

MAKSYMILIAN CHUTORAŃSKI
OSKAR SZWABOWSKI

Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński
e-mail: maks1@poczta.onet.pl, o.szwabowski@gmail.com

O potrzebie pedagogiki radykalnej solidarności – zaproszenie do dyskusji¹

W artykule rozwijamy tezę dotyczącą potrzeby takiego słownika, który pozwoli wyzwolić pokłady energii i wyobraźni zdolne dać skuteczny odpór procesom urynkwienia edukacji. Uważamy, że w polskich warunkach emancypacyjny potencjał można odnaleźć w kategorii solidarności. Rozwijając rozumienie solidarności, zarysowujemy pole teoretyczne, które określamy mianem pedagogiki radykalnej solidarności.

Słowa kluczowe: neoliberalizm, pedagogika radykalnej solidarności, marksizm, wspólnota, etyczność

Niniejszy artykuł ma na celu wskazanie na możliwy sposób rozwijania utopijnego, rewolucyjnego języka pedagogiki, który wyzwoli pokłady energii oraz wyobraźni zdolne stawić skuteczny odpór procesom korporacyjnego rozkładu demokracji i edukacji. Wypracowanie takiego języka jest obecnie jednym z najbardziej palących wyzwań, przed którym stoją nie tylko krytyczni pedagodzy. Uważamy, że w polskich warunkach emancypacyjny potencjał można odnaleźć w kategorii „solidarność”. Rozwijając rozumienie solidarności, zarysowujemy pole teoretyczne, które określamy mianem pedagogiki radykalnej solidarności.

Nasz wywód ma następującą strukturę: wychodzimy od problemu języka emancypacyjnego w kontekście dominacji neoliberalizmu oraz polskich doświadczeń, jak

¹ Prezentowany tekst jest wynikiem naszego wrocławskiego doświadczenia, za które dziękujemy organizatorom i uczestnikom V Międzynarodowej Konferencji Edukacji Krytycznej. *Analiza, edukacja, działanie. Edukacja krytyczna na rzecz ekonomicznej i społecznej sprawiedliwości* (Wrocław, 15–18 czerwca 2015 r.).

również wyjaśniamy, dlaczego marksizm wydaje się nam językiem niezdolnym do mobilizowania oporu. Następnie dokonujemy dookreślenia sensu solidarności, umocowując ją w kontekście neoliberalnej dominacji. Analizując solidarność, sięgamy zarówno do pojęcia buntu w rozumieniu A. Camusa, jak i do teorii związanych z refleksją nad dobrami wspólnymi. Taka struktura pozwala nam następnie rozwinąć koncepcję solidarności na gruncie pedagogiki. Proponowana przez nas pod koniec propozycja pedagogiki radykalnej solidarności ma charakter szkicowy. Niektóre istotne wątki zostały pominięte, gdyż ich omówienie wymagałoby co najmniej osobnego artykułu. Poza tym niniejszy tekst stanowi zaproszenie do dyskusji i wspólnego rozwijania teoretycznie i praktycznie zarysowanej perspektywy – zostawiamy więc puste przestrzenie dla kolektywnej pracy.

Neoliberalny dyskurs hegemoniczny i uczulenie na marksizm

Dominacja neoliberalizmu, zwłaszcza w jego peryferyjnej, polskiej wersji, doprowadza nie tylko do destrukcji sfery społecznej, ekonomicznej degradacji, ale również do niemalże totalitarnego zawłaszczania języka. Dzieje się to nie tylko przez przechwytywanie i zmianę znaczeń (Bihr 2008), ale również przez polityczne, niekiedy policyjne wykluczanie innych dyskursów (Walicki 2013). Kapitalizm stara się podporządkować sobie wszystkie obszary życia społecznego, zarówno horyzontalnie, jak i wertykalnie. Realna subsumcja życia pod kapitał, przyjmująca formę biowładzy, bioprodukcji czy biokapitalizmu (Hardt, Negri 2012) obejmuje również formy pozornie niekapitalistyczne, które stanowią konieczny element funkcjonowania systemu (Wallerstein 2004; 2007; Tomba 2011). W ramach neoliberalizmu kształcenie ulega rynkowej normalizacji. Obok jawnie ekonomizowanej dyskusji o edukacji i traktowania jej jako narzędzia do realizacji celów rynkowych, m.in. do redukcji kształcenia do przygotowania „kapitału ludzkiego”, czy wdrażania postaw konsumenckich (Potulicka, Rutkowiak 2010; Szkudlarek 2012) neoliberalizm, tworząc odpowiedni kontekst i umieszczając w nim działania wychowanków i nauczycieli, funkcjonalizuje także te praktyki, które dotąd definiowaliśmy jako emancypacyjne, oporowe. Postulaty edukacyjne, takie jak wspieranie myślenia krytycznego, pobudzanie kreatywności, tworzenia warunków dla twórczego rozwiązywania problemów, obecne są w strategiach potaylowskiego, „performatywnego zarządzania” (McKenzie 2011), stając się elementem logiki kapitału. Urządzenie edukacyjne (Chutorański 2013b; 2015) jako sieć tego, co dyskursywne i niedyskursywne, tworzy podmioty wymagające wsparcia w swoim rozwoju, podsycając i stymulując troskę o własną potencjalność. Umożliwia to uwspółliniowanie pragnień rządzonych podmiotów z pragnieniem nadrzędnym (Lor-

don 2012). Rozwój potencjalności zostaje podporządkowany logice produkcji i dostosowywania do panujących warunków, potęgując jednocześnie wykluczający, oparty na klasowym i rasowym podziale, rozwój niepotencjalności, czyli prowadząc do niedorozwoju, blokując postęp wśród klas niższych i ras uznawanych za gorsze (Lewis 2013). Przemiany te, wraz z procesami prekaryzacji (Standing 2014; Roggero 2011), sprawiają, że liberalna narracja o edukacji, jeśli nie okazuje się sprzymierzeńcem rynkowego rozwoju (szczególnie w polskim dyskursie politycznym), to staje się jałowym dyskursem niemogącym ani teoretycznie, ani praktycznie zaproponować alternatywnych wizji zmiany.

Niektórzy krytyczni pedagodzy opowiadają się za powrotem do języka marksistowskiego, który ma pomóc w lokalizowaniu zniewolenia oraz wypracowywać radykalną wizję emancypacji (zob.: Hill 2013; McLaren 2015). O ile taki powrót jest we współczesnych warunkach społecznych i ekonomicznych analitycznie uzasadniony², o tyle jednak warto mieć świadomość, że historia korumpuje idee w sercach ludzi poprzez pamięć, jaką zostawiają nieudane próby ich ucieleśnienia. Polskie doświadczenia, jak również praca (najczęściej) prawicowych władz, doprowadziły do „kryminalizacji” języka marksowskiego, utożsamiając go z językiem stalinowskim i, zgodnie z logiką Stalina, redukując wizję komunizmu do dyktatury partii. Pomimo zmiany pokoleniowej marksizm ciągle budzi negatywne skojarzenia w Polsce, i cóż z tego, że ma duży potencjał analityczny, czy emancypacyjny, skoro uruchamia przy tym reakcje alergiczne, z których powodu nie można wykreować szerokiej praktyki teoretycznej motywowanej dobrem wspólnym. W autoetnograficznym duchu J. Sowa wyraża powyższy problem z językiem Marksowskim następującymi słowami:

Jakkolwiek godną (lub nie) podziwu ideologią byłby marksizm, nie mogę pozbyć się wrażenia, że jego język nie do końca nadaje się do opisu współczesnego świata (...). Oprócz tego noszę w sobie irracjonalną niechęć do marksistowskiej frazeologii, co uwarunkowane jest zapewne przeżyciami z okresu dzieciństwa. Kiedy mówię „imperializm” lub „reakcja” – a niekiedy mi się to zdarza – czuję, jak te słowa stają mi w gardle i przypominam sobie mojego dziadka, który spędzał noce w śpiworze pod sklepem mięsnym, „żeby była szynka na Święta”; przypominam sobie przygnębiający pejzaż betonowej pustyni, jaki oglądałem codziennie, chodząc do szkoły; przypominam sobie frenetyczny bełkot spikera z „Dziennika

² Chcemy wyjaśnić, aby uchronić się przed możliwymi zarzutami, że nie chodzi o powrót do upiora marksizmu-leninizmu, nie mamy na celów również „linearnego” odczytania dziedzictwa Marksa. Zgadza się z J. Bidetem i G. Duménilem, że nie tylko marksizm-leninizm się skończył, ale że należy samego Marksa poddać „samokrytyce” w celu rekonstrukcji teorii, aby usunąć to, co umożliwiło marksizm-leninizm (Bidet, Duménil 2011). W niniejszym artykule nie podejmujemy się jednak reinterpretacji myśli Marksa, ale używamy jej w nowym, radykalnie demokratycznym kontekście. Dalecy jesteśmy od utożsamiania się z jakąkolwiek szkołą, troskliwie interpretującą przecinki w świętych księgach proroków-założycieli. Jesteśmy raczej profanującymi pragmatykami.

Telewizyjnego” i żalose przemówienia nauczycieli na szkolnych akademiach (...). Przypominam sobie to wszystko i mdli mnie, kiedy słyszę, jak na zebraniu francuskiej organizacji lewicowej ATTAC ludzie w moim wieku mówią do siebie „towarzyszu” (Sowa 2003, s. 41).

Chociaż doceniamy eksplanacyjny potencjał Marksowskich kategorii oraz współczesnych, politycznych odczytań Marksa, to widzimy również potrzebę innego słownika, który nie jest antymarksowski, antysocjalistyczny, którego powiązania z negatywnymi emocjami nie są tak silne, a on sam nie będzie budził wspomnień, wyobrażeń, emocji, które blokują wyzwolenicze praktyki. Jesteśmy jednocześnie świadomi, że przyjęta przez nas strategia jest walką na terenie zdefiniowanym przez wroga. Hegemoniczny dyskurs rynkowy funkcjonuje jako forma zdrowego rozsądku, narzucając społeczeństwu ramy interpretacyjne i dozwolone użyci językowe wraz z dopuszczalnym słownictwem. Zawłaszczając nie tylko rozumienia marksizmu ale również i redukując różne postacie liberalizmu do liberalizmu ekonomicznego i postulatów deregulacji, prywatyzacji, demontażu państwa opiekuńczego, etc. (Walicki 2013; Szahaj 2014).

Dlatego, naszym zdaniem, przed pedagogiką krytyczną w Polsce stoją obecnie co najmniej dwa wyzwania. Pierwsze ma charakter perswazyjny i dotyczy potrzeby przekonywania, że idee Marksowskie mają mało wspólnego z aparatem PRL i totalitaryzmami władzy, za to trafnie opisują doświadczenia marginalizowanych przez kapitalistyczne urządzenia/maszyny. Wiąże się z pracą odrodzenia i przywrócenia tych odczytań Marksa i marksizmu, które zmarginalizował leninizm i doświadczenia epoki „realnego socjalizmu”. Drugie wyzwanie, równie palące, polega na szukaniu kategorii, które będąc czułe na przeszłość historyczną i terażniejszość (także u tych, których do Marksa przekonać się nie da), uruchomią pokłady wyobraźni i motywacji, pozwalając upomnieć się o idee równości, wolności, braterstwa/siostrzeństwa. A więc otworzą serca i umysły przeciw wyzyskowi, nierównościom i biedzie.

Podjęmowanie jedynie pierwszego wyzwania ma ograniczenia, jeśli chodzi o moc zmiany społecznej. Po pierwsze, przyczynić się może do rozpalania „zimnej wojny domowej” (Walicki 2013) i dalszego antagonizowania społeczeństwa w ramach „polityki historycznej”. Po drugie, ciągle blokowana jest racjonalna analiza i dyskusja dotycząca naszej przeszłości (i to z winy różnych środowisk, nie tylko prawicowych). Tym samym narzędzia mogące rozpraszać „totalitaryzm” neoliberalizmu stają się bezużyteczne w starciu z afektywnymi komponentami neokonserwatywnej narracji. Co więcej, warto zauważyć, że to właśnie Prawo i Sprawiedliwość, największa partia prawicowa, w warstwie socjalnej odwołuje się do myślenia utożsamianego tradycyjnie z lewicą. Podjęmowane próby nowego odczytania marksizmu pozostają marginalnymi inicjatywami. Praca teoretyczna tychże osób (często wbrew ich intencjom) osuwa się w abstrakcyjne, wysubtelnione analizy filozoficzne, które poprzez swoje przeakademizowanie stają się mało płodne politycznie. Nie podwa-

żamy jednak potrzeby podejmowania tego wyzwania, co więcej uważamy je za konieczne, choć niewystarczające.

Z tego powodu równie ważne wydaje się nam pójście także drugą drogą. Uważamy, że potrzebujemy słownika, który pozwoli ludziom o różnych poglądach, wywodzących się z różnych wspólnot rozwijać refleksję nad edukacją jako dobrem wspólnym. Potrzebujemy słownika, który ma moc afektywną, moc rozpalania wyobraźni. Potrzebujemy słów, które w Polsce będą się wiązały z tym, co reprezentuje sobą pedagogika krytyczna – z wyzwoleniem zmieniającym wspólny świat na lepsze. Języka, który nie będzie uwikłany w postpolityczną zimną wojnę domową, ale rozpięta ogień demokratycznej przemiany.

Mamy świadomość, że nasze nieporozumienia nie są kwestią jedynie złych translacji, odmiennych słowników. Niektóre spory są niekonkluzywne, ponieważ:

przestrzeganie praw logiki jest jedynie koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem racjonalności teoretycznej czy praktycznej. Spór dotyczący fundamentalnej natury racjonalności powstaje bowiem na gruncie tego, co należy dodać do przestrzegania praw logiki, aby uzasadnić przypisane cechy racjonalności – sobie samemu, innym osobom, sposobom dociekań, uzasadnieniom przekonań, obieranym sposobom działania lub też ich uzasadnieniom; następnie kontrowersja ta rozciąga się na kwestie tego, na czym polega racjonalność postępowania w obliczu tego sporu (MacIntyre 2007, s. 51).

W ramach danej tradycji wartości funkcjonują w określonym kontekście innych wartości, sposobach uznawania określonych praktyk za racjonalne, z których zrezygnować bez uszczerbku dla nich nie sposób. M. Walzer formułuje ten problem następującymi słowami:

Często (...) to, co dla jednej grupy jest wartością fundamentalną (na przykład zbawienie albo poznanie Boga) dla innej może niewiele znaczyć – do tego stopnia, że ta pierwsza grupa z trudem jest w stanie zrozumieć, w jaki sposób członkowie tej drugiej mogą być ludźmi moralnymi (Walzer 2012, s. 30).

Uważamy jednak, że w ramach neoliberalnego groźenia, nekrofilii społecznej, trzeba podjąć wysiłek obrony i tworzenia dóbr wspólnych – i to w warunkach, jakie istnieją. Dalsze spieranie się o teorię i historię bez przełożenia na praktykę emancypacyjną jest stanowiskiem, które zdaje się nie rozumieć zagrożeń, przed jakimi stajemy w obliczu neoliberalnej dyktatury. Negatywne konsekwencje dyktatu rynku zarówno dostrzegane są przez radykalnych autorów, jak i są motywem przewodnim prac liberałów, komunitarian, teologów, etc. Dlatego nie można przypisać tylko jednej opcji ideologicznej czy teoretycznej świadomości, że:

(...) kiedy dobre rzeczy w życiu przemieniamy w towar, to ulegają wypaczeniu, degeneracji. Dlatego właśnie decydując, jakie dobra mają podlegać prawom ryn-

ku, a od których rynek powinien się trzymać z daleka, musimy zdecydować, jak określać wartości takich dóbr, jak: zdrowie edukacja, życie rodzinne, przyroda, sztuka, obowiązki obywatelskie itd. To są pytania natury moralnej i politycznej, a nie czysto ekonomicznej (Sandel 2012, s. 23).

Sprzeciw wobec neoliberalizmu jest sprawą wielu środowisk. Pod tym względem wykracza poza tworzące je partykularyzmy. Dlatego pałace wydaje nam się wezwanie do solidarności wszystkich tych, którzy nie zgadzają się, że rynek ma zawsze rację, jest doskonałym regulatorem wszystkiego, jego wyroki są sprawiedliwe, [a] państwo jest zawsze złe, [natomiast] konkurencja i walka połączone z egoizmem czymś naturalnym (Szahaj 2014, s. 153).

Właśnie w solidarności widzimy symboliczne pokłady zdolne do mobilizacji przeciw dyktatowi rynku. Tak jak w 1980 roku, tak i dzisiaj, i chyba zawsze, gdzie nadzieje na lepszy świat rozwijały się w łonach autonomicznych wspólnot, solidarność jest słowem-płomieniem i konieczną, etyczną praktyką emancypacyjną.

Słowo „solidarność” skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje, pobudza do męczeństwa i do myślenia, wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko. Historia wymyśla słowa, aby następnie słowa mogły kształtować historię (Tischner 1981, s. 5).

Nasza strategia nie jest cyniczna, jest pragmatyczna, ale też jest wyrazem „jednoczącego” charakteru solidarności. Ponadto, odwołanie do dziedzictwa pierwszej „Solidarności”, czyli do ruchu niezgody na zagarnianie przez państwo i aparat partyjny własności społecznej, ograniczanie wolności, równości i demokracji, wydaje nam się ruchem naturalnym, nieryzykującym zdradą lewicowej wrażliwości. Wierzymy, że idąc drugą drogą, pedagogzy krytyczni nie muszą zapominać o marksowskich kategoriach, podobnie jak nie muszą o swoich zapominać pedagogzy o orientacji humanistycznej, personalistycznej, progresywnej, katolickiej, liberalnej, komunitarnej, etc. Przykładem niech będzie pierwsza „Solidarność”. Był to ruch robotniczy, socjalistyczny, demokratyczny, ale również odwołujący się do religii. W jego łonie głoszone różne sprzeczne postulaty, których nie sposób było uszanować w równym stopniu, ale jako właśnie taki pozwolił sprawy popchnąć dalej. Pozwolił wyartykułować się temu, co wspólne, zmniejszając wagę partykularyzmów. „Solidarność” stanowi dla nas pewną ideę, której potencjał wydaje się wciąż niewykorzystany. Cytując J. Tischnera:

Solidarność, o której chcemy mówić, nie jest bowiem ani pojęciem, ani gotową teorią etyczną, jest ideą. Pojęcia tym się zazwyczaj charakteryzują, że dają się względnie łatwo zdefiniować, idee natomiast zawsze pozostają trochę nieokreślone. One są raczej wzorami rzeczy, niż wyrazem ich faktycznego stanu. Solidarność jest dla nas czymś do odwzorowania, co określa się w miarę urzeczywistniania i co wciąż musimy definiować na nowo (Tischner 1981, s. 10).

Nie chcemy jednak przekonywać do jedynej właściwej interpretacji tego fenomenu. Naszym celem nie jest „odzyskanie”/„przejęcie” solidarności dla Marksowskiego sposobu krytyki i pedagogiki krytycznej. Co więcej uważamy, że solidarności trzeba bronić przed próbami zagarnięcia jej przez różne partykularyzmy ideologiczne, także przez marksizm. Solidarność jest dobrem wspólnym, które, jak pisał J. Tischner, *zwraca się do wszystkich, a nie przeciw komukolwiek* (tamże, s. 7).

Naszym zdaniem solidarność ma moc mobilizowania do zmiany właśnie dlatego, że podobnie jak ta pierwsza z lat 1980–1981 ma szansę być jednocześnie i *wydarzeniem par excellence komunistycznym* (Sowa 2015), i *polityczną drogą ewangelicznego światła* (Sienkiewicz 2011, s. 301). Warunek jej mocy rewolucyjnej widzimy w uznaniu jej różnych możliwych interpretacji i prawa do nich różnych tworzących je grup i ludzi. Tylko akceptacja jej paradoksalnego charakteru, jej niedookreśloności pozwoli wynieść ją do „godności Rzeczy” – jak powiedziała E. Laclau – ustanawiając uniwersalność zachowującą partykularyzmy (Badiou 2007). Tak rozumiana solidarność naszym zdaniem daje możliwość sprawdzenia, czym możemy zająć się wspólnie, pozostając przy naszych różnych przekonaniach.

Z tego powodu nasz tekst jest dyskusją i do niej zaproszeniem, zaproszeniem do wspólnej pracy. Stanowi on zarysowanie mapy problemowej – terenów do przebadania, krain do stworzenia. Nie chcemy dawać teorii i instrukcji obsługi (edukacji, świata, życia). Zamiast tego zachęcamy do przekształcania, wykreślenia, dopisywania kolejnych akapitów.

Od neoliberalnej izolacji do zbuntowanej wspólnoty

P. Gounari analizując funkcjonowanie neoliberalizmu na przykładzie Grecji, stwierdza, że mamy do czynienia ze „społeczną nekrofilią”. Obecny system jest destrukcyjny na wielu poziomach, jego totalność ma charakter mroczny, wytwarzający nieludzkie warunki egzystencji. Oznacza on niszczenie ludzkiego istnienia w wymiarze finansowym, społecznym, mentalnym, na skrzydłach reform przynosząc realną i symboliczną śmierć (Gounari 2014). Neoliberalizm rozdziela wspólnoty, niszcząc środowisko ich życia, zawłaszczając dobra wspólne, rozkładając relacje społeczne i wydziedziczając z wiedzy. Produkuje wyizolowane, przepracowane i zastraszone jednostki, które pozornie są samosterowne, autonomiczne i odpowiedzialne za wszelkie porażki (Lewis 2013). Transfer odpowiedzialności, o którym wielokrotnie pisał Z. Bauman, wiążący się z określoną wizją społeczeństwa jako antagonistycznych, konkurujących ze sobą jednostek, utrudnia jakiegokolwiek prowsólnotowe działanie. Zostajemy osamotnieni, bez nadziei i w pełni odpowiedzialni za cierpienie i nędzę, którą nam sprowadzono. Skazani na traktowanie swoich najbliższych jako konkurentów do dobrej pracy, płacy, lepszego życia.

Neoliberalizm, tak jak „czysty” kapitalizm, nie tylko ujednocza, ale i różnicuje. Poza wykuwaniem wizji samodzielnego podmiotu, elastycznego i kreatywnego, wytwarza podmioty „sztywne”, „złe podmioty”, byty niegodne przetrwania (Bauman 2004; Agamben 2008a; Althusser dok. elektr.). Działa nie tylko za pomocą postdyscyplinarnych metod zarządzania (McKenzie 2011; Lordon 2012), ale również nieustannie wykorzystując „stare” formy fordystyczne (Ngai 2010; Ngai i in. 2013) czy też prekapitalistyczne formy niewolniczej pracy (Tomba 2011). Neoliberalne urządzenie doby biokapitalizmu nieustannie zarządza życiem, przynosząc śmierć (Esposito 2008; Lewis, Kahn 2010), umiejętnie wykorzystując różne modele władzy w ujarzmianiu podmiotów (Foucault 2010). To zróżnicowanie metod zarządzania i uśmiercania nie jest podporządkowane geograficznie, nie odpowiada podziałowi na kraje rdzenia, półperyferyjne i peryferyjne. „Stare” metody zarządzania możemy odnaleźć w najbardziej rozwiniętych gospodarkach, a radosne zniewolenie (Lordon 2012) łączy się ze smutną radością biologicznego przetrwania, intensyfikacja wyzysku życia jednocześnie wzmacnia nekropolitykę. Współczesne postdyscyplinarne społeczeństwa nie rezygnują z mechanizmów dyscyplinarno-penalnych (Wacquant 2009), wymagając od swoich obywateli zdolności do kreatywności, krytyczności, wolnego wybierania, elastyczności, realizacji „dzikich” konsumenckich pragnień i ponoszenia odpowiedzialności, jak również oczekując zdyscyplinowania, wyrzeczenia i smutku.

Powyższe uwagi dotyczące zróżnicowanych form zniewalania są dla pedagogiki krytycznej bardzo istotne. Przede wszystkim każą zrywać z modernistycznym, opartym na hierarchii, podziale na oświeconych i pozbawionych tego przywileju. Dla radykalnej pedagogiki krytycznej, za którą się opowiadamy, nie ma miejsca dla wnoszenia czyjejs świadomości przez kogoś, kto już jest świadomy. W naszym mniemaniu wytwarza się ona poprzez autonomiczną praktykę wielości, które to działanie samo w sobie jest emancypujące, ustanawiające nowy model edukacji i porządku społecznego (zob.: Neary, Amsler 2012; Szwabowski 2015). Perspektywa taka nakazuje ponadto poszukiwania impulsów rewolucyjnych nie tylko w obszarze teorii, ale również w życiowych doświadczeniach grup uciskanych. W ich zarówno obcowaniu ze „złą rzeczywistością”, jak i w pragnieniach „dobrego życia” rodzi się radykalna krytyka i utopia, której podstawą są biografie konkretnych ludzi. Nauczyciel, edukator, badacz, roztapia się w „rojowym intelekcie”, którego jest częścią (Lewis 2010) i który uruchamia autonomiczną produkcję wiedzy (Roggero 2014). Klasyk myśli wywrotowej R. Vaneigem napisał:

Wszyscy ci, którzy mówią o rewolucji i walce klasowej, nie odwołując się bezpośrednio do życia codziennego, nie dostrzegając tego, co jest wywrotowe w miłości i pozytywne w odrzucaniu przymusów, ci wszyscy mają w ustach trupa (Vaneigem 2004, s. 17).

Poszukując wiedzy „przyczajonej, gotowej do skoku” (Vaneigem 2004, s. 13) i wytwarzania, konstruowania się rebelianckiej wielości, stajemy przed problemem,

jakim jest próba rozpoznania dynamiki wytwarzania się wielości. Zdajemy sobie sprawę, że wymaga to przede wszystkim empirycznych badań, współuczestnictwa zaangażowanego. Niemniej pragniemy zarysować ramy rozumienia wytwarzania się wspólności na ogólnym, filozoficznym poziomie. Nie popadając w zbytnią sprzeczność z naszymi założeniami, sięgniemy do filozofii egzystencjalnej.

Nekrofilny charakter neoliberalizmu, jego nomadyczne obozy zagłady (Agamben 2008) i nieustanne usuwanie bakterii, wzmacnianie immunologicznego systemu (Esposito 2008) w ramach neokonserwatywnych i neoliberalnych narracji chroniących wyzwolony rynek, prowadzi nas w stronę rozważań A. Camusa. Można wskazać, że neoliberalizm porusza się w paradygmacie biowładzy i tym samym czyni problem samobójstwa wciąż aktualnym (Ngai i in. 2013; Urbański 2014). Chociaż jednostka musi radzić sobie z absurdem irracjonalnej produkcji kapitalistycznej, to suwerenna moc zabijania wciąż stawia problem zabójstwa w centrum uwagi³. Neoliberalizm łączy w sobie cechy „czasu negacji” i „czasu ideologii” (Camus 1998, s. 10), tym samym czyniąc zarówno problem samobójstwa, jak i zabójstwa problemami kluczowymi. Zresztą jak pisze A. Camus:

(...) analiza absurdalna która wpierv akt zabójstwa uczyniła co najmniej obojętnym, w końcu akt ten potępia. (...) Od chwili gdy zna się je (życie – O.S.M.Ch.) za dobro, jest własnością wszystkich ludzi. Niepodobna przyznać spójności zabójstwu, jeśli odmawia się jej samobójstwu. (...) W obliczu konfrontacji zabójstwo i samobójstwo są tym samym i tylko razem można je przyjąć albo odrzucić (Camus 1998, s. 12).

Dostrzegamy głęboką łączność naszych uczuleń z analizami A. Camusa, dla którego akt oporu stanowi odpowiedź umożliwiającą nawiązanie relacji z rzeczywistością, bez ulegania jej paraliżującemu chaosowi (Camus 2004). Niemniej człowiek absurdalny jest człowiekiem osamotnionym. Syzyf sam toczy swój kamień pod swoją górę. Z drugiej strony, jego męczarnia jest efektem miłości ludzi, jest karą za działanie dla dobra wspólnego. Stąd też płynie radość Syzyfa, który fizycznie osamotniony, nie wyrzekł się miłości do innych. Tak jak i pogardy dla władzy.

Bunt egzystencji absurdalnej, o ile nie zaprzecza ona sama sobie, przybiera postać odmowy, milczenia. A. Camus dowodzi, że diagnoza absurdalnej egzystencji stanowi jedynie punkt wyjścia krytyki. Drogą wyjścia z absurdu jest sam bunt, stanowiący jedyną pewność w pustce świata.

³ Nie chodzi jedynie o zabijanie poprzez określoną politykę imigrancką (Święćkowska 2008), politykę żywnościową (Ziegler 2011), czy poświęcania zdrowia i życia pracowników i konsumentów w pogoni za zyskiem. Chodzi o bezpośrednią ingerencję władzy suwerennej, o jawne i skryte mordowanie aktywistów, uczestników protestów czy innych mogących stanowić zagrożenie dla panowania obecnego układu sił, o których od czasu do czasu informują nas środki masowego przekazu.

Krzyczę, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdalne, ale nie mogę zwątpić w mój krzyk i muszę wierzyć przynajmniej w mój protest (Camus 1998, s. 16).

Krzyk, jako wyraz buntu, jest jednocześnie mówieniem „nie” i „tak”. „Nie” jest niezgodą na panujące warunki, na zaistniałą sytuację. „Tak” jest aktem afirmacji człowieka, wartości, w których obronie stajemy, kiedy wypowiadamy posłuszeństwo.

Wraz z odrzuceniem przymusu jest w każdym buncie całkowita i natychmiastowa zgoda człowieka na część jego samego (tamże, s. 22).

Bunt jako akt afirmacji, snuje rozważania A. Camusa, prowadzi do przekroczenia indywidualnego losu, sięga on zarazem do wartości pozajednostkowych. Jako ruch jest nieegoistyczny, opowiada się za szacunkiem dla życia, które dotyczy pewnej wspólnoty. „Nie” wszakże nie musi dotyczyć własnego złego położenia. Krzyk może wydobyć się z naszych ust na widok cudzego cierpienia. Przekracza on wąskie myślenie w kategoriach interesu, a niekiedy nawet unieważnia spory, opowiadając się za ogólnoludzką solidarnością. Jak pisze A. Camus:

(...) za oburzające możemy uznać niesprawiedliwość wyrządzoną ludziom, których uważamy za naszych przeciwników. (...) Jednostka sama w sobie nie jest więc tą wartością, której zbuntowany chce bronić. Trzeba co najmniej wszystkich ludzi, aby powstała. W buncie człowiek przekracza siebie – w innym, i z tego punktu widzenia solidarność ludzka jest metafizyczna (tamże, s. 25).

Bunt jest tym, co prowadzi do solidarności opartej nie na interesach, ale na wartościach, na podstawowej afirmacji życia. Z drugiej strony, sama solidarność ufundowana jest na buncie. O ile w doświadczeniu absurdu cierpienie miało charakter indywidualny, o tyle bunt uświadamia jego wspólnotowy charakter. Cierpienie jest doświadczeniem każdej jednostki, bunt zaś przekraczaniem wyalienowanej, indywidualny ból znoszony w istnieniu staje się sprawą wszystkich.

Solidarność ludzi wspiera się na ruchu buntu, bunt zaś z kolei znajduje swoje usprawiedliwienie tylko w tym współuczestnictwie. (...) W naszym doświadczeniu codziennym bunt odgrywa tę samą rolę co cogito w porządku myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z jej samotności. Jest wspólnotą, która opiera wartość naczelną na wszystkich ludziach. Buntuje się, więc jesteśmy (tamże, s. 30).

Narodziny solidarności są według A. Camusa związane z buntem, niezgodą na zastaną rzeczywistość. Podobnie J. Holloway dowodzi, że krzyk zawsze zakłada pewną zbiorowość, odsyła do „my”. Krzyk „nie” zawsze ma społeczny charakter. Przy czym „my”, o którym pisze J. Holloway, nie jest jakimś ujednoczonym podmiotem, ale produktem nieludzkich warunków zniewolenia i nadziei na ich zmianę – jest to wspólnota

antagonistyczna, której tożsamość wytwarza się w napięciu między tym, co jest, a tym, co być może (Holloway 2005).

Solidarność jako bunt wymaga gotowości do parezji (Foucault 2012). Wymaga gotowości odwagi opowiedzenia się przeciw silniejszemu innemu wtedy, gdy nikt nie oczekuje od nas głosu. Gdy łatwiej i bezpieczniej jest milczeć. Solidarność nie pozwala milczeć, wzywa nas do prawdziwej wolności, o której S. Žižek pisze, że:

(...) nie jest wolnością dokonywanego z bezpiecznego dystansu, jak wybieranie między ciastkiem z truskawkami a ciastkiem czekoladowym; prawdziwa wolność zbiega się z koniecznością, prawdziwie wolnego wyboru dokonujemy, gdy nasz wybór stawia na szali całe nasze życie – robi się tak, bo „nie można inaczej” (Žižek 2008, s. 75).

Ze swojej wolności korzystają aktywiści: bici, rażeni prądem, zabijani i więzieni⁴, dysydenci polityczni, dzieci, kobiety i mężczyźni, opowiadający się wbrew własnym interesom przeciw niesprawiedliwej władzy. To podstawa solidarności opowiadać się za kimś, za cierpiącym, za poszkodowanym. To opowiedzenie się tworzy wyłomy w dominującym układzie sił (Tischner 1981, s. 12–14).

Solidarność jest ruchem etycznym, jest odpowiedzią na krzyk cierpiącego. Istnieją jednak skorumpowane formy solidarności, które są odpowiedzią na milczenie i rozpad relacji społecznych. Jednym z takim przykładów skorumpowanej solidarności są jej formy zredukowane do wzajemnej ochrony interesów wąskich grup będących u władzy. Solidarność oznacza tu wspólnotę ludzi działających w „złej sprawie”, natomiast stopień poczucia solidarności między członkami grupy wiąże się z brakiem solidarności, a niekiedy wręcz z pogardą wobec wszystkich tych, którzy są poza nią. Ta solidarność cyników jest również solidarnością z władzą: (jakoś) uprzywilejowanych wobec tych, którzy już nie zasługują na nic poza byciem wyzyskiwanymi.

Z innym rodzajem skorumpowania solidarności mamy do czynienia w przypadku ruchów nacjonalistycznych, homofobicznych, szowinistycznych, etc., a więc takich, które starają się ograniczać odruchy solidarności do wybranej kategorii ludzi. Tutaj kruchość istnienia zostaje zamaskowana przez nacjonalistyczne czy rasistowskie wywyższenie. Społeczna niepewność i wyzysk zostają skorumpowane przez „płacę ideologiczną” (Starnawski 2012). Rozpowszechnianie się dyskursów homofobicznych, szowinistycznych, wzrost znaczenia skrajnej prawicy wśród sprekaryzowanej młodzieży, to obrazy skorumpowanej solidarności, które można mnożyć. Wszystkie jednak łączy to, że solidarność zawsze oznacza tu solidarność wobec „swoich” i wiąże się z brakiem solidarności wobec wszystkich innych, którzy z jakichś względów (ekonomicznych, rasowych, religijnych, światopoglądowych) na to miano nigdy nie będą w stanie zasłużyć. Skorumpowana solidarność jest pewna siebie, swoich kryteriów oceny i granic. Natomiast nie-

⁴ W samych Stanach Zjednoczonych uwięziono 7775 uczestników ruchu *Occupy* (OccupyArrests.com). Nie wiadomo, ilu wciąż przebywa w areszcie.

skorumpowane jej formy zawsze odsyłają do poczucia braku pewności dotyczącego kształtu naszej wrażliwości na cierpienie i upokorzenie innych, wątpliwości dotyczącej działania instytucji, których celem jest radzenie sobie z cierpieniem i upokorzeniem. Uwrażliwiają nas na alternatywy (Rorty 2009, s. 302). Dlatego solidarność, o której piszemy, należy odróżnić od solidarności partykularyzmów – narodowych, rynkowych, ideologicznych. Nie chodzi nam o solidarne realizowanie prywatnych interesów, lojalność wobec korporacji czy partii. Inaczej mówiąc, „partyjniactwo”, „kolesiostwo”, wspólne działanie w złej sprawie uznajemy za oznakę braku solidarności, za objaw choroby wyzyskiwanego społeczeństwa. J. Tischner ujmuje to jasno, stwierdzając, że *[n]ie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia* (Tischner 1981, s. 12).

Podsumowując tę część rozważań, pragniemy zauważyć, że solidarność, o której mówimy, rodzi się z niezgody, jest uzależniona od buntu, który przekracza zarówno indywidualność, jak i grupowe interesy. Solidarność ma moc unieważniania grupowych partykularyzmów wobec etycznej niezgody na cierpienie, na samobójstwo i zabójstwo, na nierówności i niewolnictwo, tworząc rewolucyjne linie ujęcia z urzędzeń neoliberalizmu.

Zbuntowana produkcja dóbr wspólnych

Zarysowana wyżej dynamika i rozumienie solidarności łączy się z tym, co wspólne. Dobra wspólne stanowią dla nas kategorię antykapitalistyczną. Nie są odwiecznymi wartościami danymi przez boską siłę, ale alternatywnymi sposobami życia wytwarzanymi przez zbuntowane wielości w ich praktykach samowaloryzacji.

A. Negri i M. Hardt dowodzą, że w ramach realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał nie istnieje żadna zewnętrzność wobec kapitalistycznego porządku (Hardt, Negri 2012; 2006). Zgrabnie problem zewnątrz ujmuje M. De Angelis:

Zewnętrzne – nazwijmy je prowokacyjnie naszym zewnętrzem – powstaje i staje się widoczne na barykadach. Jest to miejsce zderzenia z „zewnętrzem”, które narzuca swoje reguły, jak wtedy gdy pojawia się opór przeciwko windyikatorowi wyważającemu drzwi kolbą karabinu lub – w innej skali – przeciwko rządowi i korporacyjnym menedżerom, którzy oznajmiają, że globalne sygnały rynkowe zadecydowały o upadku jakiejś gałęzi przemysłu i powiązanych z nią społeczności. „Zewnętrzne” wytwarzane w walkach jest zewnętrzem wyrastającym z wnętrza. Jest to przestrzeń społeczna stworzona dzięki relacyjnym modelom, odmiennym od relacyjnych praktyk kapitału i niekompatybilnym z nimi. To właśnie nasze zewnętrzne jest sferą praktyk tworzenia wartości odmiennych od kapitalistycznych, a wręcz wchodzących w konflikt z kapitałem (De Angelis 2012, s. 315).

M. de Angelis odwołuje się do przykładów walk społecznych z praktykami kapitalistycznego grodzenia i wskazuje, że były one i nadal są sposobami tworzenia wartości. Wyrastając z konkretnych walk, „nasze zewnątrz” otwierają przestrzeń, która, jak się wydaje, może wydawać się istnieć poza kapitałem. Jest to przestrzeń stawania się innym, „sferą produkcji dóbr wspólnych” (tamże, s. 317).

W podobnym duchu pisze G. Raunig, który stwierdza, że dobra wspólne ujawniają się w procesie samoorganizacji. Stwierdza on, że *dobro wspólne nie może być rozumiane jako bycie-razem, lecz jako stawanie-się-razem, jako produkcja tego, co wspólne* (Raunig 2011, s. 166). Przykładami takiego stawania się są według niego ruchy społeczne takie jak *Occupy* czy hiszpański ruch M-15. Stanowią one, dodajmy od siebie, przykład demokratycznej wielości opartej na zbuntowanej solidarności, przekraczając indywidualne interesy, jednakże nie niszcząc tego, co pojedyncze, poprzez uniwersalizującą narrację o jedynym Dobru Wspólnym.

Dobra wspólne rozwijają się w przestrzenie samorządnej solidarności, współpracy zarówno poza tym, co kapitalistyczne, jak i tym, co pozapaństwowe, przekraczając tym samym podział na publiczne i prywatne, uruchamiając raczej społeczną własność (Pannekoek, dok. elektr.). M. Haiven wskazuje, że ważne jest rozróżnienie na własność publiczną i własność wspólną. Pierwsza ma charakter hierarchiczny, biurokratyczny i często bywa przekształcana w usługę funkcjonującą w (quasi)kapitalistycznej logice, druga zaś zarządzana jest przez autonomiczną wspólnotę (Haiven 2015; Szwabowski 2014).

Nie mogąc zostać upaństwowione, nie mogą też ulec prywatyzacji. J. Sowa przestrzega, że *[b]iopolityczne dobra wspólne poddane prywatyzacji, czyli ograniczonemu dostępowi, po prostu ubożeją, zanikają, tak jak ubożeje i zanika język, gdy ogranicza się liczba jego użytkowników* (Sowa 2015, s. 209). Dobra wspólne otwierają inną perspektywę, inną przestrzeń. Jest to przestrzeń insurekcji, troski, samorządności i solidarności. D. Bollier powołując się na I. Illicha, określa ten rodzaj przestrzeni mianem „wernakularnych”. Definiuje je jako nieformalne strefy kulturowe, w których ludzie dokonują niezawisłych wyborów moralnych i egzekwują swoją suwerenność (Bollier 2014, s. 31).

Jak stwierdza wymieniony autor, *(s)ednem dobra wspólnego jest praktyczny paradygmat samozarządzania, zarządzania zasobami i godziwego życia* (tamże, s. 17). Dobra wspólne to przede wszystkim relacje międzyludzkie. Powinno się je traktować jako czasownik, a nie rzeczownik (Haiven 2015; Bollier 2014). Praktyka troski i produkcji dóbr wspólnych nie ma jedynie charakteru ekonomicznego. Jak wspomnieliśmy, kapitalistyczne grodzenia wytwarzają określone podmiotowości, system etyczny i instytucje. Produkują sprywatyzowaną, wyalienowaną jednostkę, która kieruje się egoistycznym interesem. Dobra wspólne jako inny sposób egzystencji uruchamiają kontrprodukcję podmiotowości, propagują i praktykują inny system etyczny. *Dobro wspólne dostarcza nam narzędzi pozwalających nam na nowo wyobrazić sobie wszechświat i naszą w nim rolę* (Bollier 2014, s. 110). Nowe wyobrażenie przekracza mity liberalizmu dotyczące zarówno jednostki, jak i rynku czy paradygmatu nowocze-

sności. W perspektywie dóbr wspólnych zanika zarówno radykalne rozdzielenie obiektywności i subiektywności, jak i wydzielenie człowieka od natury. D. Bollier pisze, odwołując się do badań biologa A. Webera:

Nasze subiektywności nie są oddzielone od Natury istniejącej jako obca, niezgłębiona Inność. Subiektywność i obiektywność, indywidualizm i kolektyw przenikają się wzajemnie – dokładnie jak w dobru wspólnym! (tamże, s. 111).

Idąc za jedną z propozycji definicyjnych dóbr wspólnych podanych przez D. Bolliera, która głosi, że *(d)obro wspólne napędzane jest oddolną partycypacją, osobistą odpowiedzialnością i samorządną solidarnością* (tamże, s. 131), i dostrzegając w dobru wspólnych praktykę oddolnego zmieniania świata, ustanawiania nowego paradygmatu solidarnościowego buntu, możemy potraktować praktykę i twórczość E. Abramowskiego jako przykład tradycji dóbr wspólnych.

E. Abramowski był jednym z twórców ruchu i teorii spółdzielczości. Tak jak większość kommonersów, był negatywnie nastawiony do scentralizowanego państwa, uważając je za instytucję demoralizującą. Według niego państwo nie tylko przyczynia się do zawłaszczania dóbr wspólnych i utrzymywania nierówności społecznych, ale również wytwarza aspołeczną jednostkę, niszcząc naturalne pragnienie współpracy i samodzielności. Ponadto, jako socjalista, sytuował się w nurcie mniejszościowym, bliskim anarchizmowi, wskazując, że komunistyczne państwo z konieczności przekształci się w totalną, zbiurokratyzowaną maszynę, podporządkowującą sobie całego człowieka. Państwo wytwarza typ niewolniczy, niesamodzielny. Dostrzegał on jednak, że obok państwa istnieje inny typ zrzeszenia – stowarzyszenie (zob.: Magiera 2012).

Stowarzyszenia, według E. Abramowskiego, mogą stanowić alternatywę dla kapitalizmu i państwa. Są przestrzenią autonomicznego rozwoju, wytwarzania nowego świata i nowych ludzi w sposób oddolny i demokratyczny.

Tworzenie demokracji przez samo społeczeństwo, tworzenie jej istoty, jej sił wewnętrznych, jest to zarazem uzdrowienie życia i wyzwolenie moralne ludzi. Tam, gdzie rozwijają się instytucje samopomocy, kooperatywy, spółki włościańskie i związki zawodowe, gdzie powstają samodzielne ogniska oświaty i kultury, tam jednocześnie zachodzić muszą i zachodzą istotnie głębokie zmiany w zwyczajach i w duszach ludzkich, w wychowaniu dzieci, w higienie fizycznej i moralnej, w pojmowaniu zadań życia i szczęścia. Przede wszystkim ludzie tworzą wtenczas sami warunki swego bytu. Od ich zdolności, energii, ofiarności zależy to wspólne dobro, którego stowarzyszenie poszukuje. W życiu jednostki zjawiają się cele, których nie było; zjawia się uczucie samodzielnego tworzenia i solidarności ludzkiej (Abramowski 2010, s. 35).

Stowarzyszenia, kooperatywy same w sobie stanowią szkołę nowego życia. Poprzez praktykę uczą nie tylko konkretnych rzeczy, lecz przede wszystkim demokracji i solidarności. O edukacyjnym wymiarze na przykładzie kooperatywy spożywczej E. Abramowski pisze następująco:

Kooperatywa spożywcza w większym jeszcze stopniu niż inne stowarzyszenia ludowe jest szkołą społeczną, gdzie ludzie uczą się sami radzić nad swoimi sprawami, organizować je, działać zbiorowo i solidarnie, reformować warunki swojego bytu własnym umysłem i własnymi siłami, gdzie poznają w praktyce złożony mechanizm ekonomiczny i społeczny dzisiejszego życia i sposoby rządzenia nimi. Jest to więc w całym znaczeniu tego słowa szkoła samorządu społecznego i demokracji, której nie mogą zastąpić żadne teorie ani nauki z książek (tamże, s. 73–74).

W tym kontekście E. Abramowski nie tylko był zwiastunem „Solidarności”, ale i zwiastunem dóbr wspólnych. Prorokiem i praktykiem polityki rzeczy małych, oddolnej, pokojowej rewolucji, moralnego przeobrażenia świata i odrodzenia człowieka zjednoczonego z innymi.

Cechy praktyk związanych z dobrami wspólnymi, odnajdujemy również w koncepcji buntu A. Camusa, który swoje stanowisko lokuje w tradycji anarchosyndykalizmu. A. Camus, podobnie jak E. Abramowski i inni kommonersi, podkreślał oddolny charakter buntu, który przeciwstawiał *Rewolucji Cezarów*, zakorzenienie w konkretnej rzeczywistości a nie zimnych abstrakcjach, jak również wytwarzanie nowej podmiotowości poprzez bunt (Camus 1998, s. 314).

Solidarność jest według nas zarówno warunkiem osiągnięcia dobra wspólnego, jak i samym dobrem wspólnym. Stanowiąc praktykę rozwijania alternatywnych sposobów istnienia, kreowania innych relacji niż rynkowe, tworzy ona nowy świat w skorupie starego (Greaber 2009). Zbuntowane dobra wspólne wyrastają oddolnie, podobnie jak pedagogika radykalnej solidarności rozkwita w demokratycznych wspólnotach. Są cichą, nomadyczną rewolucją, która dzieje się tu i teraz.

O potrzebie pedagogiki radykalnej solidarności

Edukacja stanowi element reprodukcji systemu. Urządzenie edukacyjne produkuje podmioty skupione i (z)motywowane do ciągłego rozwoju, który jednak definiowany jest kontekstowo przez zmienne relacje wiedzy/władzy, a w konsekwencji okazuje się wobec nich funkcjonalny (Chutorański 2013a; 2015). Pedagogika radykalnej solidarności ma szansę uruchomić inne mechanizmy, które z jednej strony przekroczą urządzenie edukacyjne, z drugiej przechwycą niektóre jego elementy do tworzenia i ochrony tego, co wspólne. Uważamy, że o(d)porowa edukacja wiąże się ściśle z działaniem na rzecz dóbr wspólnych. Wychodząc od egzystencjalnego doświadczenia, konkretnego uwikłania w relacje władzy, pedagogika radykalnej solidarności opowiada się za tworzeniem relacji, które tkają sieci sprawstwa; tak rozumiana edukacja to uczenie się podczas robienia czegoś dla dobra wspólnego.

Nie wierzymy, że można wymyślić rewolucję zza biurka akademickich gabinetów, niczego takiego nie proponujemy. Uważamy, i tego chcemy dowieść, że solidarność może być wydarzeniem (Badiou 2007), na którym można budować wspólną praktykę teoretyczną (nie tylko) edukacji w Polsce. Podobnie jak M. Foucault nie uważamy, że intelektualista *powinien być z przodu i lekko z boku*, że ma prawo i obowiązek do wypowiedziania się za tych, którzy mają niewystarczający poziom świadomości, by zobaczyć rzeczy takimi, jakie one są. Nie wierzymy w awangardę władzy, przewodnią rolę partii, państwa, administracji czy nauczyciela, który miałby oświecić „klasę w sobie”, by stała się „klasą dla siebie”. Ludzie nie potrzebują, by ktoś myślał za nich. Krytyczna wiedza i rewolucyjna troska o dobra wspólne pojawiają się w emancypacyjnym działaniu, w demokratycznie zorganizowanych wielościach.

Totalitaryzmy XX wieku pokazują, że brak demokracji na którymkolwiek szczeblu organizacji społecznej prowadzi do społecznej destrukcji. O ile widzimy różnicę między marksyzmem-leninizmem a stalinizmem, o tyle jednak uważamy, że leninizm, zarówno praktycznie, jak i teoretycznie, nie mógł przyczynić się do rozwoju demokracji. Zgadza się z krytyką R. Luksemburg, że autonomia świata pracy musi być podstawą zmiany społecznej. W celu uniknięcia ślepej uliczki, w jaką popadają wszystkie partyjne awangardy, opowiadamy się za wizją zmiany opartej na akcji bezpośredniej, rozumianej jako bezpośrednie uczestnictwo wspólnoty w zmianie świata, jako etyczne zaangażowanie, odpowiedzialność i troskę.

Solidarność nie redukuje pojedynczości do kapitalistycznej subiektywności, czyli do egzemplarza ogólnej kategorii (Człowiek, Polak itd.). Nie prowadzi też do roztopienia się w ramach homogenicznej wspólnoty (naród, klasa robotnicza). Mamy raczej do czynienia z siecią, która mobilizuje wywrotowe potencjalności i intensyfikuje życie w jego niekapitalistycznych formach, pozwalając im zachować swoje odrębności. Zgodnie z koncepcją P. Kropotkina solidarność, pomoc wzajemna stanowi główny czynnik rozwoju, staje się zarówno motorem postępu, kreowania wolnego społeczeństwa, jak i modelem organizującym to, co wspólne (Kropotkin 2006). Wydaje się nam, że w dobie powrotu do darwinizmu społecznego należy podkreślać moc konstytuującą solidarności.

Pedagogika radykalnej solidarności jako wytwarzanie dóbr wspólnych rozwija się w łonie samej praktyki, która polega nie tylko na czytaniu słów i świata, ale także na pisaniu, czy – dokładniej – na współpisaniu. Oznacza ona inną instytucjonalizację, skierowaną, jak wskazaliśmy wyżej, na wytwarzanie kontrorganizacji, opartych na radykalnej demokracji, gdzie „nowy człowiek” wyłania się wraz z „nowym światem” poprzez praktykowanie produkcji dóbr wspólnych, a nie w efekcie realizowania założonych i jasno określonych „ideałów wychowawczych”. Uważamy, że *(ś)wiadomość rodzi się wraz z buntem* (Camus 1998, s. 23), czyli w oddolnym ruchu samoorganizujących się wspólnot. Nie ma wszak lepszej nauki demokracji, jak jej praktykowanie.

Pedagogika radykalnej solidarności oznacza uruchomienie innej logiki edukacyjnej, innych maszyn/urządzeń edukacyjnych. Na przykład sukces nie ma tutaj rynkowego charakteru, zindywidualizowanego, polegającego na osiągnięciu coraz wyższej

pozycji w hierarchii społecznej oraz gromadzeniu bogactwa na wzór przedsiębiorstwa. Nie jest również „liczbą punktów” uzyskanych podczas egzaminu, miejscem w rankingu, poziomem posiadanych kompetencji miękkich, certyfikatów, etc. Sukces oznacza tutaj pełnię życia, bogactwo relacji, które swoje intensywne, gęste znaczenia uzyskują dopiero w kontekście solidarnych wspólnot (zob.: Jedlewska 2005). Nie ma on charakteru antagonistycznego, ale wspólnotowy. Sukces jest sprawą wspólną. Jest po prostu „dobrym życiem”. G. Agamben odwołując się do Spinozy, który podjął wątek obecny także w starożytnej filozofii moralnej, stwierdza, że celem etyki jest „życie szczęśliwe” (Agamben 2008b, s. 23). Również T. Eagleton łączy refleksję etyczną z poszukiwaniem „przyjemności i pełni życia” (Eagleton 2012, s. 136). Ponadto T. Eagleton dostrzega, że etyka nie ma charakteru indywidualnego, nie jest oddzielona od kwestii polityki.

Etyka zajmuje się dążeniem człowieka do doskonałości, a nikt nie może jej osiągnąć w odosobnieniu. Co więcej, nikt nie może tego zrobić, nie mając dostępu do odpowiednich instytucji politycznych (tamże, s. 137).

W powyższym sensie pedagogika radykalnej solidarności jest głęboko etyczna, swoje uniwersalizacje odnajduje w ucieleśnionych doświadczeniach, przy tym nie jest „antyreligijna”, nie wyklucza religijnych narracji jako ram dla rozumienia swoich doświadczeń przez potrzebujące tego podmioty. Solidarność uwrażliwia na kontekst, otwiera na pragnienia, kryjące się za różnymi słownikami. Pedagogika radykalnej solidarności nie należy do nikogo na wyłączność: ani do marksistów, ani liberałów, ani do katolików. Tym samym należy do wszystkich i w tym tkwi jej moc. Jest stałym zobowiązaniem do troski o dobro wspólne, jakim jest edukacja.

Z perspektywy praktycznej pedagogika radykalnej solidarności oznacza przechwytywanie „planu lekcji”, przestrzeni edukacyjnej, aby z maszyn akumulujących przekształcić je w maszyny dóbr wspólnych. Oznacza to kreowanie i obronę edukacji pozarynkowej, opór wobec neoliberalnej ekonomizacji edukacji od przedszkola po szkołę wyższą, podejmowanie wspólnej walki w obronie zamykanych szkół i innych instytucji edukacyjnych, prekaryzowania zawodu nauczyciela i naukowca. Nie bez znaczenia jest również tworzenie frontu oporu wobec prywatyzacji wiedzy i kultury, promowanie „wolnego dostępu” oraz partycypacji poza prawami narzuconymi przez korporacje. Pedagogika radykalnej solidarności określa szeroki obszar tego, co można robić razem dla dóbr wspólnych.

Bibliografia

- ABRAMOWSKI E., 2010, *Kooperatywa. Polskie korzenie przedsiębiorczości społecznej*, wybór i opracowanie R. Okraska, Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”, Łódź.
- AGAMBEN G., 2008a, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa.
- AGAMBEN G., 2008b, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa.

- ALTHUSSER L., *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, strona internetowa Nowej Krytyki, (dok. elektr.) <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article279>.
- BADIEU A., 2007, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków.
- BAUMAN Z., 2004, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- BIDET J., DUMÉNIL G., 2011, *Altermarksizm. Inny marksizm dla innego świata*, tłum. M. Więckowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- BIHR A., 2008, *Nowomowa neoliberalna. Retoryka kapitalistycznego fetyszyzmu*, tłum. A. Łukomska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- BOLLIER D., 2014, *The Commons Dobra wspólne dla każdego*, tłum. Spółdzielnia Socjalna Faktoria, Faktoria, Zielonka.
- BUTLER J., 2011, *For and Against Precarity*, Tidal, No. 1.
- CAMUS A., 1998, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa.
- CAMUS A., 2004, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa.
- CHUTORAŃSKI M., 2013a, *Krajowe Ramy Wysokiego Performansu?*, Studia Pedagogiczne, LXVI.
- CHUTORAŃSKI M., 2013b, *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michała Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- CHUTORAŃSKI M., 2015, *Emiliu rozwijaj się, albo... Poza edukacyjną dyscyplinę* (w druku).
- CLEAVER H., 2011, *Praca w szkole i walka przeciwko pracy w szkole*, tłum. Wila, Przegląd Anarchistyczny, nr 13.
- DE ANGELIS M., 2012, *Grodzenia, dobra wspólne i „zewnętrzne”*, tłum. T. Leśniak, Praktyka Teoretyczna, nr 6, dostęp: http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr6_2012_Roza_Luksemburg/17.De_Angelis.pdf
- EAGLETON T., 2012, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- ESPOSITO R., 2008, *Bios*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- FOUCAULT M., 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- FOUCAULT M., 2012, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- GOUNARI P., 2014, *Neoliberalism as Social Necrophilia: Erich Fromm and The Politics of Hopelessness in Greece*, [in:] S. Miri, R. Lake, T. Kress (eds.), *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm's Thought*, Sense Publishers, Boston.
- GRAEBER D., 2009, *Direct Action: An Ethnography*, AK Press, Oakland, Edinburgh.
- HAIDER A., MOHANDESI S., 2013, *Workers' Inquiry: A Genealogy*, Viewpoint Magazine, No. 3, dostęp: <https://viewpointmag.com/2013/09/27/workers-inquiry-a-genealogy/>
- HAIVEN M., 2015, *Reimagining our collective powers against austerity*, Roarmag, dostęp: <http://roarmag.org/2015/06/max-haiven-common-austerity/>
- HARDT M., NEGRI A., 2012, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. „praktyka teoretyczna”, korporacja ha!atr, Kraków.
- HILL D., 2013, *Marxist Essays on Neoliberalism, Class, 'Race', Capitalism and Education*, IEPS, Brighton.
- HOLLOWAY J., 2005, *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, Pluto press, Londyn, Ann Arbor.
- JEDLEWSKA B., 2005, *Edukacja do sukcesu. Obszary problemów i zaniedbań, pilne wyzwania*, [w:] *Rynek i kultura neoliberalna*, A. Kargulowa, S.M. Kwiatkowski, T. Szkudlarek (red.), Impuls, Kraków.
- KROPOTKIN P., 2006, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempl, „Trojka”, Poznań.
- LACLOU E., 2004, *Emancypacje*, tłum. L. Rasiński i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- LEWIS T.E., 2010, *Swarm Intelligence: Rethinking the Multitude from within the Transversal Commons*, Cultural, Theory and Critique, 51 (3).

- LEWIS T.E., 2013, *On Study. Giorgio Agamben and educational potentiality*, Routledge, London, New York.
- LEWIS T.E., KAHN R., 2010. *Education Out of Bounds. Reimagining Cultural Studies for a Posthuman Age*, Palgrave MacMillan, New York.
- LORDON F., 2012. *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- MACINTYRE A., 2007, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- MAGIERA E., 2012, *Edward Abramowski jako twórca koncepcji polskiego kooperatywności*, [w:] W. Andrukowicz, E. Magiera (red.), *Wybrani twórcy i ich idee pedagogiczne w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, ZAPOL, Szczecin.
- MCKENZIE J., 2011, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Kraków, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków.
- MCLAREN P., 2015, *Życie w szkołach. Wprowadzenie do pedagogiki krytycznej*, tłum. A. Dziemianowicz-Bąk, J. Dzierzgowski, M. Starnawski, DSW, Wrocław.
- NEARY M., AMSLER S. 2012, *Occupy: a new pedagogy of space and time?*, Journal for Critical Education Policy Studies, 10(2).
- NEGRI A., 1991, *Marx beyond Marx, Lessons on the Grundrisse*, tłum. H. Cleaver, M. Ryan, M. Viano, Autonomedia/Pluto Press, London, New York.
- NGAI P., 2010, *Pracownice chińskich fabryk*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań.
- NGAI P., HUILIN L., YUHUA G., YUAN S., RUCKSA R. (red.), 2013, *Niewolnicy Apple'a*, tłum. M. Walulik, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań.
- OccupyArrests.com, <http://occupyarrests.moonfruit.com/>
- OST D., 2007, *Kłeska „Solidarności”*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- PANNEKOEK A., 2013, *Między własnością publiczną a własnością wspólną*, tłum. B. Ślosarski, (dok. elektr.), <http://www.praktykateoretyczna.pl/anton-pannekoek-miedzy-wlasnoscia-publiczna-a-wlasnoscia-wspolna/> data dostępu: 22 listopada 2013.
- POTULICKA E., RUTKOWIAK J., 2010, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- RAUNIG G., 2011, *Rzecz-pospolita. Nowe maszyny tego, co wspólne*, tłum. M. Ratajczak, Praktyka Teoretyczna, nr 4, dostęp: http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/17.Raunig.pdf
- ROGGERO G., 2011, *Skład żywej wiedzy: praca, przechwytywanie i rewolucja*, tłum. K. Szadkowski, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia społecznej kreatywności*, bęc zmiana, Warszawa.
- RORTY R., 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, Wyd. II, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa.
- SANDEL M., 2012, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus, Warszawa.
- SIENKIEWICZ E., 2011, *Czy potrzebna jest polska teologia polityczna?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin
- SOWA J., 2003, *Sezon w teatrze lalek*, [w:] J. Sowa, *Sezon w teatrze lalek i inne eseje*, Wydawnictwo ha!art, Kraków.
- SOWA J., 2015, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizja przyszłości*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- STANDING G., 2014, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarek, M. Karolak, PWN, Warszawa.
- STARNAWSKI M., 2012, *Wyzysk ideologiczny, tożsamość i wyzwania pedagogiki emancypacyjnej*, [w:] P. Rudnicki, M. Starnawski, M. Nowak-Dziemianowicz (red.), *Władza, sens, działanie. Studia wokół związków ideologii i edukacji*, DSW, Wrocław.

- SZAHAJ A., 2014, *Kapitalizm drobnego druku*, Książka i Prasa, Warszawa.
- SZKUDLAREK T., 2001, *Ekonomia i moralność: przemieszczenia dyskursu edukacyjnego*, Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja, nr spec.
- SZKUDLAREK T., 2012, *Robotnicy wiedzy i edukacja akademicka*, [w:] P. Zuk (red.), *Wiedza, ideologia, władza. O społecznej funkcji uniwersytetu w społeczeństwie rynkowym*, Scholar, Warszawa.
- SZWABOWSKI O., 2014, *Poza prywatne i publiczne w dyskusji o edukacji wyższej (i nie tylko)*, Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja, nr 2.
- SZWABOWSKI O., 2015, *The real subsumption under the capital and pedagogy of strike*, [in:] G. Grollios, A. Liambas, P. Pavlidis (eds.), *Critical Education in the Era of Crisis*, Proceedings, Vol. 2, Aristotle University of Thessaloniki, Saloniki.
- ŚWIĘCKOWSKA T., 2008, *Frontex – bat na imigrantów*, Le Monde diplomatique, nr 7 (29), dostęp: <http://monde-diplomatique.pl/LMD29/index.php?id=2>
- TISCHNER J., 1981, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków.
- TOMBA M., 2011, *Zróżnicowanie wartości dodatkowej we współczesnych formach wyzysku*, tłum. W. Marzec, [w:] M. Kozłowski, A. Kurant, J. Sowa, K. Szadkowski, K. Szreder (red.), *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, Bęc Zmiana, Warszawa.
- URBAŃSKI J., 2014, *Prekariat i nowa walka klas*, Książka i Prasa, Warszawa.
- VANEIGEM R., 2004, *Rewolucja życia codziennego*, tłum. M. Kwaterko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- WACQUANT L., 2009, *Więzienia nędzy*, tłum. M. Kozłowski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- WALICKI A., 2013, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas. Polska Akademia Nauk, Kraków.
- WALLERSTEIN I., 2004, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, Kszysztof Tyszka, Warszawa.
- WALLERSTEIN I., 2007, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnaski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- WALZER M., 2012, *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- WOODCOCK J., 2014, *The Workers' Inquiry from Trotskyism to Operaismo: a political methodology for investigating the workplace*, Ephemera. Theory and Politics in Organization, Vol. 14(3).
- ZIEGLER J., 2011, *Imperium hańby*, tłum. E. Cylwik, Książka i Prasa, Warszawa.
- ŽIŽEK S., 2008, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

About the demand for the pedagogy of radical solidarity – invitation to discussion

This article develops a thesis regarding the demand for such a vocabulary that will allow to release deposits of energy and imagination that will effectively resist the processes of education privatisation. We believe that in Polish conditions the emancipatory potential can be found in the category of solidarity. Developing the comprehension of solidarity we outline a theoretical field which we describe as the pedagogy of radical solidarity.

Keywords: neoliberalism, pedagogy of radical solidarity, Marxism, community, ethicality