

FENOMENOLOGICZNE BADANIA SPOŁECZNE INSPIRACJĄ DLA POLSKIEJ PEDAGOGIKI RELIGII

Wstęp

Niniejszy tekst jest próbą ujawnienia szerokiego kontekstu analiz społecznych obecnych w filozofii Edmunda Husserla, socjologii fenomenologicznej Alfreda Schütza oraz twórczości Józefa Tischnera, a które mogą stać się ciekawą przestrzenią interpretacyjną dla aktualnych problemów polskiej pedagogiki religii¹. Przedmiotem opisu jest metoda fenomenologicznej interpretacji zjawisk społecznych dokonana wielopłaszczyznowo, jak również możliwość zaadaptowania tychże rozstrzygnięć na grunt polskich badań pedagogiczno-religijnych. Mowa tu przede wszystkim o badaniu fenomenologicznym, mianowicie rzeczywistości obecnej tu i teraz, czyli egzystencji konkretnego człowieka (aspekt aktora) oraz konkretnego

społeczeństwa (aspekt sceniczny)². Zastosowana tu struktura prezentacji treści domaga się stopniowego i systematycznego wyjaśnienia, do czego posłuży chronologiczna prezentacja, czyli opis metody fenomenologicznej od jej założeń filozoficznych poprzez antropologiczne, aż po socjologiczne. Strukturalnie poniższa analiza spójna jest z metodologią badań społecznych Stanisława Ossowskiego, który zaproponował łączenie opisu teoretycznego z empirycznym, w horyzoncie interpretacji humanistycznej³. Początkowo zaprezentowany jest kontekst badań społecznych paradygmatu teoretycznego i empirycznego, aby na tej podstawie wskazać najciekawsze punkty myśli Husserla, Schütza i Tischnera, wyznaczającej szczególną relację między fenomenologią a socjologią. To z kolei prowadzić ma do wskazania możliwych diagnoz oraz odpowiedzi na dzisiejsze problemy natury społecznej, z którymi zmagają się polska pedagogika religii.

¹ Zob. Bogusław Milerski, *Pedagogika religii w: Pedagogika. Podręcznik akademicki. Pedagogika, subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji*, Tom VI, red. nauk. Bogusław Śliwerski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2016, s. 45–47; Cyprian Rogowski, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 50–60.

² Józef Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 9–12.

³ Stanisław Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983, s. 163–213.

We współczesnej socjologii można wyróżnić co najmniej kilkanaście kryteriów podziału problematyki społecznej, które opierają się i odwołują do odmiennych teorii oraz strategii badawczych. Istnieją podziały ze względu na przedmiot badań, ze względu na metodę opisu, ze względu na zasięg danej teorii, itd.⁴ Jednym z najbardziej ciekawych metodologicznych modeli interpretacyjnych – ze względu na zakres i strukturę problematyki pedagogiczno-religijnej jest kryterium świadomości oraz zaangażowania samego badacza w podejmowaną problematykę. Mowa tu przede wszystkim o szczególnym nastawieniu, czyli intencjonalności podmiotu badającego, którego wewnętrzne założenia i entymematycznie przyjęte teorie, winny być ujęte również jako problem badawczy⁵.

Niejednorodność badań społecznych

Istotne wydaje się, by na wstępie tychże rozważań wskazać, że problematyka socjologiczna, może być uprawiana nie tylko z pozycji różnych teorii czy modeli interpretacji zjawisk społecznych, ale również konkretne rozstrzygnięcia dokonują się już w momencie wyboru między badaniem teoretycznym a empirycznym. Do tego dochodzi jeszcze aktualny dziś dyskurs wokół tzw. humanistyki stosowanej, w której wymiar teorii i empirii nie tylko się wzajemnie warunkuje, ale również sam staje się faktem społecznym⁶.

Interesującym połączeniem tych przestrzeni, wydaje się być model socjologii fenomenologicznej, reprezentowanym w historii np. przez Alfreda Schützta. Dla porządku struktury wywodu, należy kolejno przedstawić podobieństwa oraz różnice między tzw. dyskursem teoretycznym i praktycznym w badaniach społecznych.

Socjologia teoretyczna jak sama nazwa wskazuje, to dziedzina, a raczej nastawienie badawcze w obrębie socjologii, które charakteryzuje się przede wszystkim analizą formalnych aspektów opisu tego co społeczne. Niekiedy, dość redukcjonnie przeciwstawiana jest socjologii empirycznej, która wychodząc od opisu oraz analizy zjawisk społecznych, nie włącza się w dyskurs na poziomie wysokich uogólnień. Podstawowym przedmiotem i zadaniem socjologii teoretycznej jest poszukiwanie w badaniach empirycznych, tych danych, które mogą stać się materiałem do sformułowania prawideł i tendencji społecznych, o jak najszerszym zasięgu. Dokonuje się to poprzez stopniowe dookreślenie wymiaru filozoficznego (aksjo-normatywnego), metodologicznego (narzędziowego) oraz praktyczno-badawczego (społecznego)⁷. Innymi słowy jest to formułowanie i tworzenie teoretycznych schematów opisu zjawisk społecznych, które mogą być empirycznie zweryfikowane. Opis, analiza i weryfikacja dokonują się dzięki zakorzenieniu i adaptacji wszelkich dziedzin życia społecznego. Fakt ten otwiera szeroki horyzont możliwych badań, przez co tematyka oraz zainteresowania socjologii teoretycznej wydają się być nieograniczone⁸.

⁴ Zob. Stefan Nowak, *Metodologia badań społecznych*, PWN, Warszawa 2007, s. 19–61.

⁵ Zob. Tomasz Szkudlarek, *Wstęp* w: Małgorzata Cackowska, Lucyna Kopciewicz, Mirosław Patalon, Piotr Stańczyk, Karolina Starego, Tomasz Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012, s. 7–25.

⁶ Zob. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria*,

pasje, inspiracje, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2018, s. 133–155.

⁷ Zob. S. Nowak, dz. cyt., s. 394–447.

⁸ S. Ossowski, dz. cyt., s. 177–178.

Socjologia teoretyczna obok powyższych zadań, jest odpowiedzialna za utrzymanie przez socjologię ściśle naukowego statusu. To dziedzina, która nieustannie pracuje nad aktualnością samej socjologii, czyli podporządkowuje teorię społeczną postulatowi jednoznaczności i operatywności oraz dba o maksymalną ścisłość w formułowaniu tez, dowodów i definicji. Postulat jednoznaczności i operatywności to nic innego jak zasada, w której empiryczne, jak i teoretyczne rozstrzygnięcia muszą prowadzić do możliwie pełnej obiektywizacji ich treści, uwzględniając przy tym procesualny i dynamiczny charakter zmian społecznych⁹. Natomiast w ujęciu mniej radykalnym, socjologia teoretyczna, to dbałość przede wszystkim o doprecyzowanie aparatury pojęciowej, aby stała się możliwie precyzyjna, przejrzysta, ale też otwarta na rozumienie dynamicznych zmian społecznych. Innymi słowy, jest to umożliwienie stosowania pojęć precyzyjnych, ale również wyrażań metaforycznych, przy czym owe metafory muszą być przekładalne na język intersubiektywny i interpretowane wedle tożsamyh definicji. Ma to służyć opisowi wszelkich zjawisk społecznych, które nie będą zamknięte wyłącznie w jednym sposobie opisu, analizy i konstrukcji pojęciowej. Oznacza to, że we współczesnych badaniach społecznych, pojawienie się jak najszerzego kontekstu z zakresu analiz humanistycznych i społecznych, jest nie tylko przywilejem, lecz zwykłą koniecznością¹⁰. Mowa tu o funkcji metanaukowej socjologii teoretycznej względem badań społecznych, w których na plan pierwszy wylania się jednak sprawa metodologii oraz dbałości

o strukturę analiz oraz uprawnieniu do generalizacji i obiektywizacji¹¹.

Przedmiotem socjologii teoretycznej jest przestrzeń społeczna człowieka oraz jej możliwie najogólniejszy opis. Funkcją natomiast dbałość i praca nad naukowym charakterem zarówno powyższego opisu, jak i całej socjologii. Relacja i hierarchia między przedmiotem i funkcją jest jednoznaczna. To przedmiot stoi wyżej od funkcji w socjologii teoretycznej, przez co ma ona charakter nauki społecznej, a nie metanauki. Gdyby funkcja przeważała nad przedmiotem, czyli gdyby podstawowym problemem badawczym stała się troska o naukowy charakter opisu socjologicznego, należałoby mówić o metasocjologii. Jednakże obok przedmiotowego wymiaru socjologii teoretycznej, bardzo istotnym (zwłaszcza dla problematyki pedagogiczno-religijnej) jest wymiar funkcjonalny. W tym wypadku jest ona pewnym nastawieniem, konkretnym sposobem analizy problematyki socjologicznej i to również staje się jej przedmiotem opisu. Uwidacznia się tu podwójna tożsamość socjologii teoretycznej. Jako nauka społeczna zajmuje się całokształtem struktury społecznej, jako nauka funkcjonalna wobec socjologii ogólnej zajmuje się metodologią opisu owej problematyki. W pierwszym przypadku jest podstawą i fundamentem samej socjologii, w drugim, dziedziną z pogranicza meta-socjologii. Jednoczesne widzenie obu przestrzeni jako koherentnych, wskazuje na rozumienie socjologii jako dziedziny z pola tzw. humanistyki stosowanej¹².

Obok nastawienia teoretycznego istnieje również nastawienie empiryczne i praktyczne w czystszej postaci nazywane socjologią

⁹ Zob. S. Nowak, dz. cyt., s. 62–123.

¹⁰ Zob. Mikołaj J. Łuczak, *Przestrzenie komunikacji społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016, s. 226–247.

¹¹ S. Ossowski, dz. cyt., s. 178–179.

¹² Zob. L. Witkowski, dz. cyt. s. 719–738.

empiryczną. Stara się ona dostarczyć wszelkich niezbędnych informacji potrzebnych do opisu, rozumienia i działania w aktualnych warunkach społecznych¹³. Do tego wykorzystuje techniki badawcze oraz szerokie zaplecze narzędzi, w tym szczególnie techniczne i informatyczne. Badania na tym poziomie oparte na przyjętych procedurach mają prowadzić do możliwie pewnych, a co najistotniejsze weryfikowalnych wyników. Relacja między socjologią empiryczną a teoretyczną, jak ujmuje to Ossowski winna być wzajemna, tak by implementacja teorii do praktyki, oraz praktyki do teorii fundowała coraz to lepsze rozumienie świata społecznego¹⁴. Kłopot jednak w tym, że wzorem do naśladowania w tej przestrzeni, często stają się nauki przyrodnicze, które posiadają jednak odmienną, a niekiedy wręcz sprzeczną metodologię badań¹⁵.

Nauki społeczne, a w tym szczególnie socjologia empiryczna stawia sobie dość precyzyjne kryteria względem stosowania badań w praktyce. Po pierwsze, socjologia winna dostarczać informacji dotyczących środowiska, które jest podstawową płaszczyzną w badaniach szczegółowych. Po drugie, zdobyte materiały dotyczące środowiska, jak również badanego przedmiotu szczegółowego, muszą służyć do uogólnień, które mają stanowić podstawę do działania praktycznego. Jednakże, w naukach społecznych w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, istnieją przyczyny, które bezpośrednio uniemożliwiają uzyskanie materiałów prowadzących do wniosków ogólnych i uniwersalnych. Przyczyny te związane są z wewnętrznymi warunkami danego środowiska, takimi jak

tożsamość kulturowa, religijna, światopoglądowa, jak również z tzw. uwarunkowaniami czasoprzestrzennymi. Mowa tu o niezbywalnej trudności w przełożeniu analiz danego kontekstu kulturowego na grunt innej kultury oraz tożsamą trudność, w aspekcie ograniczeń czasowych danych rozstrzygnięć, które trafne wydają się być w danym momencie historycznym.

W badaniach społecznych obok nurtów typowo teoretycznych i empirycznych, spotykane jest dziś powszechnie nastawienie humanistyczne, określane dość często jako badania humanistyki stosowanej¹⁶. W modelu tym istotne są zarówno kryteria i struktura poznawanego przedmiotu, ale również ważna jest świadomość uwarunkowań samego podmiotu poznającego. Jest tu mowa zwłaszcza o roli doświadczenia wewnętrznego badacza oraz jego uwarunkowaniu w procesy społeczno-kulturowo-polityczne¹⁷. To perspektywa, która nie tylko zespała strategie badawcze z nauk ścisłych i przyrodniczych z naukami humanistycznymi i społecznymi, ale przede wszystkim ujmując procesy holistycznie, umożliwia rozumienie zmian społecznych w dynamiczniej strukturze uczestnictwa samego badacza. Dzieje się tak dlatego, że posługując się zróżnicowaną metodologią oraz dekonstruując rolę niezależnego podmiotu poznającego

¹³ S. Ossowski, dz.cyt., s. 174–177.

¹⁴ Tamże, s. 179.

¹⁵ S. Nowak, dz.cyt., s. 80–83.

¹⁶ Przykładem takiego podejścia jest już przywołana wcześniej publikacja prof. Lecha Witkowskiego pt. *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inspiracje*, w której autor niejako idąc pod prąd klasycznym podziałem problemowym i metodologicznym narzuconym nauką humanistycznym, łączy, adaptuje, rekonstruuje, zespała nawzajem ze sobą potocznie niepowiązane dziedziny ludzkiego ducha. Zob. L. Witkowski, dz. cyt.

¹⁷ Zob. T. Szkudlarek, *Tożsamość w:* Małgorzata Cackowska, Lucyna Kopciwicz, Mirosław Patalon, Piotr Stańczyk, Karolina Starego, Tomasz Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, dz. cyt. s. 303–306.

wskazuje na procesy wewnętrzne, jak i zewnętrzne badanej rzeczywistości. To z kolei umożliwia spojrzenie na zjawiska społeczne szerzej, wykraczając poza aktualne uwarunkowania, odczytując dynamikę zmian również na przyszłość¹⁸.

Fenomenologiczne badania społeczne

Wskazanie na potrójny wymiar badań społecznych, ujęty powyżej jako postawa badawcza: teoretyka, praktyka i humanisty oraz problematyki badawczej: teorii, empirii i humanistyki, jest niezmiernie istotne, gdyż umożliwia inkluzję metodologiczną. Jest tu mowa nie tylko o postawie interdyscyplinarnej, ale przede wszystkim o wieloparadygmatycznej metodologii¹⁹. Warto w tym miejscu przywołać przykłady adaptacji takiego podejścia w sferę analiz społecznych. Z pewnością egzemplifikacją narzędzia, które posiada w sobie jednocześnie wielopłaszczyznową strukturę analizy oraz różnorodną metodę badawczą jest koncepcja fenomenologii Edmunda Husserla. Z czasem wprost stosowana na gruncie socjologii przez Alfred Schütza²⁰, w kolejnym

etapie uzupełniona szeroką bazą filozofii współczesnej oraz materiałem humanistycznym i w takiej postaci obecna w twórczości Józefa Tischnera. Fenomenologia jako koncepcja filozoficzna, a zarazem metodologia badawcza, nie jest tu przypadkowa, gdyż integralnie zawiera w sobie dwa omawiane powyżej postulaty. Mianowicie postulat tworzenia teorii, która dalece wykracza poza analizę wyłącznie pojęciową, a umożliwia odsłonięcie zjawisk społecznych jako fenomenów aksjo-normatywnych, a zarazem ontologicznych. Innymi słowy to widzenie zjawisk społecznych, zawsze warunkowanych „tu i teraz” obecną kulturą, polityką, religią, językiem, tożsamością²¹. Drugim postulatem, jest stosowanie w praktyce metody fenomenologicznej redukcji, umożliwiającej przenikanie

w kręgach filozoficznych i socjologicznych, ale także głęboki szacunek samego Husserla. Opuścił Wiedeń w roku 1938, na krótko przed wcieleniem Austrii do III Rzeszy. Początkowo przebywał w Paryżu, następnie w roku 1939 wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Osiedlił się w Nowym Yorku, gdzie pracował w New School for Social Research jako niepełnoetatowy wykładowca, a od roku 1956 jako profesor. W owym czasie w swojej pracy czerpie z dorobku amerykańskiego pragmatyzmu, oraz kontynuuje badania rozpoczęte w Europie. Chętnie włącza się w liczne dyskusje dotyczące kształtu i powinności nauk społecznych we współczesnym świecie. Z czasem zyskał wielu uczniów, którzy już po jego śmierci upowszechnili ideę socjologii fenomenologicznej. Co ciekawe w analizach badawczych nieustannie wracał do początku, do źródła swojej koncepcji, na wzór fenomenologicznej kategorii powrotu do źródła przedmiotu, do istoty rzeczy. Tak intensywnie pracował do ostatnich chwil swojego życia, gdyż bardzo wcześnie, bo już 20 maja 1959 roku zmarł nagle w Nowym Yorku. Zob. Barbara Lejzerowicz-Zajączkowska, *Człowiek w świecie sensów. Filozoficzne podstawy fenomenologicznej socjologii Alfreda Schütza*, Nowum, Płock 2003, s. 7–26; Jacek Sójka, *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütza*, Fundacja dla Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 6–28; Marek Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersja socjologii humanistycznej*, PWN, Warszawa 1981, s. 170–195.

¹⁸ S. Nowak, dz. cyt., s. 351–393.

¹⁹ Zob. Dorota Klus-Stańska, *Paradygmaty współczesnej dydaktyki – poszukiwanie kwiatu paproci czy szansa na tożsamość teoretyczno-metodologiczną?*, w: *Paradygmaty współczesnej dydaktyki*, red. nauk Lucyna Hurlo, Dorota Klus-Stańska, Maja Łojko, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2009, s. 11–23.

²⁰ Alfred Schütz urodził się 13 kwietnia 1899 roku we Wiedniu. Był jedynakiem i pochodził ze średnio zamóżnej rodziny mieszczańskiej. Uczęszczał do gimnazjum o profilu klasycznym oraz od dziecięcych lat interesował się muzyką. Rozpoczął studia filozoficzno-prawnicze we Wiedniu, gdzie obronił doktorat u Hansa Kelsena. Po studiach rozpoczął prace w firmie bankowej, jednakże cały wolny czas poświęcał pracy naukowej. W kolejnych latach pogłębiał wiedzę z zakresu filozofii i socjologii, aby w latach trzydziestych publikować teksty z zakresu fenomenologii Edmunda Husserla oraz socjologii Maxa Webera. W tym też czasie dzięki swojej pracy zyskał duży rozgłos

²¹ Józef Tischner, *Myslenie wobec wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 22–30.

się sfer teorii i praktyki. Jest to możliwe dzięki zastosowaniu stopniowej redukcji ejdetycznej i transcendentalnej, prowadzących do odślonięcia istoty źródeł danego faktu społecznego, zawsze rozumianego zjawiskowo. Rozumienie to wychodzi od opisu danego fenomenu w konkretnej teorii, następnie poprzez kolejne etapy redukcji odsłaniane są zależności, które wskazują na empiryczną strukturę uczestnictwa w danym fakcie społecznym.

Metoda ta odróżnia się od poznania zdroworozsądkowego, opartego na naturalnym nastawieniu, które przyjmuje założenia, hipotezy, a także teorie bezrefleksyjnie. Fenomenolog stara się za wszelką cenę odkryć to, co w rzeczywistości prezentuje się i jawi człowiekowi, poprzez odrzucenie wszelkiej źródłowo niezwyfikowanej wiedzy o świecie. Skutkiem czego ma być „powrót do rzeczy samej”²². Do tego konieczna jest metoda głębokiej redukcji, która wyeliminuje z procesu poznania zewnętrzne, nie związane z istotą danej rzeczy cechy. W czystej postaci jest to system otwarty teoretycznie, co oznacza, że pierwotnym i podstawowym kryterium interpretacji i rozumienia np. zjawisk społecznych, jest ich warunkowanie w obrębie danego miejsca i czasu. Nie jest to system filozofii praktycznej, ale koncepcja łącząca wymiar teorii i praktyki właśnie poprzez opis i analizę struktury uczestnictwa²³.

Bezpośrednim przykładem takiego podejścia jest socjologia fenomenologiczna Alfred Schütz, który umiejętnie czerpie i łączy radykalną fenomenologię Husserla ze społeczną teorią działania Maxa Webera. To

połączenie spowodowało powstanie teorii społecznej opartej na filozoficznym fundamencie i socjologicznej strukturze. Od Webera szczególnie korzysta z teorii działania społecznego oraz metody rozumiejącej introspekcji. Działanie społeczne to fenomen, w którym jednostki są świadome wzajemnego istnienia i oddziaływania na tę samą sytuację. Z kolei metoda rozumiejącej introspekcji, to zaangażowanie, świadomość oraz wnikanie badacza w opisywaną strukturę społeczną. Dzięki temu to, co badane wynika ze źródłowych, bezpośrednich danych. Jednocześnie Schütz krytycznie analizuje metodę Webera, z uwagi na to, iż nie odnajduje w niej odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania. Jednym z nich jest:

dłaczego i jak dochodzi do uzyskania przez działających wspólnych subiektywnych stanów w danej sytuacji? W jaki sposób tworzą oni wspólny obraz świata?²⁴.

Innymi słowy, jest tu mowa o problemie intersubiektywności. Socjolog przyjął, że ludzie posiadają naturalne postawy oraz strukturę świata zewnętrznego, tylko jako doświadczenie odczuwanego oddziaływania, które staje się doświadczeniem spójnym i wspólnotowym. Ponad to przyjmuje podstawowe założenie Husserla, iż badacz nie może orzec o zewnętrznym świecie niczego, co byłoby zewnątrz również wobec niego samego. Jednocześnie po krytycznych analizach odrzuca radykalną abstrakcję tego, co zewnętrzne, wynikającą z metody fenomenologicznej, która miałaby prowadzić do poznania źródła subiektywności. Uznaje, ponownie za Weberem, że tylko strategia introspekcji rozumiejącej, może doprowadzić

²² Edmund Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. 26–37.

²³ Tamże.

²⁴ Jonathan H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. Grażyna Woroniecka, red. nauk. Aleksander Manterys, Grażyna Woroniecka, PWN, Warszawa 2008, s. 471.

do odsłonięcia procesów, które tworzą z różnorodnych subiektywności wspólne doświadczenie jednego świata zewnętrznego. Oznacza to, aby poznać wspólny świat zbudowany z różnych subiektywnych doświadczeń, należy w owych doświadczeniach uczestniczyć. Poznanie oparte na abstrakcji i usuwaniu tychże subiektywności, prowadzi jednocześnie do odejścia od realnej struktury rzeczywistości. Stopniowa separacja Schütza od Husserla w metodologii, spowodowała przede wszystkim empiryczne zastosowanie fenomenologii w socjologii, w izolacji do teoretycznych czy też komparatystycznych badań. Niezależnie jednak od mocnego nachylenia ku praktyce, pytaniem głównym w dalszym ciągu pozostała kwestia, jak tworzy się i utrzymuje wszelka intersubiektywność społeczna w tak niejednorodnym sposobie doświadczania²⁵.

Pojęcie świat, w którym żyjemy pochodzące z analizy Husserla, Schütz poszerza, ujmując je w odniesieniu do wiedzy potocznej, która jest sumą zasad, przepisów, koncepcji posiadanych przez każdą jednostkę. Ta wiedza pozwala odnaleźć się i działać w nieustannie zmieniającej się przestrzeni, która jest zbiorem subiektywności interpretowanych jako wspólny świat. W tym przypadku wiedza potoczna (a) jest nadrzędną rzeczywistością, która kształtuje i kieruje zdarzeniami społecznymi, (b) jest zespołem ukrytych założeń i procedur milcząco przyjmowanych przez jednostki w trakcie interakcji, (c) jest wyuczona, czyli przyswajana w trakcie socjalizacji w obrębie własnego świata społecznego, przez co staje się realną rzeczywistością, (d) jest tworzona w odrębnych biografiach jednostek, w odrębnych

światach społecznych, jednakże w relacji z innymi, dla realizacji celu, odmienności zostają ignorowane, (e) jest perspektywą, która służy zbudowaniu przeświadczenia, iż świat jest taki sam dla wszystkich oraz, że w stosunku do wszystkich przejawia te same właściwości, (f) jest procesem, który prowadzi do ujednoczenia, kategoryzacji i typifikacji zachowania, dzięki czemu wejście i działanie w nowej sytuacji społecznej jest łatwiejsze i bardziej przewidywalne²⁶.

Krytyczna analiza kategorii wiedzy potocznej nie tylko odsyła do fenomenologii Husserla, ale również ujawnia interakcjonistyczny kontekst argumentacji Schütza. Po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych połączył on badania fenomenologii empirycznej z modelem interakcjonizmu George H. Meada²⁷. Pojawia się pojęcie „uogólniony inny”²⁸, które jest kolejnym elementem mającym wyjaśnić procesy intersubiektywności. Dokonuje się to razem z wykorzystaniem zagadnienia zmienności perspektyw oraz procesów kategoryzacji, jak również analizy wiedzy potocznej, jako wiedzy nabytej w trakcie socjalizacji. Zbiór tych wątków doprowadził Schütza do uznania, iż porządek społeczny jest możliwy nie tyle dzięki wiedzy potocznej, przekładalności perspektyw lub zadowalającej typifikacji, ile raczej dzięki przypuszczeniu działających, że podzielają te same intersubiektywne stany. Oryginalność tej myśli wyraża się w uwolnieniu od radykalnej procedury abstrakcji

²⁵ Tamże, s. 472–473.

²⁶ Tamże, s. 474–475.

²⁷ *Interakcjonizm symboliczny* – teoria socjologiczna, wg której kluczowym mechanizmem kształtowania się struktur społecznych jest ciągła wymiana i ewolucja znaczeń symboli, odbywająca się w trakcie wszelkich procesów oddziaływań zachodzących między ludźmi. Teoria ta wywodzi się z amerykańskiego pragmatyzmu filozoficznego. Zob. tamże, s. 395–416.

²⁸ Tamże, s. 473.

Husserla w badaniach nad właściwościami i procesami świadomości. Socjolog zwraca uwagę na rolę interakcji w tworzeniu się świata, w którym żyjemy, stawiając pytania o źródłowy moment pojawienia się stanów intersubiektywnych, które prowadzą do uznania świata wspólnego. Pytanie to koreluje z zapożyczeniami od interakcjonizmu głębokich analiz struktury socjalizacji oraz procesu wczuwania się w rolę. Jednocześnie widzenie jednostki przede wszystkim jako działającej w praktycznym nastawieniu, czyli poszukującej sposobów radzenia sobie ze światem zewnętrznym i możliwość integracji tej sfery z przeżyciem wewnętrznym. Innymi słowy,

(...) ludzie działają jak gdyby postrzegali światy w podobny sposób co inni i wchodzą we wzajemne stosunki jak gdyby inni mogli się poddać typologizacji i kategoryzacji²⁹.

Człowiek przyjmuje wspólną postawę wobec zewnętrznego świata z innymi ludźmi dla realizacji praktycznych działań. Jeśli tak jest, to wynika z tego, że porządek społeczny utrzymuje się nie dzięki rzeczywistym, zewnętrznym regułom, kodeksom czy prawom, ale przede wszystkim dzięki praktycznemu nastawieniu tworzącemu konwencję istnienia jakiegoś wspólnego wszystkim świata. Co ciekawe, ten właśnie sposób patrzenia na strukturę i relacje społeczne stał się punktem wyjścia dla badań etnologicznych i fenomenograficznych w nauka społecznych³⁰.

Kolejnym autorem, wykorzystującym filozofię fenomenologiczną oraz metodę redukcji fenomenologicznej do opisu i rozumienia zjawisk społecznych jest postać Józefa Tischnera oraz jego twórczość w zakresie

filozofii społecznej³¹. Zdaniem Filozofa dramatu wszelkie badania winny opierać się na źródłowych, czyli podmiotowych i świadomościowych doświadczeniach przedmiotu. Tylko w doświadczeniu, w poznaniu bezpośrednim istnieje możliwość zrozumienia istoty zjawiska. W tej metodzie i podmiotowej perspektywie, rozumienie najintensywniej dokonuje się w sytuacji spotkania. Spotkać to przede wszystkim spotkać innego człowieka.

[...] Doświadczenie spotkania, ściślej – przeżycie spotkania, wprowadza tego, kto spotyka, w jakąś jedyną w swoim rodzaju, osobistą prawdę spotkanego człowieka³².

Analiza dokonuje się w horyzoncie rozumienia siebie i innego. Całość zjawisk, które nas otaczają jest rozumiana, interpretowana i wyznaczana w sytuacji relacyjności dwóch osób. Nie może zaistnieć przestrzeń całkowicie pusta, niezamieszkała w sposób personalny, gdyż wszystko staje się, zaczyna istnieć i – co najistotniejsze – jest rozumiane jako tu obecne i rzeczywiste w sytuacji dialogowej³³. Głęboki wymiar dialogu w metodzie Tischnera wprost pochodzi z filozofii Emmanuela Levinasa. Pojęcia takie jak spotkanie, drugi, perspektywa innego, perspektywa twarzy, to tylko niektóre przykłady, pochodzące z filozofii dialogu, a obecne u filozofa dramatu Józefa Tischnera³⁴. Ten głęboko rozumiany personalistyczny wymiar badań wyznacza szeroką przestrzeń, na której nie tyle możliwe, ile

²⁹ Tamże, s. 476.

³⁰ Zob. S. Nowak, dz. cyt., s. 448-478.

³¹ Szczegółowe opracowanie tego wątku znalazło się w publikacji: Szymon Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016, s. 73-94.

³² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 174.

³³ Tamże, s. 180-181.

³⁴ Tenże, *Myslenie według wartości*, dz. cyt. s. 167.

konieczne jest analizowanie wszelkich zjawisk antropologicznych, w tym szczególnie zjawisk społecznych³⁵.

Tischner, idąc z kolei za Husserlem, uznaje, iż nie wiemy i dowiedzieć się nie możemy, czy prawdziwy świat rzeczy, jest nam dany w naszych doświadczeniach owego świata. Pozostają więc nasze doświadczenia, akty świadomości, które co prawda prezentują różne przedmioty, ale są to tylko przedmioty danej świadomości, a ich statut obiektywności nie jest znany. Wynika z tego, iż wszelki opis tego, co dostrzegamy, może być tylko opisem „zjawiska jako zjawiska”, które w danym momencie nie niesie za sobą prawdy ontologicznej. W sytuacji tej nie możemy uznać, iż dana wypowiedź mówi cokolwiek o rzeczywistości. Możemy jednak stwierdzić prawdziwość treści danej wypowiedzi (co spostrzegamy) oraz prawdziwość aktu spostrzeżenia na którym dana wypowiedź mogła zaistnieć (że coś spostrzegamy). Chwilowo zawieszona została sfera rzeczy obiektywnych, a przedmiotem analiz i badań stała się sfera sensów rzeczy, czyli zjawisk, oraz sfera aktów świadomości nakierowanych na owe sensy zjawisk. Ta zasada epistemologiczna zbieżna jest z redukcją transcendentálną, która skłania nas, abyśmy przenieśli uwagę ze świata rzeczy do świata zjawisk. Odsłania ona również sferę czystej świadomości, będącą sferą realizacji aktów świadomości. Idąc dalej, dzięki redukcji eg-detycznej, uwaga skupia się na istocie zjawisk, które zostają niezmiennione, niezależnie od tego czy poza zjawiskiem kryje się, czy się nie kryje, jakiś transcendens. Dzięki

temu odkryte zostają dwie przestrzenie badawcze: wewnętrzna i zewnętrzna.

Wędrując „poza siebie”, odkrywam coraz to dalej i głębiej rozmaite, rozmaicie ze sobą splecione sensy zjawisk. Wędrując „w głąb siebie”, odkrywam tajemnice królestwa aktów świadomości oraz ich „anonimowego tła” – doznaniowego i innego³⁶.

W obu przypadkach poznanie dociera do prawd pewnych, które nie wyznaczają perspektywy dogmatycznej, lecz ukazują nowe, szersze horyzonty badań. Innymi słowy, wszystko czego doświadczamy na zewnątrz, np. w świecie społecznym odnaleźć można również w samym sobie. Co to oznacza? Jest to próba ujednoczenia kryterium poznania źródłowego, które ma w identyczny, rzetelny sposób oceniać zjawiska doświadczane wewnątrz, jak i te na zewnątrz. Najistotniejsza różnica pojawia się, nie w porządku poznania – wewnętrzny/zewnętrzny, ale w strukturze przedmiotu, czyli tego co zostaje poznane.

Spośród uobecnień, które mogą zaistnieć w aktach spostrzeżeniowych, inną kategorią transcendensów jest przedmiot, a inną drugi człowiek. Tischner uznaje, że można mylić się co do realności przedmiotów, a nawet co do realności poszczególnych cech spostrzeżonego człowieka.

Ale, że człowiek jest, że jest przed nami, że się nam jakoś uobecnia, co do tego ludzi się nie jesteśmy w stanie³⁷.

Istnieje ta pewność, gdyż relacyjność wobec przedmiotu, różni się od relacyjności wobec osoby. Tischner za Husserlem uznaje, iż jedyną kategorią, która może ukazać dany transcendens jako prawdziwy, to kategoria podmiotowa – np. wczuwanie. Wczuwanie to nic innego jak przyjęcie podmiotowego

³⁵ Jan Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych: ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1999, s. 71–78.

³⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt. s. 67.

³⁷ Tamże.

kryterium spostrzegania i rozumienia wszelkiego doświadczanego przedmiotu. Jeśli danym spostrzeżeniem jest przedmiot a nie osoba, wczuwanie – jako kategoria poznania – nie może być wiarygodnie zastosowane. W przypadku spostrzeżenia, którego treścią jest inna osoba, kategoria ta źródłowo spełnia swoje zadanie, czyli ukazuje – dzięki tożsamer płaszczyźnie – realność nie przedmiotu, ale podmiotu poznania, czyli osoby. Stąd wyłania się główne zadanie opisu fenomenologicznego, który jest opisem podmiotowym, w pierwszej kolejności opisującym inny podmiot, czyli drugiego człowieka. Co do statusu ontycznego sytuacja jest jasna – drugi człowiek istnieje. Jednakże, wszelka treść i sens, z którym drugi człowiek się pojawia są zasadniczo nieznanne.

Czym naprawdę jest dany sens, skąd się bierze, jaki jest jego zasięg?³⁸

to główne pytania postawione w tej przestrzeni przez Tischnera. Co istotne, wszelkie próby odpowiedzi na to pytanie, zawierają w sobie podwójny wymiar. Wymiar pierwszy, to ontologia, czyli chęć określenia struktury, ale przede wszystkim statusu bytowego danej treści czy sensu konkretnego podmiotu poznania. Wymiar drugi, społeczny, w którym pragnie się odkryć relacyjność i związek między jednym podmiotem a drugim, między jedną osobą a drugą, przez zrozumienie sensu i treści, z którym dane podmioty, osoby się prezentują. Metoda, która wg filozofa dramatu jest w stanie odpowiedzieć na powyższe pytania i odkryć oba wymiary, to pewnego rodzaju metodologiczne połączenie fenomenologii i nauk społecznych, innymi słowy fenomenologia socjologiczna³⁹.

Co ciekawe dla Tischnera źródłowe badanie oraz opis wymiaru personalnego, wymiaru spotkania człowieka z człowiekiem, jest podstawową przestrzenią analizy społecznej, w tym szczególnie socjologicznej. Uznaje on, iż poprzez zrozumienie nowej sytuacji, czyli analizowanie pojawienia się w horyzoncie poznawczym drugiego człowieka, rozpoczyna się możliwość poznania indywidualnego, wewnętrznego oraz szerszego w tym społecznego. Drugi człowiek jest bodźcem epistemicznym, który z jednej strony rozpoczyna proces poznania personalnego, z drugiej zaś proces poznania społecznego. Innymi słowy w rzetelnym badaniu socjologicznym nie może zabraknąć opisu przestrzeni spotkania, przestrzeni personalnej, gdyż fakt ten ma głębokie konsekwencje i wpływ na kształt rzeczywistości społecznej człowieka. Uwidacznia się tu szczególnie specyfika a zarazem istotna trudność w badaniu tej problematyki. Dostrzegalna jest tu struktura hermeneutyczna, czyli sytuacja, w której jeden wymiar badawczy jest jednocześnie etapem badania, jak i elementem modyfikującym strukturę badawczą. Wymiar personalny jest początkowym etapem źródłowego badania problematyki socjologicznej, etapem bez którego analiza socjologiczna jest niepełna, niekiedy również niemożliwa. Dzieje się tak dlatego, że wymiar personalny wprost modyfikuje całą sferę społeczną, przez wyznaczenie kryteriów relacyjności osób. Kryteria te, to inaczej metody interpretacji treści i znaczeń indywidualnych, które poprzez ich akceptację i powszechne stosowanie stają się kryteriami społecznymi. Pozostaje jednak pytanie nierozstrzygnięte – o kształt i strukturę owych kryteriów⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 68.

³⁹ Tamże, s. 67–69.

⁴⁰ Tamże, s. 38–41.

Metoda Tischnera wiąże się w tym przypadku z jeszcze jednym wątkiem szczególnie istotnym dla problematyki socjologicznej. Mianowicie filozof postulował, a następnie stosował w autorskich badaniach problematyki społecznej materiały, kryteria oraz teorie interpretacji filozoficznej, ale również korzystał z innych dziedzin całej humanistyki. Argumentował to twierdzeniem, iż poznanie np. specyfiki danej społeczności musi obejmować wszelkie wymiary jej kulturowego dziedzictwa. W szeroki sposób korzystał w opisie badanej problematyki z materiałów literackich, kulturowych, antropologicznych, aby wydobyć – to co fenomenologia nazywa „istotą danej rzeczy” – w tym przypadku „prawdą o rzeczywistości społecznej”⁴¹. Wydaje się, iż taki sposób badania zbieżny jest z już przywołanym modelem wieloparadygmatycznej metodologii, w której metodologiczną bazę jednego systemu filozoficznego, intencjonalnie otwiera się na inne metody, co umożliwia odnalezienie szerszych horyzontów interpretacji i rozumienia danych fenomenów społecznych⁴².

Fenomenologia społeczna a pedagogika religii

Powyższa droga metody fenomenologicznej w prezentowanej tu formie prowadzi do osoby Tischnera oraz jego analiz religii i religijności. Jest to wymiar nader istotny dla analiz pedagogiki religii, nie tylko ze względu na tożsamy przedmiot badań, ale także z uwagi na przyjętą przez filozofa dramatu metodę opisu i rozumienia zjawisk społecznych. Podejście to otwiera się na interpretację zjawisk społecznych w tym zjawisk

religijności przede wszystkim uwzględniając niejednorodną strukturę uczestnictwa. Innymi słowy opis ten uwzględnia racje, argumenty i głosy zarówno grup społecznie, kulturowo lub politycznie uprzywilejowanych, ale również tych, które zwłaszcza w dyskursie władzy są nieobecne lub marginalizowane. Taka forma badań na poziomie metody zakłada inkluzję poznawczą oraz kryteria równościowego uczestnictwa w przestrzeni społecznej. Dla krytycznych analiz pedagogiczno-religijnych⁴³ są to kwestie priorytetowe, ze względu na odczytywanie religii jako fenomenu społecznego, czyli elementu integracji bądź dezintegracji struktury społecznej. To perspektywa niejako niezależna od dyskursu teologicznego oraz politycznego, gdzie przekaz religijny staje się jawną bądź ukrytą treścią przekazu aksjonormatywnego⁴⁴.

Fenomenologia społeczna w ujęciu Tischnerowskim jest ciekawą propozycją w polskim dyskursie pedagogiczno-religijnym z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze, umożliwia zbadanie granic oraz konwencji, w których sensy zjawisk społecznych motywowane są argumentami a także treściami przekazu religijnego. Po drugie, jasno wskazuje na niejednorodną przestrzeń interpretacji tych samych zjawisk społecznych, w tym szczególnie odnoszących się do sfery aksjologicznej. Po trzecie, ułatwia widzenie dynamiki zmian społecznych jako procesów dalece wykraczających poza jedną tylko sferę uczestnictwa, gdzie „argumenty i racje”

⁴³ Zob. S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera*, dz. cyt. s. 239–255.

⁴⁴ Zob. Mirosław Patalon, *Religia*, w: Małgorzata Cackowska, Lucyna Kopciwicz, Mirosław Patalon, Piotr Stańczyk, Karolina Starego, Tomasz Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, dz. cyt., s. 267–284.

⁴¹ Zob. tamże, s. 66–82.

⁴² D. Klus-Stańska, dz. cyt., s. 11–23.

płynące z kontekstu religii, kultury, historii wzajemnie się uzupełniają lub wykluczają. Także, po czwarte, wskazuje na źródłową trudność obecności religii w procesie edukacyjnym, w którym może być zarówno elementem prorozwojowym i inkluzyjnym, ale również elementem stagnacji oraz ekskluzji kulturowo-społecznej.

Ostatni element jest tu nader istotny, gdyż polska pedagogika religii zakorzeniona i źródłowo zakotwiczona w katechetyce katolickiej⁴⁵, dość opornie i ambiwalentnie ustosunkowuje się do procesów inkluzyjnych, związanych z przenikaniem oraz asymilacją różnych tradycji nie tylko religijnych, ale przede wszystkim filozoficznych, kulturowych i światopoglądowych⁴⁶. Wydaje się, że otwarta postawa metodologiczna często ujmowana w kategorii holizmu poznawczego w badaniach edukacyjnych⁴⁷ jest dziś nie tylko wymogiem chwili, czy też efektem dynamiki społecznej. Mowa tu o czymś znacznie poważniejszym. Mia nowicie o obowiązku wynikającym z odpowiedzialności pedagogicznej za procesy edukacyjne, które winny dziś przyjmować kształt i charakter inkluzyjny, gdyż dotyczą kształtowania społeczeństwa demokratycznego, otwartego i świadomego. Jest to problematyka już od dawna szczegółowo podejmowana na polskim gruncie przez pedagogów międzykulturowych i pedagogów

społecznych⁴⁸. Wydaje się jednak, że dla polskich pedagogów religii, zwłaszcza odwołujących się źródłowo do badań komparatystycznych z katechetyką katolicką lub tzw. pedagogiką chrześcijańską, to zadanie nadal aktualne i wymagające dalszych krytycznych opracowań⁴⁹.

Na pilną potrzebę włączenia szczególnie badań społecznych na grunt analiz pedagogiczno-religijnych wskazywali już od dawna Bogusław Milerski, Cyprian Rogowski, Jerzy Bagrowicz, Mirosław Patalon i inni⁵⁰, a w ostatnim czasie również Helena Słotwińska⁵¹. Wszyscy zgodnie uznając (każdy z własnej metodologii poznawczej oraz kontekstu wyznaniowego), że współczesny dyskurs pedagogiczno-religijny w Polsce jest dalece ograniczony i wymaga pilnego skonfrontowania z napięciami i dylematami społecznymi. Jest to zabieg konieczny, aby z jednej strony, nie pogłębiać już istniejącej dualnej wizji rzeczywistości, gdzie religia i świat zewnętrzny są względem siebie niezależne, czego najlepszym dowodem jest autonomizacja i niekoherencja języka religii oraz języka świata laickiego. Z drugiej także strony, aktualne spory i kryzysy społeczne

⁴⁵ Zob. Helena Słotwińska, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.

⁴⁶ S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera*, dz. cyt. s. 273–279.

⁴⁷ Marta Znaniecka, *Praktyki kontemplatywne w edukacji. Próba scalenia sfragmentowanego podmiotu, poznania i wspólnoty*, w: *Edukacja, wartości, kontrowersje*, red. nauk. Szymon Dąbrowski, Małgorzata Obrycka, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2017, s. 150–158.

⁴⁸ Zob. Jerzy Nikitorowicz, *Ku jakim strategiom w edukacji międzykulturowej w kontekście współczesnych problemów wielokulturowości?* w: *Pogranicza, Studia Społeczne, Strategie edukacyjne w kontekście społeczeństwa pluralistycznego*, red. nauk. Dorota Misiejuk, Jerzy Nikitorowicz, Andrzej Sadowski. Tom XXV. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, s. 25–40.

⁴⁹ Nie oznacza to jednak, że na gruncie polskich badań katolickiej pedagogiki religii oraz szerszej pedagogiki chrześcijańskiej nie odnotowuje się krytycznych monograficznych i opracowań. Zob. Jarosław Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, s. 22–24.

⁵⁰ S. Dąbrowski, *Spór o polską pedagogikę religii – między tradycją a współczesnością*, w: *Edukacja, wartości, kontrowersje*, dz. cyt. s. 92–93.

⁵¹ H. Słotwińska, dz. cyt.

często warunkowane są argumentacją natury religijnej i aksjologicznej, przez co edukacja religijna, tym bardziej winna krytycznie włączać się w polemikę na rzecz demokratycznych, równościowych i spójnych z prawami człowieka rozstrzygnięć. Ujawnia się tu również problem relacji religii i władzy, który w aspekcie pedagogiczno-religijnym powinien stać się jawną treścią przekazu w paradygmacie odpowiedzialności pedagogicznej. Jest to tym istotniejsza kwestia, gdyż na gruncie badań filozoficznych i szeroko rozumianych nauk społecznych, krytycznych opracowań wzajemnych relacji władza-religia jest naprawdę wiele, przez co winny również stać się istotną perspektywą interpretacyjną dla badań religijnych w przestrzeni edukacyjnej⁵².

Zakończenie

Powyższy tekst miał na celu prezentację zastosowania metody fenomenologicznej w problematyce socjologicznej, by na tej podstawie wskazać możliwe intuicje do badań zarówno w porządku metodologicznym, jak i przedmiotowym dla polskiej pedagogii religii. Do tego potrzebne było określenie poziomu, na którym dokonuje się opis danej problematyki społecznej, mowa tu o poziomie teoretycznym, empirycznym oraz humanistycznym. Charakterystyka tych poziomów pozwoliła na usytuowanie metody fenomenologicznej przede wszystkim w przestrzeni teoretycznej, następnie opartej na materiale empirycznym oraz wspieranej, szeroką bazą źródeł humanistyki. Na poziomie

teoretycznym dokonana została chronologiczna prezentacja metody fenomenologicznej, odwołująca się do Husserla, twórcy filozofii fenomenologicznej, Schützta twórcy socjologii fenomenologicznej, oraz Tischnera przedstawiciela fenomenologii stosowanej w filozofii, a także problematyce społecznej. Doprowadziło to do odsłonięcia struktury filozofii fenomenologicznej, a w jej wnętrzu ścisłej metody fenomenologicznej. Dzięki koncepcji J. Tischnera możliwe było odsłonięcie perspektyw adaptowania badań fenomenologicznych w różnorodnej problematyce, w tym szeroko rozumianej humanistyce oraz problematyce społecznych.

Ten sposób rozumienia i badania zjawisk społecznych, czyli fenomenologia społeczna będąca poznaniem danego horyzontu badawczego, uzupełniona analizą wymiaru przedmiotowego i podmiotowego przybliża do poznania źródłowego oraz bezpośredniego zjawisk społecznych. Trojaki podział systematyzuje w sposób istotny niezmiernie trudną do całościowego oglądu problematykę dynamizmów społecznych. Przede wszystkim jednak, obok systematyzacji i porządkowania, wyznacza granice sfery podmiotowej, przedmiotowej i horyzontalnej, w obrębie których metoda fenomenologiczna spełnia swoje deskryptywne zadanie. Tu właśnie szczególnie istotna wydaje się być fenomenologia dla badań nad religijnością widzianą w przestrzeni edukacji. Przestrzeń edukacji warunkuje rozumienie religijności w koniecznym horyzoncie odpowiedzialności, gdzie myślenie inkluzyjne i równościowe staje się tu niejako wymogiem formalnym. Z kolei wyodrębnianie aspektu analizy podmiotowej, przedmiotowej i horyzontalnej wskazuje jak istotne są dla rozumienia dyskursu pedagogiczno-religijnego, zarówno

⁵² Zob. M. Patalon, *Religia*, w: Małgorzata Cackowska, Lucyna Kopiciewicz, Mirosław Patalon, Piotr Stańczyk, Karolina Starego, Tomasz Szkudlarek, *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury*, dz. cyt., s. 267–284.

przekaz treści teologicznych (aspekt przedmiotowy), przekaz treści antropologicznych (aspekt podmiotowy), oraz treści kulturowo-społeczne (aspekt horyzontalny). Elementy te nie tylko wskazują na konieczność poszerzenia w badaniach nad religią i religijnością o kontekst kulturowo-społeczny, ile raczej ich wzajemne konstytuowanie i utożsamianie. Religia jest faktem społecznym, czyli fenomenem konstruowanym i konstruującym dany stan społeczny. Innymi słowy to religia wpływa na kształt elementów aksjonormatywnych społecznie, które to z kolei

bezpośrednio oddziałują na nią samą. Sytuacja jest analogiczna w przestrzeni szkoły i szerzej edukacji, gdzie myślenie, tożsamość, świadomość religijna bezpośrednio determinuje procesy uczenia się i rozwoju, ale również owe procesy modyfikują i wyznaczają ramy dla samej religii w aspekcie społecznym. Horyzont, którego nie sposób tu pominąć to oczywiście kontekst polityki i władzy, które dla analiz pedagogiczno-religijnych są równie istotne, jednak do dnia dzisiejszego w polskiej pedagogice religii czekają na krytyczne opracowanie.

**Phenomenological Social
Research as an Inspiration for
the Polish Religious Education**
(Summary)

The text is devoted to the social phenomenology, or the possibility of using methods of phenomenological analysis – mainly those applied by Edmund Husserl, Alfred Schütz and Józef Tischner – in social research. This is a presentation of the research which, thanks to the phenomenological methodology, leads, on the one hand, to holistic analyzes, and on the other, to inclusive and comparative studies. This perspective is interesting and extremely cognitively important for the religious education, which has not yet been thoroughly researched on the Polish soil, however it seems, in the context of such the dynamic changes, to be necessary and irreversible today.

Keywords: phenomenology, social phenomenology, Edmund Husserl, Alfred Schütz, Józef Tischner, religious education

SZYMON DĄBROWSKI: doktor nauk społecznych w dziedzinie pedagogiki, magister filozofii, socjologii i teologii, adiunkt w Katedrze Pracy Socjalnej Akademii Pomorskiej w Słupsku, Wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Zainteresowania badawcze to filozofia wychowania, pedagogika religii, w tym szczególnie analiza alternatyw względem systemowej edukacji powszechnej.