemów filozoficznych i socjologicznych fenomenologii, zapewniają nam miano autorów filozoficznych. Komentarze filozoficzne mogą pójść w dwóch kierunkach. Pierwsze mogą się skupić na omówieniach kwestii filozoficznych poruszanych w książce, zbadać ich zasadność, zaklasyfikować do określonego nurtu odczytań E. Husserla, ułożyć w określonym obszarze myśli. Do tego celu posłużą filozofowi ogólniejsze kategorie filozoficzne, które wywoła na arenę komentatorską. Przypisze nam w konsekwencji określoną perspektywę ujęcia zagadnień, skonfrontuje uzyskane rozstrzygnięcia z innymi elementami dorobku E. Husserla, być może podejmie się krytyki metodologii, a nawet przypisze nam określone stanowiska z zakresu epistemologii. Kierunek drugi krytyki filozoficznej zajmie się teorią „moralnego homo-exodusu”. Odniesie ją pewnie nasamprzód do idei E. Husserla i F. Nietzschego. Tym kierunkiem poszukiwań podążył A. Przyłębski. Krytyk-filozof określi teorię jako pewne następstwo myśli E. Husserla: 1) zajmie się prawomyślnością względem rozstrzygnięć E. Husserla, 2) zbada zasadność odwołań do E. Husserla oraz sposób spożytkowania jego idei – ujmując jako kryterium charakterystykę materii empirycznej, którą, paradoksalnie, zapewni mu D. Falcman. W konsekwencji dojdzie do wniosku o uprawnionej interpretacji E. Husserla oraz pożytecznych poznawczo reinterpretacjach jego dorobku bądź, przeciwnie, sformułuje konkluzję o nietrafionej interpretacji i niecelowych reinterpretacjach. W tym drugim kierunku komentarzy zawrą się być może ujęcia filozofii społecznej. Potraktuje się w nich mianowicie teorię „moralnego homo-exodusu” jako określone stanowisko w debacie o gejach i lesbijkach. Przypisze się ją do określonej ideologii, nacehuje ideologicznie – i to w dwojnasób: pokazując stanowiska ideologiczne, które, zdaniem komentatora, stały za rozstrzygnięciem teoretycznym, oraz ideologiczne implikacje rozwiązań. D. Falcman życzyłby sobie komentarzy z każdego z tych rodzajów, i innych, których nie przewidział. Świad-

⁶ R. Drozdowski nazywa ją hipotezą, i słusznie. Piszac o teorii, antycypujemy więc pewne zjawisko teoretyczne – koniecznie należy to, tytułem uczciwości, podkreślić. Wydaje się nam równocześnie, że pisanie o teorii już teraz jest zasadne – choćby z tego powodu, że zakłada ona pewien model homonormatywności, którego jako składnika oporządkowania teoretycznego nie planuje się dowodzić, lecz ująć jako aksjomat. Jest więc już na dzisiaj pewnym przyczynkiem do budowy socjologicznej teorii homoseksualizmu. Jakkolwiek daleko jej jeszcze do ugruntowania badawczego – to też prawda – jest już na teraz: 1) wskazaniem na aksjomat, cenny w perspektywie sporu między socjologami specjalizującymi się w problematyce homoseksualnej; 2) uformowaniem struktur konceptualizacji badawczej – dopiero one mogą być skonfirmowane bądź obalone. Trwałym dodatkiem do summy socjologicznej wiedzy o homoseksualistach jest więc określone skonceptualizowanie homonormatywności. Do sprawy tej powrócimy jeszcze w niniejszym wstępie.

czyłyby one o żywym oddźwięku teorii, pozwoliłyby jej wyjść z ciasnej przestrzeni debaty z wąskim gronem zainteresowanych teorią naukowców.

Charakter pracy jest wszak raczej socjologiczny i pedagogiczny. Chcemy pokazać fenomenologie jako nadające się do wartościowego użycia orientacje w socjologii i pedagogice. Nie chodzi nam o przeeksplorowanie motywów filozoficznych, choć te z przyczyn podanych już wyżej określają pracę bardzo mocno. Stan tego wyeksplorowania nie jest wszak, jeśli spojrzeć na prace Z. Krasnodębskiego, pierwszym takim wyczynem w socjologii. Punkt kulminacyjny jest jasny – chodzi o pedagogikę i socjologię. Nie chcemy rozdzielać porządków narracji i przeznaczać obu naukom jakichś szczególnych miejsc w tekście. Sądzymy raczej, iż cały tekst – nieparcelowany, ze względu na nie – jest przestrzenią jednostajnej argumentacji na rzecz wspólnej tezy: empiryczne spożytkowania fenomenologii otwierają przed pedagogiką i socjologią interesujące możliwości ujęć teoretycznych i badawczych. Ta teza jest szczególnie ważna w odniesieniu do pedagogiki, w socjologii bowiem jest już raczej znana i stosowana. W pedagogice życie fenomenologii jest nieurozmaicone. Bywa utożsamiana z myśleniem apriorycznym – w sensie ujemnym tego słowa, czyli jako myślenie apodyktyczne, spekulatywne, nieprzydatne dla empirii. Gdy tymczasem – pokazuje D. Falczman w pierwszej części książki – tak być nie musi. Fenomenologie mogą stać za ciekawymi konstrukcjami empirycznymi, ujęciami konceptualizacyjnymi badań, i niektóre z tych ujęć może charakteryzować duża oryginalność. Nie twierdzimy przy tym, iż fenomenologie walor pomysłowości dzierżawią na wyłączność – na bazie każdej chyba orientacji teoretycznej da się utworzyć przyciągające oko teorie empiryczne i modele pojęciowe, to nie kłopot. Jednak w przypadku fenomenologii, zwłaszcza w pedagogice, ta teza ma duże znaczenie – K. Ablewicz pokazuje takie ujęcie fenomenologii, które przybliży używając ją pedagogikę do antropologii filozoficznej. To myślenie ma zalety. Pisaliśmy już o nich we wstępie do pierwszej książki. Wskazaliśmy wtedy na dużą samoświadomość pedagoga teoretyka, który uprzytamnia sobie koncepcję człowieka, jaka stoi za rozstrzygnięciami pedagogicznymi. Wszystkie one nabudowują się na określonej koncepcji osoby. Ta może być albo przyjęta w pełni świadomie, albo nieświadomiana. Może też implikować rozmaite stanowiska ideologiczne i wpływać na treść rozstrzygnięć. Tym mocniej trzeba uwypuklać znaczenie pedagogicznej antropologii dla pedagogiki. Jednak sens fenomenologii dla pedagogiki nie wyczerpuje się wyłącznie w antropologii. Ta prócz zalet ma też słabości – pokrywają się one ze wskazywanym już ujemnym znaczeniem myślenia apriorycznego. Zauważyliśmy, że to myślenie nie przekonuje pedagogów zorientowanych empirycznie, że co najwyżej przyjmują oni stwierdzenia teoretyków, niewiele jednak jest z nich później w ich pracy. Wystąpienia teoretyków to dobry moment na relaks w czasie konferencji: degustację kawy albo towarzyską rozmowę. Stwierdzenie to nie jest szyderstwem czy wyrzutem, uważamy, że sporo w tej sytuacji winy teoretyków – pokazywanie koncepcji, które nie przekładają się na język empirii, jest względem niej nieużyteczne, nie pomaga empirykom – nie robi

to dobrze poczuciu zaufania do nich empiryków. Chcemy odrestaurować w pedagogice takie myślenie o teorytkach, które scala tych ostatnich z domeną doświadczenia. To jest w niej szczególnie ważne. Pedagogika ma służyć organizowaniu działań edukacyjnych, i od tego myślenia o niej nie można odejść. Paradoksalnie, argumentując na korzyść fenomenologii, przychyłamy się do pozytywistycznego ideału nauki jako służby ludzkości. To wymowne. D. Falcman, korzystając z sugestii W. Wrzeźnia, chciałby to myślenie określić jako poznańskie. Chodzi o żmudną pracę nad edukacją: podnoszeniem jej standardów, nie tyle działania zorientowane wprost na spełnianie haseł etycznych. Porządki praktyczny i moralny są nierozzerwalne, jednak akcent kładziemy na ten pierwszy. Czynimy tak z tą myślą, że ten drugi może nie przekonywać, a nawet razić. Lepsza praca edukacyjna to lepsza teoria edukacyjna. Pierwsze wynika z drugiego. By lepiej działać, trzeba wpierw lepiej poznać teren. Bez rozpoznania sfery doświadczenia, która ma być areną oddziaływań, nie sposób oddziaływać planowo i w pełni świadomie. A fenomenologie mają do zaoferowania pedagogice wnikliwsze rozpoznanie podmiotu. Bez rozpoznania ucznia działającego w klasie szkolnej, grupie wychowawczej nie sposób zrealizować najbardziej bazowych zadań edukacji. Druga część książki jest kontynuacją pierwszej, pierwsza zazębia się z drugą, dzieląc z nią analizy niektórych zagadnień. I jedna, i druga jest argumentacją na korzyść zarówno socjologii, jak i pedagogiki. I jednej, i drugiej argumentacja ta jest potrzebna – różne są wszak akcenty. Pedagogice, inaczej niż socjologii, potrzebne jest już zainteresowanie fenomenologiami jako zapleciami możliwych użyć badawczych.

*

Chwilę przed ostatnim słowem uwaga o teorii. Termin ten jest obciążony wyraźnym rygiorem treściowym. Jego niezasadne użycia są, słusznie zresztą, karane. Zdaniem M. Kokocińskiego, ostatnią teorią w poznańskiej szkole socjologicznej była teoria własności S. Kozyra-Kowalskiego. Była skonfrontowana z empirią. Jedynym punktem oparcia w doświadczeniu teoretyzowania o „homo-exodusie” są badania jakościowe. Chociaż kilkuletnie i realizowane w różnych miastach Polski, nie starczą na silną podstawę. Trafnie zatem A. Michalska nazywa zabiegi D. Falcmana konsekwencjami młodzieńczej niewstrzeźliwości teoretycznej, którą naprostuje czas. Mówienie o teorii „moralnego homo-exodusu” daje się utrzymać tylko z przydawką „preliminaria”. Zapewniamy ją w tekście – tak o niej piszemy w książce. Dlatego też nie umieszczamy „teorii” w tytule pracy – choć byłoby to pewnie celnym działaniem marketingowym. Po prostu jeszcze nie czas. Na teorię „moralnego homo-exodusu” – już w swych zarysach oryginalną, ugruntowaną filozoficznie, odniesioną do niewyeksplorowanej przestrzeni doświadczenia, mogącą się przysłużyć ogólnej teorii socjologicznej – przyjdzie jeszcze poczekać kilka lat. Gdy piszemy o teoriach, D. Falcman ma w pamięci po zdaniu z A. Nowaka i R. Ilnickiego – odpowiednio:

– Nie powinno się asekurować mówieniem o próbach – autor albo bierze za coś odpowiedzialność, albo w ogóle nie pisze.

– Czasy najnowsze to niespotykany w historii okres manifestowania teoriami – teraz każdy autor teorii mówi o niej światu wprost, kiedyś autorzy teorii nie umieszczali o nich wzmianki w tytułach swych prac – to, czy coś jest czy nie teorią, określał Czytelnik⁷.

R. Ilnicki ma rację, jednak na usprawiedliwienie działań podjętych w książce: 1) w tytule poprzedniej publikacji zawarliśmy asekurancję w rozumieniu A. Nowaka „impresje” – teraz trzeba się odnieść do problematyki w sposób, znów zdaniem A. Nowaka, w pełni odpowiedzialny; 2) problematyka moralności lesbijek oraz gejów to temat unikany nawet w *gender studies*, a ważny, wymagający podjęcia – socjolog, którego stanowiska w jej przedmiocie przybrały już postać zwartą i noszącą znamiona pewnej oryginalności, powinien o nich poinformować w sposób możliwie wyrazisty, eksponując te stanowiska.

Teoria „moralnego homo-exodusu”, obecnie bytująca tylko na prawach hipotezy, zawiera pewne oryginalne spojrzenie na homonormatywność. To ostatnie jest swoistym punktem zbornym, jaki pod adresem projektu rozprawy doktorskiej D. Falcmana zechcieli sformułować R. Drozdowski i A. Michalska. Ich uwagi, zwłaszcza A. Michalskiej, są trafne, zapewne przeorganizują strukturę i zakres treści doktoratu. Pani Profesor łaskawa była wskazać na zubożenie pojęcia roli społecznej homoseksualisty, jakie dokonuje się wskutek przeeksplotowania jego seksualno-erotycznych działań. To uwaga w całej rozciągłości słuszna. D. Falcman postanowił więc odpowiedź na nią włączyć do niniejszej narracji – zabrakło czasu, by ująć ją w jej nurcie głównym, pozostał znamieny przypis 129. Uwaga pierwotnie dedykowana koncepcji homonormatywności jako matrycy znaczeń D. Majki-Rostek została wzbogacona polemiką z J. Kochanowskim oraz próbą odpowiedzi na uwagę Pani Profesor. Idea, która przebija z przypisu 129, jest następującej treści: geje i lesbijki, pozostając w związkach, wytwarzają w toku bezpośredniej relacji twarzą w twarz określone kody homonormatywne (różne od heteronormatywnych definicje osób i sytuacji, wzorce działań). Kody te są następnie wzmacniane oraz petryfikowane w toku dalszych praktyk w roli homoseksualisty. Ugruntowują się zwłaszcza w miejscach naturalnie predestynowanych dla tych osób. Mowa o gay-clubie. Wydaje się więc, że matecznikiem znaczeń, które spełniane są w działaniach homoseksualistów, są związek intymny oraz gay-club. Trafna skądinąd uwaga R. Drozdowskiego, że pojęcie świadomości aksjologicznej jako przynależne sferze mentalnej nie zostało dość starannie oddzielone od sfery behawioralnej. W perspektywie tej kwestii owa uwaga nabiera szczególnej zasadności – jakkolwiek w głównym nurcie tekstu D. Falcman poczynił założenie i w tej dziedzinie: świadomość aksjologiczna motywuje do działań będących

⁷ Z prywatnej rozmowy D. Falcmana z A. Nowakiem i R. Ilnickim, kampus Szamorzewo UAM, czerwiec 2011.

spełnieniem norm i wartości zawartych w tej świadomości⁸. Problem lokuje się gdzie indziej – aczkolwiek niewykluczone, że na myśli Pana Profesora R. Drozdowskiego – mianowicie na skrzyżowaniu pojęcia aksjologicznej świadomości z modelem działania motywowanego pobudką seksualną. To właśnie punkt określający miejsce załamania koncepcji – zmuszający do dalszej pracy nad pojęciem i modelem wyjaśnienia.

Powróćmy do sprawy homonormatywności. Jeśli więc przesądzić, że coś takiego jak ona w ogóle istnieje, trzeba by poszukiwać jej źródeł w najbardziej podstawowych, ze względu na rolę homoseksualisty, doświadczeniach osób homoseksualnych. Teza D. Falcmana jest w tym zakresie następująca: podstawą roli homoseksualnej jest doświadczenie w związku i takich, jak gay-club, miejscach w przestrzeni społeczno-kulturowej, które dedykowane są osobom homoseksualnym. To teza uprawdopodobniona stwierdzeniami A. Schutza. Każę podchodzić z nieufnością do przekonania, wyrażanego przez J. Kochanowskiego, iż nie istnieje coś takiego jak tożsamość gejowska czy lesbijska. Stwierdzenia A. Schutza – już zdaniem D. Falcmana – pozwalają tylko podejrzewać istnienie wielu homorma-

⁸ Więcej na ten temat u P. Orlika. Autor zaczyna artykuł zatytułowany *Max Scheler o aksjologicznym źródle dążeń* od słów: „Przeciwstawiając się rozpowszechnionemu sposobowi wyjaśniania dążenia w oparciu o takie pojęcia, jak **potrzeba**, **interes** i inne – które to pojęcia stają się niejednokrotnie czymś w rodzaju **sił** metafizycznych – Max Scheler próbuje sięgać głębiej i dlatego poszukuje aksjologicznego **źródła** dążeń. Jego zdaniem **dążenie** (*Streben*), zanim nawet przybierze bardziej wykształconą formę **działania** (*Handlung*), może mieć swe – nie zawsze, co prawda, łatwo dostępne – **źródło** aksjologiczne. Tym samym przeciwstawia się on pogładowi o aksjologicznej neutralności dążeń i traktowaniu ich jako **ślepych** sił, którym charakter aksjologiczny (zwłaszcza moralny) nadawany jest dopiero w tym stadium, kiedy stają się one działaniami w pełni kontrolowanymi (na przykład poprzez sprawdzenie ich zgodności z imperatywem kategorycznym)” (P. Orlik, *Max Scheler o aksjologicznym źródle dążeń* [w:] T. Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1991, s. 69). Credo imputowane M. Schelerowi przez P. Orlika, ze względu na rozumienie działania, jest ważne z co najmniej dwóch powodów. Wskazuje na: 1) zdaniem M. Schelera, mocniejszą niż gwarantowaną pojęciem potrzeby podstawę działań – M. Scheler, jak chce tego P. Orlik, sprzeciwia się takiej nadwyżce znaczeniowej, lokowanej w pojęciu potrzeby czy interesu, która tworzyłaby już metafizyczne oparcie działań; 2) możliwość działań moralnych jeszcze przed ostatecznym namysłem nad nimi podmiotu – stosownie do nie zawsze łatwo dostępnego aksjologicznego źródła tych działań; chodziłoby najpewniej o możliwość redukcji działań do wartości niekoniecznie w pełni uświadamianych przez działający podmiot. Ujęcie ostatnie ociera się o prezentowane w pierwszej części pracy pojęcie moralnej konceptualizacji, umieszczone w polu analizy teoriopoznawczej dedykowanej E. Goffmanowi. Właśnie E. Goffmanem inspirowana konceptualizacja moralna wyczerpywałaby niektóre przynajmniej elementy koncepcji działania według M. Schelera. By ją uchronić przed zarzutem aprioryczności, trzeba by się ograniczyć tylko do elementu motywowania do działań przez instancję świadomości aksjologicznej. To przypisanie pojęciowe jest możliwe. Warunek konfrontowania projektu działania z określonym zapleczem filozoficznym wymaga tyle od podmiotu, że można by się raczej zastanawiać nad możliwością zupełnego zaimplementowania propozycji Schelerowskiej. D. Falcman nie czyni tego. Wystarczy mu założenie, że świadomość aksjologiczna motywuje do określonych działań. Rezygnuje też z prób takiego rozbudowywania pojęcia świadomości aksjologicznej, by ta wzbogacała się o treści metafizyczne – bo ten nurt poszukiwań pojęciowych to zupełnie nie interes poznawczy socjologii. Chodzi o minimalistyczny wariant ujęcia M. Schelera.

tywności – choć ograniczonych podobnymi, bądź co bądź, doświadczeniami osób homoseksualnych. Na niektóre z tych doświadczeń, pod pretekstem specyficznych wyzwań i problemów, jakie stają przez parami gejowskimi i lesbijskimi oraz w relacjach osób homoseksualnych z rodziną, wskazała D. Majka-Rostek. Nie ma powodu przypuszczać, że natrafiający na podobne problemy homoseksualiści różnią się między sobą szczególnie mocno. Wydaje się zaś, że ze względu na te podobne problemy oraz charakterystyczne rytuały interakcyjne, zasób znaczeń, jakie przypisują niektórym obszarom rzeczywistości, pozwala się uśrednić jako wspólny, a ten uśredniony ekstrakt z wielu doświadczeń osób homoseksualnych zdefiniować właśnie jako homonormatywność. Perspektywa zatem niejako od dołu – społeczno-kulturowej praktyki – nie góry, rozumianej jako Durkheimowski determinizm społeczno-kulturowy. Coś takiego jak tożsamość gejowska i lesbijska oraz homonormatywność pewnie istnieją – skonceptualizowane niezależnie od perspektywy matrycy, lecz uzależnione wprost od indywidualnego doświadczenia.

To, co zaświadcza o specyfice homoseksualistów wchodzących w zróżnicowane role społeczne, zawrzeć się musi w postulowanej homonormatywności, która – powtórzmy – wynika z aktywności seksualno-erotycznej oraz matrymonialnej homoseksualistów. Redukcjonizm w ujmowaniu roli homoseksualisty, na który natrafi Czytelnik zaraz po tym wstępie, ma więc pewne ugruntowanie w przyjętej idei homonormatywności. Ta zaś splota się z podsuwaną przez Pana Profesora R. Drozdowskiego koncepcją „tożsamościowych dostawek”, którymi objaśnia on „dwutorowość biograficzną” nie tylko homoseksualistów.

Redukcjonizm usprawiedliwiony gay-clubem, jako naturalnym miejscem spotkań gejowskich oraz dominacją sfery seksualno-matrymonialnej w życiu homoseksualistów, nie tłumaczy wszak w zupełności z przemilczenia innych niż seksualno-erotyczna oraz matrymonialna ról społecznych homoseksualistów. Krytyka owego przemilczenia to sedno wymuszającej poprawki korekty projektu doktoratu u Pani Profesor A. Michalskiej. Modyfikacje nastąpią – stosownie do uwag krytycznych także Pana Profesora R. Drozdowskiego, który słusznie zauważa, że: 1) analizy przestrzeni moralnych homoseksualistów w zupełności wystarczą na poczet rozprawy doktorskiej; 2) podjęcie w pracy różnych od tych analiz wątków metateoretycznych „przepełowi” dysertację, utrudniając argumentację tez oraz dekomponując całość wyводу.

Uważam – pisze D. Falcman – że kwestia homonormatywności oraz tożsamości gejowskiej i lesbijskiej przesądzi o przedwcześnie pożegnanych przez J. Kochanowskiego kierunkach badawczych socjologii homoseksualistów. Sformułowany na okoliczność krytyki D. Majki-Rostek argument J. Kochanowskiego – iż *gender studies* już dawno rozstały się z tożsamościowym stylem uprawiania analiz gejów i lesbijek – jest nieprzekonywający: 1) w kontekście rezultatów badań nie tylko D. Majki-Rostek – bo i W. Warzywody-Kruszyńskiej; 2) bo trudno w niej wyraźnie oddzielić stwierdzenie uformowane na bazie rzetelnych analiz empirycznych od pojęć poststrukturalizmów, które stanowią poważne zaplecze teoretyczne *gender*

studies. Rozmycie tożsamości oraz jej płynność, nieokreśloność, przekraczanie dyktomii, niechęć do myślenia esencjalnego – to utrudniające uchwycenie choćby elementów wspólnych tożsamości gejów i lesbijek składniki aparatu pojęciowego *gender studies*. Argumentacja wyprowadzana z pozycji *gender studies* może być więc narażona na stronniczość. D. Falcmanowi bliższe jest myślenie fenomenologiczne, zorientowane na identyfikowanie prawidłowości oraz istoty jakiejś praktyki. Niezależnie od tych uwag należy stwierdzić – wracając do zdania pierwszego akapitu – że problem tożsamości gejów i lesbijek oraz fundującej go homonormatywności to ważniejsze z drogowskazów dalszych studiów w zakresie socjologii homoseksualistów. Jeśli w dalszym ciągu zajmować się homoseksualistami w socjologii, to tylko po uprzednim rozliczeniu z tego założenia-postulatu: dla jednych oczywistego, zdaniem innych, niezdającego sprawy z różnorodności gejów i lesbijek.

*

Uwagi za zakończenie wstępu. Całość tekstu nie zostanie domknięta konkluzją. Wychodzimy z założenia, że analizy teoriopoznawcze obędą się bez dodatkowego komentarza. Stosowana praktyka urefleksyjniania tekstu – rozumiana jako: 1) konfrontowanie uzyskiwanych rozwiązań z poprzednimi; 2) odnoszenie uzyskiwanych rozwiązań do idei filozoficznych – pokazywanie filozoficznej podbudowy problemu, filozoficznego zaplecza rozwiązań, znaczenia rozwiązań dla filozofii – jest wystarczająca, by zrezygnować z zakończenia.

Kompozycja pracy jest dualna – rozparcelowana wyraźnie na domeny zainteresowań M. Kowalskiego i D. Falcmana. Jakkolwiek podział został uwydatniony już w spisie treści, związki między częściami są wyraźne. Wśród wielu uwydatnimy tylko jeden, który, choć wzmiankowany już w tym wstępie, w nawarstwieniu podejmowanych w nim kwestii mógł ująć uwagę Czytelnika. Chodzi o relację doraźności zagadnień stawianych przez D. Falcmana względem ogólności oraz nadrzędności kwestii omawianych przez M. Kowalskiego. Problemy empiryczne, konceptualizowane w części pierwszej przy użyciu fenomenologii są zaledwie fragmentarycznym wymanifestowaniem daleko głębszych idei, którym dedykowana jest część druga. Wpisują się, innymi słowy, w mapę idei, których obecność oraz znaczenie w historii myśli wykazuje M. Kowalski. Fenomenologie, jak inne nurty myślowe, były zjawiskiem historycznym i ewoluowały stosownie do zmieniających się w rytmie czasu stanowisk w obrębie swoich mniej lub bardziej istotnych zagadnień. Konstytuowały się nowe odnogi fenomenologicznego drzewa teorii. Propozycje, sformułowane w części pierwszej, są niczym innym, tylko kolejną odsłoną fenomenologii – amalgamatem wielu różnych teorii filozoficznych i socjologicznych fenomenologii. Refleksyjny sposób prowadzenia narracji w części następującej po wyeksponowaniu partykularnych problemów części pierwszej ma za istotne zadanie zarysować kontury zmieniających się stanowisk. Jest mapowaniem teoretycznych przestrzeni feno-

menologii – celem łatwiejszej identyfikacji stanowisk, zorientowania się co do ich ewoluujących w kontekście stanowisk wcześniejszych rozwiązań, wykazania związków i odstępstw między fenomenologią Husserlowską a tym, co pod szyldem „fenomenologia” uprawiane było i jest długo po nim. Tekstualna materia części drugiej jest dwójakiego rodzaju: przetkana teoriopoznawczymi analizami i narracją refleksyjną. Doprowadzi w konsekwencji do wyargumentowania tezy bliskiej M. Kowalskiemu – iż teoretycznym oraz w zakresie konceptualizacji dyscyplinarnej problematyki badawczej naukom o wychowaniu mogą służyć przede wszystkim fenomenologie socjologiczne.

Kończąc, dziękujemy za pomoc przy powstawaniu niniejszej pracy. Wyrazy wdzięczności należą się wielu. Napisałszy o Nich już we wstępie, powołując się na ich myśli.

Trzeba nam osobno podziękować Profesorom A. Radziewiczowi-Winnickiemu i W. Żłobickiemu, którzy podjęli się recenzji książki. Wielkie podziękowania kierujemy też w stronę Profesora W. Września, Promotora pracy doktorskiej *Świadomość aksjologiczna homoseksualnej młodzieży i młodych dorosłych*, której rozdział pierwszy – *in extenso* – zasilił pierwszą część niniejszej publikacji. Skoro książka jest w swym fragmencie przepisaniem doktoratu tworzonego dzięki naukowemu i dydaktycznemu talentowi Profesora, nie wyobrażamy sobie tych podziękowań bez Niego.

Bez wyżej Wymienionych tekst ten nie zasiliłby przestrzeni debaty akademickiej w Polsce.

M. Kowalski

D. Falcman

Zielona Góra – Poznań, czerwiec 2011