

Tomasz Szkudlarek

Uniwersytet Gdański

Pedagogika wstydu i bezwstydna polityka

ABSTRAKT: Nawiązując do analizy „Aktywnej Polityki Historycznej” PiS przeprowadzonej w tekście Marii Mendel, w niniejszym artykule podejmuję próbę interpretacji polityki tej partii w świetle strategii konstruowania porządku republikańskiego proponowanych w pedagogicznych i politologicznych pracach J.J. Rousseau. Idąc tropem J. Kaczyńskiego, który swoją politykę historyczną przeciwstawia „pedagogice wstydu” przypisywanej poprzednim rządóm, wykorzystuję wizje Rousseau do przeanalizowania relacji między wstydem i bezwstydem w obecnej konfiguracji relacji pedagogiki i polityki proponowanej przez PiS.

SŁOWA KLUCZOWE: pedagogika i polityka, republikanizm, wstyd, bezwstyd, Rousseau, Polska, PiS

Kontakt:	Tomasz Szkudlarek pedts@ug.edu.pl
Jak cytować:	Szkudlarek, T. (2018). Pedagogika wstydu i bezwstydną polityka. <i>Forum Oświatowe</i> , 30(1), 37–52. Pobrano z: http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/615
How to cite:	Szkudlarek, T. (2018). Pedagogika wstydu i bezwstydną polityka, <i>Forum Oświatowe</i> , 30(1), 37–52. Retrieved from http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/615

Krótko mówiąc – nowa, aktywna, nastawiona na obronę polskiej godności i polskiego interesu narodowego polityka historyczna. Ona wiąże się ściśle z polityką oświatową, bo kształtowanie tożsamości młodych Polaków [...] musi opierać się nie o wstyd – jak to dzisiaj się robi – tylko o godność i dumę.

Ten cytat z wypowiedzi Jarosława Kaczyńskiego (*Kaczyński zapowiada...*, 2013), analizowany w tekście Marii Mendel (2018), którego niniejszy artykuł stanowi kontynuację, jest dla mnie punktem wyjścia do rozważenia relacji między edukacją i polityką – w tej jej wersji, która na naszych oczach zyskuje kolejną swoją odsłonę. Jest to odsłona pod wieloma względami odmienna od tych, które znamy z niedługiej historii demokracji w Polsce, a jak spróbuję wykazać, także od wersji historycznie związanych z genezą nowoczesnego republikanizmu. Podążając tropem wypowiedzi Kaczyńskiego, będę tu używać terminu „pedagogika” w sensie zbliżonym do pojęcia pedagogii, tj. odsyłającym nie tyle do dyscypliny akademickich studiów nad edukacją, ile do szeroko pojmowanej praktyki społecznej zorientowanej na formowanie tożsamości.

Rzadko mamy do czynienia – nie w analizach teoretycznych, a w wypowiedziach praktyków polityki – z tak bezpośrednio formułowaną wykładnią pedagogicznych strategii polityki, jak dzieje się to w przypadku Kaczyńskiego. Wyraża się to zarówno w często przez niego przywoływanej i dość trafnie nazwanej wizji „pedagogiki wstydu”, mającej identyfikować ład symboliczny, budowany przez edukację i przekaz medialny wspierany przez poprzednie ekipy rządowe, jak i w samej koncepcji Aktywnej Polityki Historycznej (APH) powiązanej z polityką oświatową, a także z polityką kulturalną, z ceremoniałem i rytuałami władzy, z polityką informacyjną czy z polityką zagraniczną. Wyrazistym elementem strategii pedagogizacyjnej PiS stała się teza o szkodliwości publicznego rozliczania się z niechlubnymi elementami narodowej tożsamości (np. sprzeciw środowisk nacjonalistycznych wobec publikacji dotyczących przypadków mordowania Żydów przez Polaków w czasie okupacji hitlerowskiej, łącznie z oskarżaniem autorów takich publikacji o narodową zdradę) oraz presja na patetyczno-heroiczny obraz przeszłości Polski. Ten drugi element wyraziście ujawnia się np. w dyskredytowaniu przez przedstawicieli rządu i jego ekspertów „nie dość narodowego” i „nie dość militarystycznego” wydzwieku ekspozycji w Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku. Retoryka dzisiejszej władzy przeciwstawia wstyd dumie, operuje apelami o narodowe

„przebudzenie” i „wstawanie z kolan”, a jednocześnie – wbrew aktywistycznym i „pozytywnym” wizjom owego przebudzenia i wstawania zorientowanym na przyszłość i cywilizacyjny sukces – reaktywuje romantyczną wizję narodu jako wspólnoty cierpienia i niezawinionej ofiary, która domaga się zadośćuczynienia ze strony winowajców.

Opis i analizę tej odsłony pedagogicznego konstruowania przestrzeni społecznej, wraz z jej fantazmatycznymi i nekrofilnymi elementami, zawarła w swoim tekście Maria Mendel i nie będę tego tutaj szczegółowo omawiał. Skupię się natomiast – zgodnie z sugestią zawartą w tytule tego tekstu – na tym, że obecna odsłona pedagogicznego wymiaru polityki jest odsłoną pojmowaną w najzupełniej dosłownym sensie, jest *odsłonięciem* czegoś, co w tych relacjach zwykle jest *wstydliwie zakrywane*. Oczywiście musi ona zakładać *swoje* gesty zasłonięcia. Z tym drugim wymiarem sprawa jest dość prosta, jest on bowiem budowany na prostej negacji strategii pedagogicznych poprzedniej ekipy politycznej: APH zasłania to, co „pedagogika wstydu” odsłaniała. Nie zawsze chodzi tu o negowanie popełnianych przez Polaków zbrodni na cywilach (choć takie gesty się zdarzają np. w publikacjach na temat „żołnierzy wyklętych”), a raczej po prostu o wyciszenie publicznej dyskusji na takie tematy, właśnie o zasłanianie drażniących elementów zbiorowej pamięci. APH zdaje się je traktować nie jako oczyszczający gest przepracowania, otwierający możliwość wyedukowania społeczeństwa zdolnego do nieinwazyjnego współżycia z innymi, a jako pamięć szkodliwą, demobilizującą i paraliżującą, wyraźnie przeszkadzającą w pracy „mocarstwowej”, *de facto* kolonialnej retoryki „międzymorza”. Podsumowując, jest to zatem „bezwstyd prosty”, będący prostą negacją i eliminujący dyskomfort już uwidocznionego wstydu.

Bezwstyd, który mnie tu bardziej interesuje, to „bezwstyd aktywny”, obsceniczny, odsłaniający to, co – nawet w bezpośrednim interesie obecnie rządzących – zasłonięte być raczej powinno. To bezwstyd ontologiczny, dotyczący samej materii polityczności. Spróbuję pokazać, że pewnego rodzaju skrytość, którą można interpretować jako pracę poczucia wstydu lub rodzącej się winy, ma dla nowoczesnej polityki znaczenie założycielskie, że jest z nią genetycznie powiązana. Można ten rodzaj zasłonięcia, czy też pewnej wstrzeźmliwości w mówieniu „co się myśli”, przybliżyć przez przypomnienie, że w starej polszczyźnie – jak możemy to śledzić choćby u Henryka Sienkiewicza – „polityczność” była synonimem grzeczności. Inaczej mówiąc, pragnę wskazać na to, że poczucie wstydu jest warunkiem możliwości osiągania celów społecznych środkami innymi niż wojna i naga przemoc, czyli właśnie politycznymi. Tego rodzaju wstyd mieszka w naszej świadomości w charakterze negatywnego punktu odniesienia. Widzimy jego pracę głównie w negacjach i w nieobecności, w wypowiedziach w rodzaju „wstydu nie macie?”, w samej kategorii bezwstydu jako nieprzystojności, czegoś, co nie wypada, co odsyła do owej zasłoniętej, mającej pozostać w ukryciu siły zapowiadającej bezpośrednią przemoc. Tak działa wstyd. Ktoś, kto ulega jego normatywnej regule, nie może zaświadczyć o jego istnieniu – bo milczy, bo się powstrzymuje, czasami nie działa zamiast działać, pewnych kwestii nie nazywa i nie dotyka. Instancja wstydu, tego „ontologicznego” wstydu, ujawnia się publicznie tylko przez bezwstydne obrażenia. Z czymś takim mamy do czynienia współcześnie.

Punktem odniesienia, odsyłającym nas do źródeł nowoczesnej polityczności, tej fundowanej na zasłonach wstydu, i do genetycznie z nimi powiązanej relacji pedago-

giki i polityki, będą tu koncepcje Jana Jakuba Rousseau. Nie traktuję ich jako historycznego (w sensie: przeszłego i zamkniętego) casusu, a jako definiujące nowoczesną scenę tych relacji. Rousseau jest tu postacią znaczącą nie tylko dlatego, że systematycznie zajmował się związkiem edukacji i polityki, ale i z tego powodu, że w jego tekstach odnajdujemy wyraziste strategie retoryczne pozwalające na zasłanianie tego, co w konstytuowaniu nowoczesnej pedagogiki i polityki *miało pozostać zakryte*. Te strategie zasłaniania pracują w rozważaniach Rousseau nie tylko na poziomie treści oddziaływań wychowawczych i politycznych, ale też właśnie w wymiarze ontologicznym: jako warunek możliwości tych oddziaływań. Lektura pedagogicznych i politycznych tekstów Rousseau pozwala nam zatem zrozumieć, czego w normalnych warunkach normalni politycy (czyli politycy przestrzegający normy nieobnażania się publicznie) powinni się wstydić z powodu samej natury tego, co polityczne.

Jaki jest zatem powód owej skrytości, czym jest to, czego nie powinniśmy obnażać?

U podstaw nowoczesności znajdujemy strukturalny konflikt, który ujawnia się w racjonalnych dyskursach, w tym zwłaszcza w teoriach społecznych i w koncepcjach filozoficznych, w postaci napięć niemożliwych do wyeliminowania na drodze logicznie niesprzecznego rozumowania. Możemy go obserwować zarówno w pedagogicznych, jak i w politycznych projektach Rousseau, które zarówno przez komentatorów, jak i przez samego Rousseau widziane są jako przesycone paradoksami (Baczko, 1964). Chodzi o to, że nowoczesna edukacja jest praktyką społeczną jednocześnie kształtującą indywidualne podmiotowości i zbiorowe tożsamości. Charakterystyczna dla nowoczesności troska o prawa i wolność jednostki wikła się w projekcie nowoczesności w konfliktowe relacje z potrzebami konstrukcji porządku społecznego, społecznej „totalności”. To jest właśnie główny powód, dla którego niektóre pedagogiczne i polityczne działania muszą zostać usunięte z pola widzenia. Bez tego usunięcia, bez jakichś formy ukrycia lub zapośredniczenia, nie mogą one bowiem być uznane za zgodne z wartościami, których realizacji mają służyć.

Oczywiście, pomimo tego usunięcia, tekst musi „mówić jednym głosem”, musi jakoś te własne zasłonięcia wchłonąć w całościującą retorykę. Pomimo zmagających osiemnastowiecznej myśli z tradycją religijną, to dyskurs religijny dostarcza jej wzorców dla konstruowania wiedzy, która zachowuje spójność pomimo formułowania tez niemożliwych do logicznego uzgodnienia. Jest to o tyle wykonalne, że jak zauważa Daniel Tröhler (2014), typowe dla nowoczesnej pedagogiki cele emancypacji podmiotu i budowy racjonalnego porządku społecznego to w rzeczywistości mutacje idei zbawienia duszy i budowy królestwa bożego na ziemi. W tym sensie, jak pisze Tröhler, fundamenty europejskiego dyskursu pedagogicznego – łącznie z napięciem między podejściami „typu Rousseau” i „typu Herbarta”, a także z napięciami wewnątrz każdej tego rodzaju teorii – odzwierciedlają spór toczony w łonie teologii protestanckiej, a szczególnie między wizjami relacji jednostki i społeczeństwa u Kalwina i Lutera. Repertuar środków retorycznych zapożyczonych przez politykę z religii jest ogromny, w dalszej części tekstu odwołam się w zasadzie tylko do jednego z jego elementów.

A zatem: konieczność zasłaniania pewnych elementów projektu nowoczesności wynika z tego, że nowoczesny projekt edukacji i symetrycznie do niego skonstruowany

nowoczesny projekt polityki są wewnętrznie sprzeczne (co oczywiście nie oznacza, że są bezsensowne w sensie politycznym, bo to właśnie napięcia i sprzeczności są areną i sensem uprawiania polityki) i sprzeczność ta nie może być rozwiązana logicznie w sposób spójny z wartościami, które tym projektem przyświecają. Ta niemożność uruchamia w obu tych dyskursach pracę retoryki religijnej – i to pomimo tego, że nowoczesna polityka i edukacja w znacznej mierze zwrócone są przeciw religii, że ją niejako profanują. Profanację trzeba tu jednak pojmować w sensie proponowanym przez Giorgio Agambena (2007), jako eschatologię zwróconą do użytku zwykłym ludziom. Wynika z tego między innymi to, że religijny wymiar polityki propagandowej PiS („religia smoleńska”, opisywana przez Marię Mendel nekrofilną rytualizacja „miesięcznic” itp.) nie jest przypadkowy: był i jest on w dyskursie nowoczesności nieustannie obecny, jego obecność jest jednak zazwyczaj również ukrywana, ma „kryptoteologiczny” (Bielik-Robson, 2008) charakter. PiS „wyjmuje ją z krypty” – i ten gest zdaje się przesądzać o obsceniczności polityki tej partii.

NIEWIDZIALNOŚĆ, BOSKOŚĆ I MANIPULACJA¹

Podstawą teoretycznej propozycji Rousseau jest napięcie między, z jednej strony, założeniem przyrodzonego dobra i wolności jednostki („Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnije w rękach człowieka – Rousseau, b.r.w., 4.1), a z drugiej – z potrzebą zbudowania porządku społecznego, który musi wolność jednostki (jak twierdzi Rousseau, z natury samotnej) zarówno respektować, jak i dokonać jej – w geście wyprzedzającym koncepcje Hegla – zniesienia. Zadanie intelektualne wynikające z tej trudnej relacji zostało lakonicznie ujęte w początkowym akapicie *Umowy społecznej*: „Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą” (Rousseau 2007). Ludzie „jacy są” są tu dani, określa ich natura, i są w istocie indywidualami; prawo jest zaś zadane, musi być ustanowione w odpowiedzi na indywidualną naturę podmiotu. Samo zaś pytanie – „czy może istnieć?” – wskazuje na świadomość problematyczności relacji między wolnością naturalnego człowieka a porządkiem społecznym regulowanym warunkami prawnego kontraktu, a także samą konstytucją człowieka społecznego. Ten konflikt jest jeszcze dobitniej ukazany w następującym fragmencie *Emila*:

Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie albo kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo.

¹ W przedstawianych tutaj rekonstrukcjach Rousseau wykorzystuję wybrane fragmenty tekstu *Teoria jako ontologiczna retoryka: Rousseau i krystalizacja dyskursu pedagogicznego* (Szkudlarek, 2017a), który w znacznie pełniejszy sposób podejmuje kwestię roli Rousseau w wyznaczeniu ram retorycznej konstrukcji teorii pedagogicznych. Najszersza prezentacja tej kwestii – wraz z analizami teorii Herbarta, elementów polskiej pedagogiki socjalistycznej oraz współczesnej koncepcji uczenia się całościowego w społeczeństwie wiedzy – znajduje się w monografii *On The Politics of Educational Theory...* (Szkudlarek, 2016).

Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć² człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne, i przenieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki; i ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości (Rousseau, b.r.w., 4.18–4.19).

Pomimo fundamentalnej rangi, jaka przypisywana jest naturze, i pomimo jednoznacznej identyfikacji natury z boskością, to, co w człowieku naturalne powinno zostać „wypaczone” (zdenaturalizowane), aby ustanowienie społeczeństwa było w ogóle możliwe. Konstytytywna dla nowoczesnych społeczeństw sprzeczność między wartością (czy świętością) ludzkiego, naturalnego życia a przemocą niezbędną dla ukonstytuowania społecznej totalności (zastępującej lub dopełniającej tradycyjny porządek religijny) wymaga zatem wyrafinowanych strategii konstruowania *niewidzialności* części działań zmierzających do takiej transformacji. Taka transformacja dokonywana na ciałach i duszach integralnych jednostek nie byłaby możliwa do przeprowadzenia bez jakiejś formy zatarcia, zasłonięcia jej wewnętrznych sprzeczności, a także uniewidocznienia samej strategii przeprowadzania zmiany. Strategia konstruowania społecznej totalności, opisywana zarówno w *Emilu*, jak i w traktatach politycznych (w *Umowie społecznej* czy w *Uwagach o rządzie polskim*, Rousseau 1966) musi zatem zakładać dyskretną, niezauważalną manipulację tkankami życia społecznego, bardzo zbliżoną do tej, jakiej w procesie „naturalnego” wychowania podlega Emil. Zarówno nauczyciel, jak i prawodawca – pierwszy podmiot nowego porządku republikańskiego, tworzący jego zręby – przedstawiani są w ich pracy jako figury półboskie, demiurgiczne.

Aby ustalić najlepsze, korzystne dla narodów reguły społeczne potrzeba umysłu wyższego, który znałby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie; którego szczęście byłoby od nas niezależne, a który jednak chciałby się naszym szczęściem zająć; który wreszcie, zachowując sobie w procesie dziejowym odległą sławę, mógłby pracować w jednym wieku, a zbierać plony w drugim. Trzeba by bogów, aby nadać ustawy ludziom (Rousseau, 2007, 37).

Użycie trybu warunkowego (*trzeba by* bogów – a zatem ich nie mamy, nie możemy ich zaangażować do tej pracy) oznacza, że boskie zadanie ustanawiania społeczeństwa

² Można mieć zastrzeżenia do tego przekładu. Mowa tu o paradoksalnej arytmetyce podmiotu społecznego, w której jego wartość – jako ułamek – jest tym większa, im większy jest jego *mianownik*, tzn., że np. jedna milionowa jest *silniejsza* od jednej tysięcznej. W tym kontekście musi budzić wątpliwość użycie terminu „wypaczyć” w kolejnym akapicie. W oryginale Rousseau czytamy: „Les bonnes institutions sociales sont celles, qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l’unité commune...” (Rousseau 2002 [1762], 11). Termin *dénaturer* może oczywiście być tłumaczony jako „wypaczenie” (lub „wynaturzenie”), ale użycie tego terminu w tym miejscu zdaje się świadczyć o uwiedzeniu tłumacza aurą naturalizmu i o przeoczeniu ambiwalentnej roli natury. Chodzi tu zaś po prostu o to, że instytucje społeczne muszą człowieka „zdenaturalizować”, przekształcić go z bytu naturalnego w byt społeczny.

musi być rozpisane na elementy czysto ludzkiej strategii. Zapowiada to, że ludzki prawodawca, przeprowadzając społeczeństwo do stanu, w którym wola jednostek stopi się w spójną wolę jednolitego „ciała politycznego”, sprofanuje pracę bogów, ale sam dokonana przez ten gest swojej własnej deifikacji. Sama forma nowego społeczeństwa nie jest tu szczególnym problemem, wiadomo, jak ma ono wyglądać, i Rousseau precyzyjnie opisuje procedury wyłaniania przedstawicieli, stanowienia ustaw, reguły głosowań itp. Boskim, ontologicznym problemem jest tu stworzenie *warunków możliwości* zaistnienia republiki, zapewnienie *możliwości* przeistoczenia, dzięki któremu „w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta [powstanie] ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i swą wolę” (Rousseau, 2007, 20).

Dość łatwo można sobie wyobrazić, że przy założeniu pierwotnego, naturalnego i świętego indywidualizmu człowieka, tego rodzaju dobrowolne zrzeczenie się indywidualnej autonomii nie jest proste do pomyślenia bez wcześniejszego ustanowienia jakiejś formy wspólnotowego pragnienia. Właśnie w tym miejscu przede wszystkim pojawia się konieczność quasi-boskiej interwencji. Pisząc o typach ustaw koniecznych dla funkcjonowania społeczeństwa republikańskiego, do trzech podstawowych, tj. konstytucyjnych (politycznych), cywilnych i karnych, Rousseau dodaje typ czwarty – niepodlegający regulacji prawnej: ani przez obywateli niekontrolowany, ani nieuświadomiany.

Do tych trzech rodzajów ustaw dołącza się czwarty, najważniejszy ze wszystkich, wyryty nie w marmurze ani miedzi, ale w sercach obywateli. [...] Mówię tu o obyczajach, przyzwyczajeniach, a zwłaszcza o opinii, [...] od której [...] zależy powodzenie we wszystkich innych; dziedzinie, którą wielki prawodawca zajmuje się w ciszy, gdy na pozór ogranicza się do przepisów szczegółowych, będących tylko członami sklepienia, którego zamykający niewzruszalny klucz wznoszą mozolnie powstające obyczaje (Rousseau, 2007, 41).

Uzgodnione obyczaje, przyzwyczajenia i opinie stanowią zatem fundamentalny warunek możliwości funkcjonowania społeczeństwa republikańskiego. Nie są one jednak niczym naturalnym, w sensie ich samorodnego powstawania. Są aktywnie formowane przez „nadludzkiego prawodawcę”, który pracuje *w ciszy*, w sposób dla ludzi podlegających temu formowaniu niezauważalny. Chodzi o to, że ontologiczne podstawy porządku politycznego *nie są tworzone w racjonalnej debacie publicznej*. Sama taka debata jest bowiem możliwa jedynie pod warunkiem podzielania pewnych przekonań (jak u Rousseau) oraz, jak dowodzi Laclau (2008), pod warunkiem stworzenia retorycznych figur zdolnych do wzbudzenia afektywnej identyfikacji z wyobrażoną społeczną „totalnością”, zbiorową tożsamością. Nie można ich wypracować na drodze racjonalnej, nie są one logiczną syntezą szczegółowych żądań, nie wynikają z żadnej uniwersalnej logiki historycznego rozumu w stylu Hegla czy Marksa. Są całkowicie arbitralne. Mówiąc inaczej, konstytucyjne warunki republikańskiej polityki muszą być konstruowane środkami *pedagogicznymi*, najlepiej zaś – w duchu naturalnej i negatywnej pedagogii Rousseau, czyli w sposób dla samych edukowanych niewidoczny.

Zidentyfikowanie przez Kaczyńskiego szczególnej pedagogiki jako podstawy polityki poprzedniego systemu politycznego Polski nie jest zatem bezpodstawne.

Manipulatorskie działanie boskiego prawodawcy u Rousseau odbywa się jednak na podmiotach *również* uznawanych za święte. Klasyczna rzymska maksyma *vox populi vox dei* jest przez Rousseau przywoływana bez zająknięcia. Przedmiotem oddziaływań nauczyciela jest zaś naturalne, zatem dobre, zatem boskie dziecko. Działanie nauczyciela Emila projektowane jest przez Rousseau w pełni symetrycznie do działań prawodawcy. Zamiast bezpośredniej ingerencji w zachowanie i myślenie dziecka, Rousseau zaleca kontrolowanie jego świata, tworzenie środowiska, w którym dziecko będzie zdobywać „naturalne”, kształtujące je doświadczenia. *Emil* przesycony jest zatem zaleceniami dotyczącymi tworzenia niewidzialności: poczynając od ukształtowania siebie jako wychowawcy, przez wywiezienie dziecka na wieś, po setki szczegółowych zaleceń dotyczących organizowania warunków możliwości doświadczenia edukacyjnego, wychowawca sytuuje się w roli cichego kreatora „naturalnie” przez dziecko doświadczanego świata.

To właśnie tak, środkami konstruowania niewidzialności tego, co jest warunkiem możliwości projektu republikańskiego, można rozwiązać dylemat zasygnalizowany w otwierającym zdaniu *Umowy społecznej* – stworzyć porządek społeczny zachowując ludzi „takimi, jacy są”, czyli z natury wolnymi. Jak widzimy, wolność ta jest w procesie kreacji porządku politycznego limitowana do działań i wyborów dokonywanych w *pedagogicznie ustanowionym horyzoncie doświadczenia*, które gwarantować ma uspołnioną obyczajowość, moralność i opinię publiczną. Dla realizacji tego karkołomnego zadania wychowawca i prawodawca sam siebie dzieli na boskiego i niewidzialnego demiurga – i własną, widoczną dla dziecka i obywatela epifanię. Jak bóstwo mozołnie tworzy świat życia człowieka, zaczynając pracę na długo, zanim dziecko się w nim pojawi i niepostrzeżenie „podrzucając” do tego świata obiekty, które staną się treścią z wolna dawkowanych doświadczeń. Jako profan, człowiek jeden z wielu, nauczyciel pojawia się w tym wykreowanym przez siebie świecie już jako niemal bierny, nieingerujący i życzliwy opiekun, towarzysz i obserwator, sporadycznie odpowiadający na pytania dziecka zainspirowane swym własnym, wcześniejszym i bosko niewidocznym dla dziecka działaniem. To nie zachowania dziecka są głównym obiektem pracy nauczyciela – a jego *wola*.

[N]iech myśli, że on jest nauczycielem, a wówczas wy nim będziecie. Najzupełniejsze jest poddaństwo mające pozory swobody; w ten sposób ujarzmia się właśnie wolę. Biedne dziecko, które nic nie umie, nic nie może, nic nie wie, czyż nie jest zdane na twoją łaskę? Czyż nie rozporządzasz w stosunku do niego wszystkim, co je otacza? Czyż nie możesz używać władzy, jak ci się podoba? [...] Niewątpliwie, powinno ono robić tylko to, co chce, ale powinno chcieć jedynie tego, czego ty chcesz; nie powinno uczynić kroku, którego nie przewidziałeś; nie powinno otworzyć ust, żebyś nie wiedział, co powie (Rousseau, b.r.w., 7.95).

Zainicjowana przez Rousseau strategia, znana później pod nazwą kształtowania środowiska wychowawczego, jest pod względem usytuowania w warstwie ontologicz-

nej (stwarzania warunków możliwości ludzkich działań i doświadczeń) identyczna ze strategią projektowaną dla prawodawcy. Jest to strategia imitacji boskości (Osterwalder, 2012; Scott, 1994). Razem z dystrybucjami widzialności i niewidzialności, figury wychowawcy i prawodawcy ulegają rozdzieleniu na boską, uprzedzającą kreację ontologicznych warunków, w których doświadczenie indywidualne i społeczne będzie przebiegać – i na ludzkie, wspierane ludzkim autorytetem i szacunkiem bezpośrednio normowanie i kierowanie przebiegiem tego doświadczenia.

Jaki jest efekt tej boskiej manipulacji boskimi istotami? Manipulacji ubóstwionymi przez naturę dziećmi i narodami przez ubóstwiających siebie – za sprawą demiurgicznego charakteru celów, jakim się oddają – nauczycieli i polityków? Jak sądzę (bo wprost Rousseau o tym nie pisze), zachodząca tu *kolizja instancji boskości*, a mówiąc prościej konflikt wartości, musi być rozumiana w kontekście poczucia winy, do którego prowadziłyby bezpośrednia, niezastonięta uprzedzającymi aranżacjami dominacja lub przemoc wobec „naturalnie boskich” podmiotów. Jak wiemy od Michela Foucault, wartość indywidualnej podmiotowości jest przecież genetycznie związana z zastąpieniem mechanizmów represji praktykami drobiazgowej i zapośredniczonej dyscypliny. Z kolei polityczny wstyd trzeba by genetycznie wiązać z ewentualnością odsłonięcia mechanizmów zastępujących bezpośrednią dominację, z perspektywą ujawnienia „cichej pracy” prawodawców urabiających opinię publiczną i obyczaje gwarantujące dobrowolne poddanie się suwerenności „ciała politycznego”. Byłby to wstyd obnażenia manipulacji dokonywanych na wolności jednostek i społeczeństw, na ustanowionej, jako wolna, naturze ludzi i narodów; wstyd ujawnienia form oraz treści cichej, mrocznej pracy prawodawców i nauczycieli. Ujawnienie mechanizmów manipulacji, obnażenie mechanizmów kreowania „naturalnych” przekonań, obyczajów i opinii podważyłoby obietnicę wolności, która uzasadniała porzucenie rewolucji na rzecz mozolnego, zdyscyplinowanego i racjonalnie deliberacyjnego konstruowania instytucjonalnego porządku.

Nieco wbrew oczekiwaniom, jakie mogą wynikać z tego, że wybrałem Rousseau dla opisanego genealogii wstydu w polityce, w jego tekstach nie znajdujemy wielu śladów krytycznej oceny dokonywanych przez nauczycieli i prawodawców manipulacji. Trudno też znaleźć w pedagogicznych i politycznych pismach Rousseau wyraźną pochwałę wstydu. Kategoria ta zdaje się być jednak zwornikiem niezbędnym dla uspołnieniu budowanego przez autora *Emila* systemu myślowego. Bez jej uwzględnienia, w duchu wcześniej wspomnianej tezy o milczącej pracy wstydu, pozostaje nam jedynie utyskiwanie na przesyceniu tekstów Rousseau paradoksami i sprzecznościami. We wcześniejszych analizach struktury tych sprzeczności, w *On the Politics of Educational Theory...* (Szkudlarek, 2016) i w *Teoria jako ontologiczna retoryka...* (Szkudlarek, 2017a), pisałem w tym kontekście raczej o roli poczucia winy. Wstyd byłby tu zatem instancją uprzedzającą, powstrzymującą od działania mogącego skutkować poczuciem winy. Gdyby nie to, że ludzkie jednostki i wspólnoty wchodziły do dyskursu nowoczesności z bagażem konotacji religijnych, na modłę osiemnastowiecznego racjonalizmu poddanych jedynie naturalizacji przez powiązanie boskości z przyrodą (por. *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego* będące częścią *Emila*), wspomniane tu praktyki ukrywania pedagogicz-

nych, niejawnych i nieuświadomianych społecznie zabiegów formujących warunki nowoczesnej polityki pozbawionej bezpośredniej przemocy miałyby charakter zaledwie techniczny, byłyby po prostu usprawniającymi politykę taktykami. Jednostka (dziecko) i jej wolność oraz lud (naród lub społeczeństwo określane jako „ciało polityczne”) i jego autonomia są jednak wartościami, w imię których – na zasadzie „sprowadzenia na ziemię” boskiego planu zbawienia duszy i budowy królestwa bożego na ziemi – dokonano republikańskiej transformacji. Stąd wstyd i stąd poczucie winy: bez nich edukacja i polityka nie mogą pretendować do etyczności, nie mogą zatem rościć sobie prawa do kontynuowania lub zastąpienia pracy religii.

Polityka PiS zdaje się być jednak zadziwiająco, „niebywale”, by użyć jednego z ulubionych określeń Kaczyńskiego, wolna od hamulców wstydu. Niemal wszystko, łącznie z narzędziami manipulacji, jest tutaj *na wierzchu*. Jak to możliwe? Co musiało się zmienić – w stosunku do mozolnie budowanych w czasach Rousseau podstaw polityki republikańskiej – aby pedagogika wstydu mogła być zastąpiona bezwstydem polityki historycznej? Proklamacja APH to przecież wprost wyłożona obietnica manipulacji: zapowiedź, że wykładana w szkołach, mediach i muzeach historia będzie wybiórcza, że będzie propagandą podporządkowaną celom bieżącej polityki, że nie będzie nawet udawała swego związku ze złożonością i wielostronnością prawd historycznych. Nie przypominam sobie, aby jakikolwiek wcześniejszy rząd – łącznie z rządami z epoki PRL – był w takich deklaracjach równie rozbijającą szczery.

OBSCENICZNOŚĆ ODSŁONIĘTA

Pytamy zatem o to, jakie są warunki *rezygnacji* z ukrywania strategii aranżowania sceny, na której rozgrywa się obywatelska edukacja i republikańska polityka: o warunki możliwości uprawiania polityki obscenicznej, o to, *jak to możliwe, że już można odsłonić to, co w projekcie nowoczesności traktowano jako ryzykowny i chyba nieuprawniony, sprzeczny z fundującymi nowoczesność ideami aspekt polityki*; i jak to się dzieje, że jego odsłonięcie nie wywołuje natychmiastowej katastrofy. To jedno z najdziwniejszych wydarzeń, z jakimi mamy do czynienia, i z pewnością nie da mu się przypisać jednego znaczenia ani osadzić go w pracy jednego determinującego czynnika. Trzeba zatem pytać, i to wielokrotnie, co powoduje, że politycy „już mogą” obiecywać propagandę i odwoływać się do nagiej siły. W tym drugim wypadku chodzi mi o częste wypowiedzi, w stylu: „nie ma o czym dyskutować, bo sprawa jest już przesądzona” albo „dyskusja nic nie zmienia, bo i tak mamy większość w parlamencie”, które padają w kontekście jednocześnie formułowanych twierdzeń delegitymizujących wszystkich, którzy nie popierają aktualnej polityki PiS. „Gorszy sort Polaków” nie stanowi w tej retoryce części społeczeństwa politycznego mającej inne zdanie, wynikające albo z innych wizji przyszłości, albo z politycznych interesów sprzecznych z interesami rządzących; te inne wizje i inne interesy są bowiem hurtowo oceniane jako sprzeczne z reprezentowanym przez rządzącą partię interesem narodu, a ich „nosiciele” zostają natychmiast retorycznie wykluczeni i z kategorii narodu, i z praktyki deliberacji. Jeśli nawet coś mówią, to ich mówienie jest ze swej istoty nieważne.

Istotne jest jednak coś jeszcze. Jak zauważył jeden z bohaterów filmu *Dzieciństwo wodza* (*The Childhood...*, 2015; por. też Szkudlarek, 2017), którego akcja rozgrywa się w trakcie przygotowywania Traktatu Wersalskiego kończącego I Wojnę Światową i – jak wynika z tytułu – w czasie powstawania warunków do narodzin faszyzmu, istotne jest nie to, że od czasu do czasu pojawiają się dyktatorzy, a to, że w niektórych sytuacjach pojawiają się masy ludzi, którzy gotowi są ich poprzeć i za nimi podążać. Niewątpliwie mamy dziś do czynienia z gotowością do popierania rządów autorytarnych i w wielu krajach dzieje się to w stopniu wystarczającym dla stabilizowania antydemokratycznych (lub „nieoliberalnie demokratycznych”, co oznacza rządy większości bez gwarancji praw mniejszości i praw jednostek) reżymów.

Wygląda to tak, jakby przestało nam zależeć na czymś, co przez stulecia wyznaczało horyzont politycznej wyobraźni, jakbyśmy już nie chcieli być wolni. To jakaś forma zapomnienia o wartości świata, którego zaistnienie wymagało tamtej „sceniczej dyskrekcji”, tak różnej od dzisiejszej obsceniczności: o obietnicy republiki i zarazem obietnicy indywidualnej wolności. Być może oswoiliśmy się z ich oczywistością i być może dlatego zapominamy o nieustającej trosce, jaka w ciszy – poza zakresem widzialności – tworzy warunki ich wspólnego zaistnienia. Być może się zawiedliśmy, może uznaliśmy, że wolność była przereklamowana. Może jej brak uznaliśmy za niewielką stratę na skutek uwiedzenia funkcjonalnością narzędzi w rodzaju Google Maps. Może przyczyniły się do tego także dziesięciolecia pracy krytycznie zorientowanych nauk społecznych i humanistycznych, które z lubością demaskowały mityczne fundamenty i całkiem realne wykluczenia, na jakich opierał się projekt nowoczesności. Warto przypomnieć, że w latach siedemdziesiątych Jürgen Habermas (1997) przestrzegał przed postmodernistyczną eksplozją krytyki i widział w niej zapowiedź fali politycznego konserwatyzmu. Przede wszystkim jednak, jak sądzę, grają tu swoją rolę dramatyczne skutki wieloletniej neoliberalnej polityki ekonomicznej i społecznej. Polityczne gwarancje wolności, mierzalnie wypracowywane na użytek ludzkich podmiotów indywidualnych, zostały przekształcone w wolność podmiotów gospodarczych. Temu przekształceniu towarzyszyło rozparcelowanie związku wolności i odpowiedzialności: wraz z rozwojem kapitalizmu, systematycznie wzrasta zakres wolności podmiotów korporacji gospodarczych, która – dzięki uzasadnieniom odwołującym się do praw człowieka – obejmuje także np. wolność słowa, chociaż odpowiedzialność za jej skutki ponoszą głównie podmioty indywidualne (por. *Corporations...*, 2011). To jednostki tracące zatrudnienie albo nieradzące sobie z kosztami codziennego życia są „same sobie winne”, same odpowiadają za swoje nieszczęścia. Być może, dlatego stają się gotowe do porzucenia wielowiekowej tęsknoty do wolności, do zamienienia jej na obietnicę bezpieczeństwa. Zgadzą się na roztopienie się w tłumie podobnych sobie istot zależnych od woli i władzy „dobrych panów” (to znowu sformułowanie z wypowiedzi Kaczyńskiego), wodzów narodu, jego nauczycieli, prawodawców i kapłanów. Bez wątpienia, te zapowiedzi upadku wolności uległy dramatycznej intensyfikacji w trakcie rozpoczętej po 11 września 2001 roku „wojny z terrorem”, która ustabilizowała jawną inwigilację, politykę strachu i bezwzględne policyjne narzędzia jego kontrolowania, jako utrwalone elementy codzienności współczesnych społeczeństw.

Zmierzam zatem do raczej nieodkrywczej interpretacji bezwstydu obecnej polityki, jako związanego z tym, że *nikt już nie obiecuje* indywidualnej wolności. Niezbyt jasna figura „demokracji nieliberalnej”, pojawiająca się w wypowiedziach nacjonalistycznie zorientowanych polityków, takich jak Victor Orban czy Jarosław Kaczyński, zdaje się mieć taki właśnie sens. Ma to być władza *ludu* bez gwarancji wolności *ludzi*, władza wodzów i wiecowych trybunów bez prawnej ochrony jednostek, bez prawa do niezależnego sądu, zastępująca logikę praw człowieka feudalną logiką łaski władców. To „dobry pan minister sprawiedliwości” pochylił się nad indywidualnym przypadkiem nieszczęścia, nieukaranego zabójstwa, tajemniczego samobójstwa albo biurokratycznej bezduszości. Albo się nie pochylił. To dobrotliwy naczelnik państwa zagrzmił z trybun, że skończył się czas biedy dla biednych i idzie czas biedy dla bogatych. Albo postanowił nie zagrzmić. W tych gestach kryje się teza, że oparte na porządku konstytucyjnym i autonomii sądów prawo nie działa i nie będzie działać; że prawo nie kontroluje i nie będzie kontrolować działań urzędników. Zamiast prawa, to dobra wola i bezpośrednia, niekrępowana konstytucją władza dobrych panów staje się prawem. I to „na ich zawołanie, jako rzekną, tak się stanie”³. Gwarantowanej prawem wolności nikt już nie obiecuje. W manifestach obecnej władzy słyszymy o prawdzie, o sprawiedliwości, o rozliczaniu złodziei i o czci dla bohaterów. O wolności politycy chętnie dziś milczą, zastępując tę kategorię figurą narodowej suwerenności.

Być może, podstawowe wyjaśnienie łatwości, z jaką uprawiamy dziś politykę obsceniczną, bezwstydnie odwołującą się do siły większości, ignorującą prawa mniejszości i prawa jednostek do decydowania o sobie, cynicznie ignorującą także podstawowe reguły moralne nakazujące pomoc ofiarom wojen i głodu, obrażającą zasady chrześcijańskiej etyki a za to skwapliwie korzystającą z ochrony instytucji kościoła – jest po prostu takie, że milczenie na temat wolności jednostki usuwa konflikt leżący u źródeł retorycznego zasłonięcia pedagogicznych zabiegów i politycznych strategii kształtujących publiczną opinię, nawyki i obyczaje, będące – przypomnę – fundamentem, „czwartym prawem” warunkującym ustanowienie nowoczesnego porządku politycznego. Milczenie na temat wolności jednostek, prawdopodobnie zapowiadające wymazanie wolności z katalogu wartości społecznych, pozwala spokojnie i w absolutnie widoczny a nawet w spektakularnie widowiskowy sposób zająć się propagandą masowej jednomyślności. Wszystko, co od niej odbiega, z góry dekretnie jest jako oszustwo albo jako niegodziwość: i w jednym, i w drugim wypadku oznacza to wykluczenie ze wspólnoty moralnej, pozbawienie prawa głosu – póki co, bez blokowania prawa *mówienia*. Mówienie, którego nikt nie słucha, które na nic nie wpływa, nie jest jednak głosem konstytuującym demokratyczną wspólnotę; jest mówieniem do siebie i dla siebie, dla własnego poczucia przyzwoitości, z coraz mniejszą nadzieją na uzyskanie politycznego wpływu; w wymiarze politycznym staje się prywatnym bełkotem.

Rousseau pisał, że „trzeba by bogów”, aby stworzyć ludziom prawo. Forma jego wypowiedzi oznacza zarazem, że takich bogów nie ma. Po przegranych w 2011 roku wy-

³ To parafraza z jakiejś dziecięcej bajki, niestety nie pamiętam z jakiej. Będę wdzięczny za przypomnienie, które pozwoli mi na uzupełnienie bibliografii w kolejnych edycjach tekstu.

borach Kaczyński w ten sposób tłumaczył, dlaczego nie zrezygnuje z kierowania swoją partią: „Mnie witają okrzykami ‘Jarosław, Polskę zbaw’, można to oczywiście różnie oceniać, ale to jest fakt i z całą pewnością nie ma sensu tego marnować. [...] Nieustannie chciano, żeby odszedł Orban, on nie odszedł i przyszedł dzień zwycięstwa. Ponieważ ja wierzę, że przyjdzie dzień zwycięstwa, wobec tego też nie odejdę” (TVN24, 2011) Mesjanistyczna retoryka, tak często pojawiająca się w wypowiedziach Kaczyńskiego, po katastrofie prezydenckiego samolotu dramatycznie zintensyfikowana retoryką ofiary (zbrodnia, zamach, „polegli pod Smoleńskiem”) wraz z jej nekrofilnym rytuałem roznoszenia po miastach lepkiego odoru śmierci (por. tekst Marii Mendel w niniejszym tomie), nie jest tutaj przypadkowa, a projekcja własnego marzenia o boskości, o zbawieniu narodu, na lud witający polityka jako zbawiciela nie jest wyrazem skromności. Jest *znakiem*, sygnałem, że to właśnie pragnienie – wypowiedziane wprost w 1994 roku – wypowiedziane zostało *prorocz*o, że ziszcza się ono z *woli ludu*. W udzielonym wtedy Teresie Torańskiej (1994) wywiadzie⁴, na pytanie „Kim chciałbyś być? Minister sprawiedliwości? Premier? Prezydent?”, Kaczyński odpowiedział w taki oto sposób: „Ja bym chciał być emerytowanym zbawcą narodu”. Wypowiedział to z ledwo zauważalnym uśmiechem, a Torańska zręcznie ominęła religijny wymiar tej wypowiedzi i poprosiła o wyjaśnienie, czemu „emerytowanym”. Stworzyła w ten sposób Kaczyńskiemu okazję do „sprofanowania” wizji swojej misji, do wyłożenia jej w języku ludzkich procedur i instytucji („najbardziej chciałbym być szefem silnej, bardzo wpływowej, rządowej, to znaczy rządzącej albo współtworzącej rząd partii”) – ale kości zostały rzucone, odsłoniła się trajektoria marzeń i uruchomiła się maszyna prowokowanych nimi zdarzeń. *Powtórzenie* frazy o zbawieniu narodu w wywiadzie z 2011 roku ostatecznie ustabilizowało topos mesjanistyczny. Kaczyński ogłosił się zbawcą narodu. W istocie, przewodniczący PiS próbuje uosabiać niemal wszystkie cechy „brakującego boga” projektowanego w teście Rousseau (por. cytaty na s. 42 niniejszego tekstu): wypowiada się jako „umysł wyższy”, „pozbawiony związków z naszą naturą”, zatroskany o „korzystne dla narodu reguły społeczne”, znający „wszystkie namiętności ludzkie” bez angażowania się w ich doznawanie, wyraźnie zorientowany na „odległą sławę”, a nie na doraźne korzyści. Jego demiurgiczna rola pełniona jest „w ciszy” osobistego gabinetu, a jego pozycja dialektycznie znosi w wielkiej syntezie i sens pracy rządu, i sens opozycji: skoro wysłuchiwanie partii mniejszościowych nie ma sensu (bo ich interesem jest obrona własnych przywilejów), skoro płynąca z ich strony krytyka nie ma żadnego znaczenia (bo mamy większość, więc wszystko i tak przegłosujemy), to przewodniczący rządzącej partii sam musi stać się krytykiem własnej, totalnej polityki, musi pełnić rolę opozycji wobec przez

⁴ Książka zawiera wywiady z kilkoma politykami znaczącymi dla polskiej transformacji ustrojowej, m.in. z Leszkiem Balcerowiczem i Jarosławem Kaczyńskim. Po jej publikacji Kaczyński oskarżył autorkę o opublikowanie nieautoryzowanej wersji wywiadu, czemu Torańska zdecydowanie zaprzeczyła w liście otwartym, opublikowanym w „na Temat” (*Teresa Torańska...* 2012), powołując się m.in na dostępne w sieci nagrania video procesu autoryzacji. Fragment nagrania, dzięki któremu w opisie można uwzględnić prozodyczne elementy wypowiedzi, udostępniono pod adresem: <https://www.youtube.com/watch?v=3DrGNbPpmK0>. Zastanawiające, że książka *My* nie jest obecnie (czerwiec 2017) dostępna w sprzedaży, także w postaci e-booków, których nakład trudno mi sobie wyobrazić jako „wyczerpany”.

siebie powołanego i w pełni kontrolowanego rządu („Do Rzeczy”..., 2017). Staje się syntezą swoich własnych sprzeczności, scaleniem własnego „podwójnego ciała”⁵, swoich własnych rozterek, konfliktu własnych zapewnień o umiłowaniu demokracji i praktyk jej zawłaszczania dla własnej wizji zbawienia. Bez wahania wchodzi w rolę heglowskiego Ducha: wszystko rozgrywa się w jego wnętrzu, a z wnętrza tego emanuje nadchodząca rzeczywistość.

Może warto przypomnieć, że polityka budowana w oparciu o tak silne założenia, z jakimi mamy do czynienia w rewolucyjnym zamyśle PiS, w dodatku pozbawiona naturalnych dla demokratycznych społeczeństw korekt wynikających z konieczności zawierania kompromisów z opozycją, jest nieuchronnie obarczona widmem *pozoru* jako definiującej cechy tworzonej w jej duchu rzeczywistości. Warto sięgnąć do niemal już zapomnianej analizy rzeczywistości PRL-u, przeprowadzonej właśnie w takim, heglowskim duchu przez Jadwigę Staniszkis (2006). Świat pozoru to to, co tworzy się w wyniku realizacji konceptualnych założeń. Logika tych założeń zawsze jest bowiem radykalnym uproszczeniem rzeczywistości, opiera się na abstrakcjach, nie może uwzględniać złożoności i niuansów realnego świata. Urzeczywistniając takie konceptualne modele tworzymy zatem rzeczywistość zredukowaną, kadłubową, niezdolną do życia. Jest to zatem świat, który kompletnie się swoim własnym założeniami wymyka, który w żaden sposób nie daje się w ich kategoriach zrozumieć, w którym sami jego twórcy przestają się orientować – i być może dlatego coraz silniej dążą do jego dalszego upraszczania, a zatem do absolutnej centralizacji decyzji oraz do radykalizacji podziałów i wykluczeń. Mimo, że Staniszkis odnosiła swoją analizę do socjalizmu, to jej podstawą była Hegłowska „Nauka logiki”, która, jak wiadomo, miała ambicje uniwersalne. Jeśli Hegel miał rację, to urzeczywistniane na naszych oczach wizje Jarosława Kaczyńskiego w końcu okażą się pozorem, fikcją samych siebie.

PODSUMOWANIE

Zaproponowana tutaj interpretacja specyficznego klimatu obecnej polityki – reprezentowanej przez Aktywną Politykę Historyczną, która jednak bezpośrednio wiąże się z polityką edukacyjną, z polityką informacyjną ośrodków władzy, a także z klimatem bardziej spontanicznych wypowiedzi ich przedstawicieli i sprzyjających im dziennikarzy – jest oczywiście redukcją, zwróceniem uwagi na jeden tylko z możliwych czynników retorycznie *umożliwiających* obnażenie tych elementów strategii władzy, które zwykliśmy uznawać za wstydlive. W zaproponowanej tu interpretacji tym czynnikiem jest eliminacja sprzeczności między wolnością jednostki a budowaniem społecznej totalności „ciała politycznego”, tkwiącej u podstaw projektu republikańskiego. Elimina-

⁵ Ta wywodząca się ze średniowiecznej teologii politycznej figura dotyczyła oryginalnie ciała króla, które – na wzór ciała Chrystusa – było zarówno ludzkie, jak boskie. Jej zastosowanie umożliwilo zachowanie ciągłości władzy królewskiej w czasie interregnum, w momentach śmierci monarchy. W obecnej filozofii polityki metafora ta jest używana dla opisanie nieusuwalnej obecności mitycznego pierwiastka władzy i związanych z nim tęsknot do władzy totalnej (Kantorowicz, 2007). W odniesieniu do współczesnej polityki, por. Lac-lau, 2008; Sowa, 2011.

cja sprzeczności następuje tu na drodze retorycznego usunięcia jednego z jej elementów – czyli konstytucyjnie chronionej wartości wolności jednostki. Warunki dla akceptacji tego usunięcia zostały stworzone przez politykę neoliberalną, która z wolności jednostki uczyniła nie tyle chronioną prawem przywilej, ile narzucony przez swoistą dla neoliberalizmu wersję „rządomyślności” i obarczony bezwzględna, osobistą odpowiedzialnością obowiązek. W pewnym sensie można by zatem uznać obecną politykę PiS za demaskatorską politykę prawdy o przemocy i o nieusuwalnej pokusie totalitaryzmu, które są nieodłącznymi atrybutami nowoczesnej władzy. Ale jest to polityka przez swój bezwstyd samobójcza, podważająca samą naturę polityczności, która wstydu zdaje się po prostu wymagać. To polityka końca polityki: po niej jest tylko przemoc.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa: PWN.
- Bielik-Robson, A. (2008). „Na pustyni”. *Kryptotelegie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Corporations are not human, so why should they have human rights?*. (2011). Pobrano 20.12.2017 z: <http://www.econexus.info/publication/corporations-are-not-human-so-why-should-they-have-human-rights>
- „Do Rzeczy” nr 6: Jarosław Kaczyński w ostrym wywiadzie dla „Do Rzeczy”: Muszę sam być opozycją wobec rządu. (2017). Pobrano 20.12.2017 z: <https://dorzeczy.pl/kraj/21120/Do-Rzeczy-nr-6-Jaroslaw-Kaczynski-w-ostrym-wywiadzie-dla-Do-Rzeczy-Musze-sam-byc-opozycja-wobec-rzadu.htm>
- Habermas, J. (1997). *Modernity: An Unfinished Project*. W: M.P. d’Entrevés, S. Benhabib, (red.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. MIT Press.
- Kantorowicz, E. (2007). *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Warszawa: PWN.
- Laclau, E. (2008), *Rozum populistyczny*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Mendel, M. (2018). Pamięć, ideologia, władza. Uczenie się zapominania. *Forum Oświatowe* 31(1), 25–36.
- Osterwalder, F. (2012), The Modern Religious Language of Education: Rousseau’s Emile. *Studies in Philosophy and Education*, 31, 432–447.
- Rousseau, J.-J. (1966). Uwagi o rządzie polskim. W: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o opatrności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. Listy do Malesherbesa*. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (2002 [1762]). *Émile ou de l’éducation: livres I, II et III*. Québec. Pobrano 20.12.2017 z: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile_de_education_1_3.pdf.
- Rousseau, J.-J. (b.r.w.). *Emil, czyli o wychowaniu*. Wyd. Polska Biblioteka Internetowa (epub).
- Rousseau, J.-J. (2007), *Umowa społeczna*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Scott, J. (1994). Politics as the imitation of the divine in Rousseau’s „Social Contract”. *Polity*, XXVI, 473–501.

- Sowa, J. (2011). *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Staniszki, J. (2006). *Ontologia socjalizmu*. Kraków–Nowy Sącz: Wydawnictwo Dante.
- Szkudlarek, T. (2005). On Nations and Children: Rousseau, Poland, and the Construction of European Identity. *Studies in Philosophy and Education*, 24(1), 19–38.
- Szkudlarek, T. (2016). *On the Politics of Educational Theory. Rhetoric, Theoretical Ambiguity, and the Construction of Society*. London–New York: Routledge.
- Szkudlarek, T. (2017). Punk theory: The future of thinking in the time of no future. *Research in Education*, 97(1), 49–55.
- Szkudlarek, T. (2017a). Teoria jako ontologiczna retoryka: Rousseau i krystalizacja dyskursu pedagogicznego. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, 2(12), 55–82.
- Teresa Torańska do prezesa PiS: *Panie Prezesie Kaczyński – mamy problem!*. (2012). Pobrane 20.12.2017 z: <http://natemat.pl/9779,teresa-toranska-do-prezesa-pis-panie-prezesie-kaczynski-mamy-problem>
- The Childhood of a Leader*. (2015). Film w reżyserii B. Corbeta, prod. Bow and Arrow Entertainment, Bron Capital Partners, FilmTeam (UK, Francja, Węgry).
- Torańska, T. (1994). *My*. Warszawa: Most.
- Tröhler, D. (2014). Between universally claimed theory and a common understanding: Theoretical knowledge in education. W: G. Biesta, G. Allen, R. Edwards (red.), *Making a Difference in Theory. The theory question in education and the education question in theory*. London–New York: Routledge.
- TVN24 (2011) https://www.tvn24.pl/wideo/z-anteny/jaroslaw-polske-zbaw,297594.html?playlist_id=24101

THE PEDAGOGY OF SHAME AND THE SHAMELESS POLITICS

ABSTRACT: In relation to Maria Mendel’s analysis of the “Active Historical Politics” of the Law and Justice (PiS) Party, I interpret current politics of this party in light of political and pedagogical strategies proposed by Jean-Jacques Rousseau. Following the PiS leader, Jarosław Kaczyński, who formulated his conception of Active Historical Politics against the “pedagogy of shame” that he identified as guiding the policies of preceding governments, I use Rousseau’s insights to interpret the relation between shame and shamelessness in the politics of Poland’s present government.

KEYWORDS: pedagogy and politics, republicanism, shame, shamelessness, Rousseau, Poland, PiS