

Astrid Męczkowska-Christiansen

Wychowanie jako kształtowanie podmiotu polityczności

Polityczność wychowania

Zgodnie z tezą wysuniętą przez Sokratesa, wszelkie wychowanie ma charakter polityczny, przygotowuje bowiem człowieka do roli władcy bądź poddanego. Nerozerwalny związek pomiędzy tym, co **polityczne**, a wychowaniem jest szczególnie akcentowany w obszarze antycznej filozofii wychowania. Znajduje on jednak swoje miejsce także w aktualnej myśli o wychowaniu. Jedną z najbardziej znaczących kategorii współczesnej pedagogiki w odniesieniu do analizy relacji pomiędzy wychowaniem a organizacją życia społecznego opartą na zasadach demokracji wydaje się kategoria **polityczności wychowania**. Polityczność wychowania, pomimo że jest pojęciem znaczącym (co postaram się uzasadnić w dalszej części tekstu), z pewnością nie jest pojęciem popularnym w pracach pedagogów, w odróżnieniu od polityki, której związki z edukacją śledzi wielu autorów.

Polityczność dotyka ontologicznego podłoża zjawisk i procesów edukacyjnych i zarazem społecznych, polityka zaś odnosi się do ich ontycznej powierzchni, obejmując (w nawiązaniu do jej klasycznej definicji w ujęciu M. Webera) dążenie do udziału we władzy lub do wywierania wpływu na podział władzy (M. Weber, 1998). W odniesieniu do procesów edukacyjnych polityczność rozgrywa się w ich wnętrzu; w pewnym sensie można ją uznać za ich istotę, o ile mówimy o edukacji zaangażowanej w ustanawianie demokratycznego ładu społecznego. Polityka zaś wchodzi w relację z edukacją jako jednym z jej obszarów, nieuchronnie kolonizuje obszar edukacji i w tym znaczeniu ta druga staje się przedmiotem polityki i zarazem obszarem walki o wpływy polityczne.

Polityczność edukacji stanowi „środowisko” konstruowania jej podmiotu. Mam tu na myśli zarówno zbiorowy podmiot wychowania, jak i podmiot polityczności. Inspirowana myślą H. Arendt, podmiot polityczności rozumiem jako ludzką wielość, podzielającą wspólne doświadczenie kul-

turowe zintegrowane w postaci zmysłu wspólnego (*general sense*), w swoim zróżnicowaniu zdolną do podejmowania działań oraz formułowania sądów, pojmowanych jako akty polityczne¹.

Jak zauważa J. Rutkowiak, dokonując wprowadzenia pojęcia polityczności w obszar dyskursu rodzimej pedagogiki,

[j]eżeli przyjmie się, że polityka jest dziedziną relacji państwa – prawa – prawa – społeczeństwa – jednostek [...], to uznać można, iż polityczność stanowi uniwersalny wymiar myślenia o wychowaniu, jako wielostronnie zanurzonym w tych relacjach (J. Rutkowiak, M. Szczepska-Pustkowska, 1995, s. 209).

Przy przyjęciu argumentów J. Rutkowiak, każde wychowanie jest wychowaniem politycznym, gdyż jest ogarnięte przez szeroko pojętą politykę i niemożliwe poza jej zasięgiem (J. Rutkowiak, M. Szczepska-Pustkowska, 1995, s. 210). Pojęcie polityczności jest odnoszone przez tę autorkę także do obywatelskiej problematyki zaangażowania i obowiązku, w wyniku czego dochodzi ona do konstatacji, że samo to pojęcie jest bliskie kategorii **etyczności** (J. Rutkowiak, 2007, s. 108), oznacza ono bowiem już nie tylko uwikłanie procesu wychowania w polityczną grę, lecz przede wszystkim także „etyczne zaangażowanie w nadawanie określonego kształtu rzeczywistości społecznej” (A. Męczkowska, 2006, s. 213).

W odniesieniu do filozofii polityki pojęcie polityczności nawiązuje do koncepcji **polityki** (*politics*) H. Arendt oraz kategorii **politycznego** (*the political*) w ujęciu Ch. Mouffe. Pomimo różnic językowych (często wynikających z przekładu bądź odcieni semantycznych nieprzekładalnych na język polski) obie te koncepcje bezpośrednio nawiązują do kategorii polityczności, gdyż przestrzeń „tego, co polityczne”, ich autorki lokują na poziomie ontologicznym, poprzedzającym aktywność *sensu stricto* polityczną.

¹ Choć takie pojęcie podmiotu polityczności można łączyć z ideą społeczeństwa obywatelskiego, to jednak analiza tej relacji wymagałaby szerszych uzasadnień, gdyż w swoim myśleniu – celowo – dokonuje „zawieszenia” inspirowanych liberalizmem indywidualistycznych konotacji społeczeństwa obywatelskiego, zachowując jednak ich rdzenny sens, uznając podmiot polityczności za podmiot politycznego sprawstwa, w odróżnieniu od społeczeństwa bądź zbiorowości jako przedmiotu zewnętrznych wobec niego aktów politycznej władzy (masy). W tym sensie samo pojęcie podmiotu polityczności implikuje możliwość jego negacji.

Polityczność jako warunek demokracji

W świetle wykorzystywanych przez mnie ujęć teoretycznych polityczność stanowi warunek demokracji zarówno w jej wariancie **obywatelskim** (H. Arendt), jak i **radykałnym** (Ch. Mouffe).

Polityczność (*politics*) – w ujęciu H. Arendt – jest przeciwstawiana praktykom zawłaszczania, regulacji, regularyzacji i podporządkowania. Jej znaczenie wywodzi ona z Arystotelesowskiego pojęcia *polis*, uznając za jej podstawę wielość. Polityczność oznacza, według niej, myślenie i działanie w warunkach różnorodności (H. Arendt, 2005, s. 30–31). Nieusuwalnym wymiarem polityczności jest zatem pluralizm respektujący unikatowość ludzkich istnień, dokonywanych przez nie wyborów i działań podejmowanych na płaszczyźnie nierozzerwalnego połączenia tego, co indywidualne i polityczne.

Pojęcie *polis*, do którego nawiązuje H. Arendt, wypracowując swoje rozumienie polityczności, łączy się z obecnością **sfery publicznej**. *Polis* to

[...] publiczno-polityczny świat, w którym ludzie uzyskują swoje pełne człowieczeństwo, swoją pełną rzeczywistość jako ludzie, nie tylko dlatego, że są (jak w przypadku życia prywatnego, domowego), lecz również dlatego, że się **pokazują** [wyr. – A.M.Ch.] (H. Arendt, 2005, s. 54).

Istota owego „pokazywania się” jest wyrażana przez wypowiedanie własnej opinii (*doksai*) przy jednoczesnym byciu widzianym i słyszonym przez innych (H. Arendt, 2005, s. 48). To ostatnie zaś odnosi się do obecności **sfery publicznej** jako wspólnej przestrzeni podzielanego świata i dzielanych doświadczeń, rzeczywistość bowiem, w jakiej rozgrywa się to, co polityczne, jest zawsze dzielona z innymi (H. Arendt, 2000a). Za podstawowe filary polityczności H. Arendt uznaje działanie i mówienie jej podmiotów, stanowiące formy aktywności ugruntowane w myśleniu i moralnym osądzie, orientacji na dobro wspólne oraz pamięci fundującej wspólnotę doświadczenia.

Domeną polityczności jest wspólnota. Idąc za myślą Arystotelesa, wyrażoną w *Etyce nikomachejskiej*, wspólnota nie powstaje przez sojusz ludzi sobie równych, lecz właśnie nierównych i odmiennych. Taki właśnie charakter wspólnoty – twierdzi H. Arendt – jest możliwy dzięki przyjaźni, obejmującej równoprawne partnerstwo we wspólnym świecie. Owo klasyczne, greckie rozumienie przyjaźni, rekonstruowane przez H. Arendt i osadzone w politycznym kontekście rozumienia i działania, moglibyśmy współcześnie odnieść do pojęcia społecznego solidaryzmu.

Polityczność rozgrywa się w sferze napięcia pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co społeczne: pomiędzy kontemplacyjnym życiem indywidualnego umysłu a wspólnotowym działaniem; pomiędzy samotnością (której nie wolno mylić z osamotnieniem), stanowiącą „dom” dla myśli i sądenia, a komunikowalnością wspólnego zmysłu i dzieleniem kulturowego doświad-

czenia. Sens polityczności nie polega na ukształtowaniu Społeczeństwa jako Wielkiego Podmiotu Polityki, naznaczonego jednością i obdarzonego Wolą Powszechną (to wszak doświadczenie totalitarne), lecz – jak pisze J. Kristeva w komentarzu do myśli politycznej H. Arendt – chodzi „o zachowanie dystansu, zapewniającego przestrzeni publicznej, że składać się będzie z indywidualności” (J. Kristeva, 2007, s. 113).

Być może pogląd H. Arendt na politykę można określić mianem „romantycznego” z racji tego, że koncentrując się na „dialogiczności” życia politycznego, autorka nie dostrzega w obszarze samych warunków konstruowania polityczności niezbywalnego dla niej zjawiska **hegemonii**, akcentowanego przez radykalnie i zarazem poststrukturalnie zorientowanych współczesnych myślicieli politycznych: E. Laclau i Ch. Mouffe. Zdaniem Ch. Mouffe, polityczność (*the political*), w odróżnieniu od sfery realizowania polityki jako „rządzenia” (*policy*), stanowi konstytutywny warunek polityki demokratycznej, obejmującej nieuchronny **konflikt**, będący konsekwencją Freudowskiej ambiwalencji ludzkiego uspołecznienia (Ch. Mouffe, 2008). Konflikt stanowi podstawowy rezultat wielości form ludzkiego zróżnicowania i aby móc wpisać się w politykę demokratyczną – musi się stać konfliktem „oswojonym” (**agonicznym**). Zgodnie z wysuniętą przez tę autorkę tezą, zadaniem polityki demokratycznej nie jest przewyciężenie konfliktu jako rezultatu zróżnicowanych tożsamości zbiorowych (**my/oni**) poprzez konsensus, ale „wyznaczanie ich w taki sposób, aby ożywiły demokratyczną konfrontację” (Ch. Mouffe, 2008, s. 20).

Podłoże demokratycznego konfliktu jest stanowione przez zjawisko hegemonii, które w świetle politycznej filozofii E. Laclau i Ch. Mouffe jest filarem ładu społecznego (E. Laclau, Ch. Mouffe, 2007). W związku z tym, że praktyka społeczna oznacza połączenie przygodności oraz hegemonicznie ustanowionego ładu, akty społecznego stanowienia są **wyrazem określonej struktury stosunków władzy** i mają jedynie **tymczasowy, prowizoryczny charakter**, niezależny od jakiegóż „aprioryczności społecznej” (E. Laclau, 2004, s. 128), ponieważ, dodaje Ch. Mouffe,

[...] uważany w danym momencie za „naturalny” porządek świata, z towarzyszącym mu „zdrowym rozsądkiem”, jest tak naprawdę wynikiem narzuconych praktyk społecznych, nie zaś wyrazem zewnętrznej i powołującej je do życia głębszej obiektywności (Absolut, prawa historii czy Bóg) (Ch. Mouffe, 2008, s. 33).

Każdy porządek społeczny jest zatem porządkiem tymczasowym i przygodnym. Co ważne, w obrębie danej formacji społecznej może istnieć wiele hegemonicznych punktów węzłowych strukturujących jej całość (E. Laclau, Ch. Mouffe, 2007, s. 149) – ośrodków hegemonii narzucających określone wizje świata, artykułujących „wspólne” dążenia oraz zmierzających do podporządkowania sobie grup i jednostek. Wszystkie one współkonstruuują sferę publiczną – rozumianą jako przestrzeń **agonicznego konfliktu** grup dążących do hegemonii w życiu społecznym.

Polityczność, dla której „naturalne” podłoże stanowi konflikt, w świetle teorii polityki należących do dorobku poststrukturalizmu, wyraża się przede wszystkim nie w dokonanych aktach, lecz w pragnieniach artykułowanych przez jej podmioty. Ernesto Laclau i S. Žižek, nawiązując do psychoanalitycznej teorii J. Lacana, ukazują, że sam moment wyrażania pragnienia może być bardziej znaczący od jego zrealizowania, stymuluje on bowiem twórcze wysiłki o charakterze emancypacyjnym (pomimo niepełnego charakteru samych aktów emancypacyjnych).

Podsumowując obydwa przywołane stanowiska, naświetlające pojęcie polityczności, możemy uznać, że zarówno poglądy wyrażane przez H. Arendt, jak i perspektywa poststrukturalna kładą nacisk na pluralistyczny wymiar życia społecznego, stanowiący warunek polityczności. Obie perspektywy wzbudzają podejrzliwość wobec polityki konsensu, zmierzającej do zatarcia polifoniczności głosów i działań artykułowanych w sferze publicznej. Dla H. Arendt, piszącej, że „dziedzina publiczna jako świat wspólny zbiera nas razem, ale też, by tak rzec, nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem” (H. Arendt, 2000a, s. 59), sfera publiczna stanowi nie tylko domenę łączenia, ale także rozdzielania ludzi – bez tego ostatniego polityczność zanika, przekształcając się w masowość (H. Arendt, 2000a). W świetle obydwu perspektyw polityczność jest uznawana za warunek demokracji, łączonej z ideą ludzkiej wolności (choć nigdy niepełnej) i obywatelskiej aktywności. Płynąca z nich wizja demokracji jest zawsze wizją demokracji ograniczonej, z koniecznością ułomnej, w której, mówiąc językiem H. Arendt, „kruchość spraw ludzkich” wymaga ciągłego zaczynania od początku, a dopełniając w duchu poststrukturalnym – emancypacja zaś, jako pełnia politycznej doskonałości, staje się zadaniem o tyle koniecznym, o ile niemożliwym (E. Laclau). Obydwie perspektywy kładą także nacisk na obecność sfery publicznej jako sfery konfliktu bądź dialogu, generujących zmianę społeczną, rozumianą w kategoriach nieustającej fluktuacji demokratycznie zorganizowanego życia społecznego. Polityczność łączy się z dynamiką życia politycznego, dlatego też zmiana stanowi jej podstawową kategorię, lokowaną na ontologicznym poziomie funkcjonowania społeczeństwa. Stanowiąc rezultat ludzkiej wielości, jej myślenia i działania w warunkach różnorodności, kategoria zmiany określa bowiem sam sposób konstruowania rzeczywistości społecznej. W tym sensie ani platońska doskonałość Państwa, oparta na absolutnych miernikach znoszących wszelką zmienność (por. Sokrates w: H. Arendt, 2005), ani też pozostająca jedynie „grą pozorów” rywalizacja elit, będąca esencją polityki liberalnej (Ch. Mouffe, 2008, s. 36), nie mają charakteru politycznego.

Podmiot polityczności

Podmiot polityczności to podmiot **rzeczywistego życia politycznego**, rozgrywającego się w ontologicznej sferze funkcjonowania społeczeństw: to podmiot uczestniczący, a wręcz zadomowiony w sferze polityczności jako spluralizowanym obszarze podzielanych doświadczeń, obszarze wydawania sądów, konfliktu i debaty, wyrażania pragnień i podejmowania działań noszących charakter „zaczynania” – działań dążących do zmiany zorientowanej na dobro wspólne (przy zachowaniu świadomości jego relacyjnego charakteru). Tak rozumiany podmiot polityki odróżniam od podmiotu politycznego.

Podmiot polityczności jest podmiotem **posiadającym władzę**, w szczególności ten rodzaj władzy, który określa się anglojęzycznym terminem *political empowerment*, co – w polskojęzycznej literaturze pedagogicznej – przyjęło się uznawać za **upełnomocnienie**, a co też można, chyba łatwiej, oddać za pośrednictwem terminu politycznego sprawstwa. Ponieważ władza ma charakter zdecentrowany, jej oddziaływania zaś uważa się za zapośredniczone w pojęciu autonomii podmiotu (M. Foucault), to można powiedzieć, że podmiot polityczny „uczestniczy we władzy” (J. Torfing, 1999, s. 155 i nast.).

Podmiot polityczności jest **podmiotem zbiorowym**. Dla H. Arendt – podkreślającej, że wspólne przebywanie i działanie mogą się przekształcić we władzę, człowiek zaś w pojedynkę jest bezsilny – podstawę podmiotowej zbiorowości tworzy wspólnota bądź przynajmniej wspólne dzielenie przestrzeni doświadczenia, komunikowane w mowie i działaniu. Koncepcja polityki H. Arendt osadzonej we wspólnocie nawiązuje także do Arystotelesowskiego pojęcia **przyjaźni**. Przyjaźń, o politycznym znaczeniu, łączy się z umiejętnością widzenia świata z perspektywy przyjaciela – co oznacza także, że wspólnotowy rys podmiotu polityczności jest zakotwiczony w zdolności do rozszerzonego myślenia, uwzględniającej optykę Innego.

Z kolei w świetle ujęcia poststrukturalnych teoretyków lewicy podmiot polityczności obejmuje grupy wyrażające wspólne dążenia i konstytuujące Lacanowski „**podmiot pragnienia**”. Jednocześnie jest to „podmiot braku”, „który może istnieć jedynie jako woła wykraczająca poza strukturę”, woła kształtowana przez akty identyfikacji z racji braku jakiegokolwiek esencjonalnego „jądra” tożsamości (E. Laclau, 2004, s. 131; zob. też S. Žižek, 2001).

Podmiot polityczności posiada **tożsamość**, pomimo jej relacyjnego i niepełnego charakteru. Niepełny charakter tożsamości jest wyznaczony przez napięcie pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co wspólnotowe. Poststrukturalizm, uwzględniając Freudowską ambiwalencję jednostkowości i uspołecznienia, odwołuje się do konieczności identyfikacji obecnej na poziomie ideologicznym jako podstawy tożsamości zbiorowej. Z kolei H. Arendt koncentruje się na nieuniknionym dramatyzmie i jednocześnie wartości napięcia pomiędzy intymnym a wspólnotowym pierwiastkiem ludzkiego

doświadczenia; pomiędzy wycofaniem w myślenie a zaangażowaniem we wspólnotowe działanie; pomiędzy zmysłem wspólnym (*common sense*), „który dostosowuje nasze pozostałe pięć zmysłów do świata wspólnego i pozwala nam się w nim orientować – a zdolnością myślenia, mocą której człowiek się świadomie z niej wycofuje” (H. Arendt, 2000b, s. 196). Z kolei relacyjny charakter tożsamości związany jest z procesem jej konstruowania na podstawie całego łańcucha odniesień **my** – **oni** oraz identyfikacji – częstokroć przygodnych i nietrwałych – odnoszących się do dostarczenia takiej wizji nas samych, z którą możemy się identyfikować. Ustanowienie konkretnego „my” zawsze zależy od obrazu „ich”, od których się odróżniamy – twierdzi Ch. Mouffe. W zależności od sposobu konstruowania „ich” możliwe są różne typy relacji „my – oni” (Ch. Mouffe 2008, s. 34).

Podmiot polityczności jest **podmiotem oporu**. Manuel Castells, wnikliwy badacz współczesnych społeczeństw, dochodzi do konstatacji, że współczesne formy tożsamości zbiorowych są kształtowane na podstawie oporu, co z kolei dla M. Foucaulta wydaje się stanowić jedyną szansę dla podmiotowej autokreacji (A. Męczkowska, 2006, s. 190–191). Na kwestie politycznej rangi oporu oraz jego rolę w konstytuowaniu wspólnoty zwracała już uwagę H. Arendt, podejmując zagadnienie nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jak pisze, „ruch nieposłuszeństwa obywatelskiego to nic innego jak najnowsza forma dobrowolnego stowarzyszenia” (H. Arendt, 1999, s. 196), angażująca zorganizowane mniejszości, „które powstają przeciw, jak się zakłada, niewyartykułowanym, choć bynajmniej nie »milczącym« większościom” (H. Arendt, 1999, s. 199). Poruszyła tym samym ważny dla współczesnych teoretyków problem wyłaniania się nowych wspólnot, nowych podmiotów polityki w warunkach hegemonii w odniesieniu do aktów oporu, przyjmujących emancypacyjne znaczenie (zob. S. Newman, 2001; E. Laclau, Ch. Mouffe, 2007).

Podmiot polityczności jest **podmiotem działania, mówienia i myślenia**. Zgodnie z tezą postawioną przez H. Arendt, działanie i mówienie – z pozoru banalne typy ludzkiej aktywności – stanowią filary polityczności podmiotu, „ponieważ są one jedynymi czynnościami, które nie tylko podlegają wpływowi wielości [...], lecz są nie do pomyślenia poza jej obrębem” (H. Arendt, 2005, s. 92). Ujmuje ona działanie w kategoriach **interakcji**, przebiegającej pomiędzy podmiotami zdolnymi do własnych „akcji”; jest to działanie, którego rezultatów nie sposób zdefiniować, poza ich rozumieniem w kategoriach nieustannego „zaczynania od nowa”, tak charakterystycznego dla **kondycji ludzkiej**, a zarazem dającego wyraz jej kruchej wolności. Rzeczywiste działanie o wspólnotowym charakterze wymaga bezinteresowności, odrzucenia osobistych ambicji i orientacji na dobro wspólnoty.

Działanie to zaangażowanie zwykłych ludzi wraz z ich codziennym sposobem uczestnictwa we wspólnocie, możliwe jedynie w świecie publicznym, w przeciwieństwie do **myślenia**, którego domem jest intymność. „Myśleć to badać i kwestionować” – powtarza H. Arendt za Sokratesem (H. Arendt,

2000b, s. 131). Wprawdzie myślenie możliwe jest tylko w świecie prywatnym, jednak ma ono doniosłe znaczenie polityczne, zwłaszcza w odniesieniu do umiejętności widzenia świata z perspektywy Innego.

Zdolność do postrzegania tej samej rzeczy z różnych punktów widzenia pozostaje w świecie ludzkim. Jest to po prostu zmiana perspektywy danej nam z natury na perspektywę innego człowieka, z którym dzielimy ten sam świat, a rezultatem jest prawdziwa wolność ruchu w naszym świecie umysłowym odpowiadająca naszej wolności ruchu w świecie fizycznym (H. Arendt, 2005, s. 24).

Tak twierdzi H. Arendt, łącząc problem wolności człowieka z Kantowską koncepcją rozszerzonego myślenia.

Podmiot polityczności jest **podmiotem osądu**. Rozszerzone myślenie umożliwia nam wydawanie osądu, którego kryteria nie są przekazywane z góry, lecz są konstruowane w przestrzeni ludzkiej wielości. Analizy H. Arendt, nawiązujące do koncepcji władzy sądenia I. Kanta, sprowadzają ją do przekonania, że wydawanie sądów jest możliwe bez polegania na ogólnie przyjętych regułach, iż formułuje się je we własnym imieniu, ucząc się na własnym doświadczeniu i ponosząc ich konsekwencje (H. Arendt, 2000b, s. 69 i nast.). Warunkiem wydawania sądów

[...] nie jest ani inteligencja, wykształcenie czy pochodzenie społeczne, ani też akceptacja norm moralnych (wręcz przeciwnie: ludzie bezkrytycznie zaadaptowani do istniejących norm moralnych z łatwością, co pokazuje faszyzm, zamienili jeden system wartości na drugi) – jest nim myślenie pojmowane jako „milczący dialog pomiędzy mną a moim «ja»” (H. Arendt, 2000b, s. 75).

Postępowanie moralne zależy zatem od relacji człowieka z samym sobą: „[c]hodzi nie o troskę o innych, lecz o siebie, nie o potulność, lecz o ludzką godność, a nawet dumę. Kryterium nie jest miłowanie bliźniego ani miłość własna, lecz szacunek dla siebie” – pisze H. Arendt (H. Arendt, 2000b, s. 97). Pomimo tego, że akt wydawania sądu toczy się w dialogu między mną a „ja”, to wydając sąd, biorę pod uwagę innych (nie oznacza to jednak, iż dostosuję swój osąd do ich sądów) (H. Arendt, 2000b, s. 169). Owo uwzględnienie wielości innych w milczącym rozważeniu ich sądów nawiązuje do pojęcia „zmysłu wspólnego”.

Władza sądenia jest uznawana przez H. Arendt za najbardziej polityczną z umysłowych zdolności człowieka, dotyczy bowiem oceny konkretnych sytuacji i zjawisk. Atrofia władzy sądenia jest szczególnym zagrożeniem dla sfery publicznej, gdyż stanowi podstawę moralności. Ta zaś – ponownie – jest rozumiana w kategoriach politycznych: idąc za Arystotelesem, „dobre życie” obywatela jest racją bytu *polis* (H. Arendt, 2000b, s. 94). Szczególnie niebezpieczne dla polityki są obojętność i skłonność do odmowy wydawania sądów – „[t]u właśnie tkwi potworność, a zarazem banalność zła” (H. Arendt, 2000b, s. 175).

Podmiot polityczności jest **podmiotem pamięci**. W parze z myśleniem, jako swoiście ludzkim i zarazem politycznym sposobem zakorzeniania się w świecie, idzie pamięć. Jako myślenie o przeszłości „oznacza poruszanie się w wymiarze głębi”, „ugruntowywanie się, by nie zostać zmiecionym przez ducha dziejów, Historię czy zwykłą pokusę” (H. Arendt, 2000b, s. 124). Pamięć zachowuje przykłady, które są „podpórkami” osądu moralnego (H. Arendt, 2000b, s. 173).

Podmiot polityczności jest **podmiotem odpowiedzialności**. Odpowiedzialność, w której

[...] „branie na siebie konsekwencji czegoś zgoła przez nas niezawinionego” dotyczy nie tylko indywidualnych wyborów, lecz z racji wspólnotowego charakteru doświadczenia politycznego „jest ceną, jaką płacimy za to, że nie żyjemy sami, lecz pośród innych ludzi, i że zdolność działania stanowiąca aktywność *par excellence* polityczną może się urzeczywistnić jedynie w którejś z wielu złożonych form ludzkiego współlistnienia” (H. Arendt, 2000b, s. 186).

Wychowanie jako konstruowanie podmiotu polityczności. Wyzwania dla edukacji

Rola edukacji, podobnie jak rola Sokratesa-filozofa, polega na **kształceniu**, stymulowaniu rozwoju potencjału politycznego sprawstwa społeczeństwa jako podmiotu zbiorowego. Wychodząc od pojęcia polityczności oraz jego komponentów, zarysowanych we wcześniejszych częściach tekstu, dokonuję w tym miejscu próby, o zaledwie szkicowym charakterze², przełożenia myśli filozoficznej na język projektu, opisującego charakter wychowania/edukacji, stanowiącej obszar konstruowania podmiotu polityczności. Do jej podstawowych filarów zaliczam: doświadczenie **pluralizmu**, budowanie **wspólnotowej więzi** pomiędzy jej podmiotami, konstruowanie **tożsamości zbiorowych** otwartych na agoniczny konflikt bądź dialog, wspieranie zdolności **myślenia** (afirmację myślenia) oraz kształtowanie zdolności do **działania**.

Doświadczenie pluralizmu pojmuję jako afirmację etniczności, regionalności i innych form lokalnej przynależności kulturowej przy jednoczesnym „doświadczeniu różnicy” w relacji z Innym. To ostatnie wymaga rozszerzania, decentracji doświadczenia kulturowego podmiotów wychowania, obejmującej kulturowe doświadczenie Innego – mówiąc językiem R. Rorty’ego: chodzi o **wyzwalanie**, umożliwiające zwrócenie się ku jakościowo odmien-

² Ów szkicowy charakter mojego poczynania wynika z faktu, że prezentowany tekst stanowi część większej, rozpoczętej przeze mnie pracy dotyczącej polityczności wychowania.

nym praktykom społecznym, nowym formom życia i ludzkiego istnienia (R. Rorty, 1993). Realizacja tego postulatu łączyłaby się z jednej strony z pluralizacją treści kształcenia szkolnego i akademickiego, z drugiej – ze zróżnicowaniem programów kształcenia opartych na (częściowej) autonomii regionów i lokalnie osadzonych instytucji/praktyk edukacyjnych.

Budowanie wspólnoty wymaga oparcia kształcenia na idei współpracy i współodpowiedzialności za jej rezultaty przy jednoczesnym uznaniu środowisk lokalnych za punkt wyjścia i zarazem partnera dla procesów edukacyjnych. Edukacja zorientowana na budowanie wspólnoty uznaje doświadczenia społeczne dziecka, w tym relacji z rówieśnikami, za równie ważne jak znaczenie kształcenia intelektualnego. Szczególnie istotne miejsce w budowaniu wspólnoty zajmują przekaz kultury ogólnej, ze szczególnym naciskiem na upowszechnianie krytycznych kompetencji alfabetyzacyjnych, a także kształtowanie orientacji na dobro wspólne.

Konstruowanie tożsamości zbiorowych jako wyzwanie dla edukacji łączy się z przyjęciem założenia, że ta nie kształtuje (w mechanicznym sensie „urabiania”) tożsamości ludzi, lecz dostarcza oferty identyfikacji tożsamościowych, dokonując równoległego wprowadzenia w różne obszary kulturowego uczestnictwa (kultury lokalnej, ponadlokalnej, ogólnej). Ważną rolą tego aspektu wychowania jest wspieranie tożsamości zbiorowych przy osłabianiu identyfikacji esencjalistycznych, które mogą prowadzić do wrogości i postaw fundamentalistycznych, nacjonalistycznych, wykluczających etc. Jednocześnie istotnym jego elementem jest kształtowanie agonicznych relacji z Innymi, polegające na konstruowaniu wiedzy na temat różnorodności grup społecznych, stowarzyszeń i mniejszości oraz na podejmowaniu próby rozumienia ich dążeń i problemów. Wymaga to uwzględnienia w treściach kształcenia szkolnego uważnej – hermeneutycznej – analizy aktualnych i zarazem zróżnicowanych tekstów kultury.

Rola edukacji, podobnie jak rola Sokratesa-filozofa, polega na **pobudzaniu do myślenia**. Filozof nie wypowiada prawd, lecz powierza nam ich poszukiwanie. Podobnie kształtowanie podmiotu polityczności wymaga przywrócenia rangi kształceniu jako poszukiwaniu mądrości, nie zaś nabywaniu wiadomości. Towarzyszy mu kształtowanie zdecentrowanego widzenia świata jako warunku rozwoju moralnego (L. Kohlberg, L. Witkowski), polegające na stymulowaniu wysiłku myślenia przez oparcie kształcenia na toku problemowym, kształtowaniu kompetencji krytycznego rozumienia rzeczywistości, wspieraniu niezależności myślenia i odwagi wydawania sądów oraz przywróceniu rangi historycznego przykładu (także negatywnego) i autorytetu tradycji, ponieważ „[p]rzywoływanie w pamięci jakiegoś wydarzenia jest myśleniem; jeśli zapominamy, grozi nam to utratą sensowności naszego świata” (cyt. za: J. Kohn, w: H. Arendt, 2005, s. 22).

Z kolei **wspieranie zdolności do działania** oznacza wyzwalanie postaw społecznego zaangażowania, kształtowanie umiejętności współpracy

i odwagi cywilnej, a także rozwijanie postaw twórczych, zorientowanych na „zaczynanie” i przekładających się na kształtowanie kompetencji do uczestnictwa w sferze publicznej.

Wszystkie te postulaty³ osadzone są w polu nieusuwalnych napięć, w którym konstruowany jest podmiot polityczności: napięcie pomiędzy działaniami wspierającymi proces indywidualizacji i tradycyjnie uznawanymi za emancypacyjne a socjalizacyjnymi praktykami zakorzenienia, obejmującymi transmisję kultury dominującej i kultur lokalnych. Napięcie to, noszące znamiona ambiwalencji, uznaję za warunek wyłonienia się oporu i doświadczenia różnicy konstytutywnych dla konstruowania podmiotu polityczności.

Bibliografia

- Arendt, H. (1999). *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*. A. Łagodzka, W. Madej (tłum.). Warszawa.
- Arendt, H. (2000a). *Kondycja ludzka*. A. Łagodzka (tłum.). Warszawa.
- Arendt, H. (2000b). *Odpowiedzialność i władza sądenia*. W. Madej, M. Godyń (tłum.). Warszawa.
- Arendt, H. (2005). *Polityka jako obietnica*. W. Madej, M. Godyń (tłum.). Warszawa 2005.
- Kristeva, J. (2007). *Geniusz kobiecy: Hannah Arendt. Biografia*. J. Levin (tłum.). Warszawa.
- Laclau, E. (2004). *Emancypacje*. L. Koczanowicz, Ł. Nysler, K. Liszka (tłum.). Wrocław.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. S. Królak (tłum.). Wrocław.
- Męczkowska, A. (2006). *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji*. Wrocław.
- Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność*. J. Erbel (tłum.). Warszawa.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Antiauthoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham.
- Rorty, R. (1993). Edukacja i wyzwanie postnowoczesności. W: Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.). *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Warszawa.
- Rutkowiak, J. (2007). Jednostka w projekcie ponowoczesnej formuły duchowości a neoliberalne upolitycznienie edukacji. W: J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak (red.). *Edukacja – Moralność – Sfera publiczna*. Lublin.
- Rutkowiak, J., Szczepska-Pustkowska, M. (1995). *Polityczność a upolitycznienie wychowania*, W: J. Rutkowiak (red.). *Odmiany myślenia o edukacji*. Kraków.

³ Niemniej wymagające teoretyzacji, rozwinięć i szerszych uzasadnień.

- Torring, J. (1995). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek*. Oxford – Malden.
- Weber, M. (1998). *Polityka jako zawód i powołanie (Wybór pism)*. A. Kopacki, P. Dybel (tłum.). Kraków.
- Žižek, S. (2001). *Wzniosły obiekt ideologii*. J. Bator, P. Dybel (tłum.). Wrocław.

Streszczenie

Wychodząc od krytycznej refleksji nad tezą Sokratesa o politycznej funkcji wszelkiego wychowania, próbuję pokazać, w jaki sposób zjawisko polityczności, w jego rozumieniu przedstawianym przez H. Arendt, może zostać włączone w aktualne rozważania nad kształtowaniem podmiotu wychowania jako podmiotu zbiorowego. Pierwsza część tekstu obejmuje zagadnienie polityczności z jego konsekwencjami dla rozumienia podmiotu polityczności. W drugiej prowadzę rozważania nad wyzwaniem stojącym przed edukacją zorientowaną na konstruowanie podmiotu polityczności.

Summary

Drawing upon my critical reflection on Socrates' thesis on the political function of education, I undertake to explain how the phenomenon of the political, with its conceptual frameworks given by H. Arendt, can be involved in the contemporary discussion upon cultivating a collective subject of education. The first section of the paper develops the concept of "the political" with its implications for understanding who is the subject of the political. The second sections presents some considerations on educational aspects and challenges for cultivating the subject of the political.