

Tadeusz Frąckowiak

Prof. dr hab.
Uniwersytet im. A. Mickiewicza
w Poznaniu

Przemysław Frąckowiak

doktorant
Uniwersytetu im. A. Mickiewicza
w Poznaniu

Liberalizm i męstwo bycia. Pytania o niepewność

*I nie wiem – czy już będę mógł nie wiedzieć,
Że coraz żywoć mniej uczczony tu –
Że coraz łatwiej przychodzi powiedzieć,
Ze snu się budząc: „Wróćmy znów do snu!”*

C. K. Norwid

1. Refleksje początkowe

W społeczeństwie wielkiego *strachu o przetrwanie* wyobraźnia społeczna nie nastawia się raczej na projekty realizacji *wielkich idei, nadziei narodowych, państwowych i solidarnościowych czy demokratycznych*. Do końca nie wiadomo przecież, czemu dziwny, irracjonalny instynkt życia opatruje tu ludzkie plany, dążenia i ambicje nie wykrzyknikiem, a znakiem zapytania. Skazuje na tymczasowość. I wprawdzie afirmacja „siebie wbrew wszystkiemu” łagodzi dokuczliwie odczuwane w końcu przez większość jego członków życiowe zubożenie, jednak zyskuje na znaczeniu i upowszechnia niezwykła logika myślenia, gdzie *logika paradoksu z prawdopodobieństwem* porządkują świat człowieka, historii, a nawet odwiecznych idei. Takie myślenie każe przytłumić zbyt jaskrawe barwy przyszłości szarością, lub zmatowić je. Czy jest to konieczne, żeby obawa i zaniepokojenie ustąpiły miejsca harmonii aksjologii i porządku społecznego? Na ile spostrzeżenia – i w jaki sposób – odnoszą się do liberalnej Polski współczesnych Polaków?

2. Matryca globalnej zmiany i pięć idei wspólnych wolnym ludziom

Tymczasem historycy idei sądzą¹, że polska praktyka społeczna XIX wieku jest w sporej mierze odwzorowaniem rewolucyjnej przeszłości francuskiej końca XVIII stulecia. Sugerują, że właściwie rewolucja francuska przekazała też na użytek wielu innych

¹ Zob. Seigneur, *La Pologne et L'Europe*, Paris 1863, s. 28-32.

państw, społeczeństw, wspólnot i krajów, którym podobnie jak Polsce co jakiś czas przytrafiają się dość kłopotliwe eksperymenty reorganizacyjne, narzędzia przekształceń ekonomiczno – społecznych. Tymi narzędziami są: a) *matryca globalnej zmiany*, b) *projekt politycznego działania*, c) *model rewolucjonisty*.

Matryca i dwa pozostałe narzędzia dają szansę odnowy. A to dlatego, iż przeobrażają co najmniej *pięć wielkich idei wspólnych ludziom wolnym*² w czyn lub cel działania na rzecz demokratycznej przyszłości. Są to następujące myśli: 1) naukowa; 2) humanistyczna; 3) społeczno – demokratyczna; 4) polityczno – demokratyczna; 5) ekonomiczno – pluralistyczna. Jednak na ile one pozostają w związku z tym procesem?

Dwie pierwsze (humanistyczna i naukowa) odsłaniają relacje *człowiek – świat człowieka – jakość życia ludzkiego*. Obie polemizują z *antropocentryzmem* postaw społecznych, nie dostrzegającym różnicy między humanizmem a „człekochwalstwem”. Są przeciwne reżimom intelektualnym: *humanizmowi prymitywnemu* i *humanizmowi intelektualnemu*. Natomiast *myśli społeczno – demokratyczna, polityczno – demokratyczna i ekonomiczno – pluralistyczna* porządkują przeszłość. Diagnozują współczesność. Ale mają również na uwadze przyszłość – tyle tylko, że doskonalszą od czasu minionego, gdyż budowaną na *solidarności sumień*. Dlatego każda dystansuje się od zniewolenia człowieka przez wyzysk, cierpienie, iluzję i zdradę, dramaty polityki i amoralnej praktyki życiowej. Niemal wszystkie odnoszą aktualizacje, ratyfikacje i unifikację praw, swobód, wolności i obowiązków, z których wyrasta człowieczeństwo jako moralny fundament wspólnotowego istnienia, do przyszłości. Są *ideacyjne*.

Przeto *myśl (idea) społeczno – ekonomiczna* postuluje: „Każdemu człowiekowi przysługują pewne, niezbywalne, fundamentalne prawa i w aspekcie tych praw wszyscy ludzie są równi”³.

Jednak kolejna myśl *polityczno – demokratyczna*, idzie jeszcze dalej. Ekspozuje to, „czym człowiek jest wyższy od natury”. Rusza w sukurs pierwszej, gdy akcentuje, że „spośród wypróbowanych ustrojów politycznych ustrój demokratyczno – pluralistyczny jest najmniej zły, ponieważ najlepiej chroni od niesprawiedliwości”⁴. Natomiast myśl *ekonomiczno – pluralistyczna* sprowadza rzecz o sprawiedliwości do zasady gospodarowania. Przedkłada ustrój pluralistyczny nad powszechny monopol państwowy, ponieważ ten ostatni prowadzi rychło do zniewolenia człowieka egzystencją materialną.

Wszystkie myśli (idee) opowiadają się za *człowiekiem wartościowym*. A jest nim ten, kto „*uzyskuje od innych ludzi tyle, ile mu się należy*”⁵. Nietrudno spostrzec, że za sprawą zaproponowanej przez A. Einsteina definicji człowieka prawdziwie *wartościo-*

² Patrz: J. Bocheński, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 51 i dalsze.

³ *Tamże*.

⁴ *Tamże*.

⁵ Por. A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 2001, s. 385 i n. Autor pisze: „To, ile wart jest człowiek dla swojej wspólnoty, zależy przede wszystkim od tego, w jakiej mierze jego odczuwanie, myślenie i działanie nastawione jest na wspieranie egzystencji innych ludzi. W zależności od nastawienia człowieka pod tym względem, określamy go jako dobrego lub złego” (s. 385).

wego słuszny jest kolejny wniosek. Brzmi on tak: „niezwykle trudno wyobrazić sobie Mojżesza, Jezusa czy Ghandiego, uzbrojonych w worek pieniędzy Carnegiego”⁶. Wcale to jeszcze nie zmienia faktu, iż większość otrzymuje od innych ludzi mniej niż się im należy, albo nie dostaje od nich nic, pomimo że im to przysługuje z uwagi na szereg praw. Są to prawa do: a) ochrony przed samowolą innych lub państwa; b) pracy i odpowiedniego wynagrodzenia; c) wpływu na tworzenie władz państwowych oraz odmowy udziału w przedsięwzięciach, które uważają za niesłuszne i szkodliwe⁷. Czy codzienność liberalizmu może być uważana za szczególnie wartościowe i moralnie słuszne rozwiązanie problemów materialnego życia osób, grup i wspólnot? Nic przecież nie wskazuje na to, żeby miała cokolwiek wspólnego z zasadami *godziwego życia*. Jak zatem trzeba budować demokratyczną przestrzeń wolności zewnętrznej i wewnętrznej? W jakiej mierze temu potrzebnemu zamierzeniu sprzyjają inne od liberalistycznej koncepcje życia społecznego, np. *społeczeństwa obywatelskiego*, jak również *societas perfecta*: społeczności doskonałej, wykraczającej poza ramy organizmów państwowych? A może bliższa wyobrażeniom o sprawiedliwości i Einsteinowskim określeniom człowieka wartościowego byłaby teoria *kohezji społecznej, nowego środka, demokratyzacji demokracji* (przez mechanizmy demokracji bezpośredniej) czy wreszcie *nowego zrównoważenia społecznego ryzyka i bezpieczeństwa*? Na uwagę zasługuje w tym miejscu także *korporacjonizm chrześcijański*⁸, gdyż liczne są dylematy odbudowy polskiego ładu ustrojowego.

3. Dylematy tworzenia demokratycznej przestrzeni zewnętrznej i wewnętrznej

Przestrzeń życiową człowieka współtworzą rozmaite komponenty – poczynając od przyrodniczych, a kończąc na edukacyjnych. Każdy z komponentów przez kulturę, osobowość i edukację daje realne szanse na zaistnienie, doskonalącą obecność wśród innych, a także życiowe spełnienie. Niekiedy uspołnione czynem i ideą komponenty przestrzeni życiowej przybierają postać wspólnot, a innym znów razem społeczności lokalnych. Jednym słowem, za sprawą demokracji, która czasem „jest” w człowieku, przeobrażają się w „oswojoną” *prawem i moralnością, językiem i mową pokoleń nisząc kulturową* wewnętrzną wolności. W niej za sprawą konsensusu możliwa jest obecność „innego”, na tyle konstruktywna i na tyle bezpieczna, na ile „złota reguła” (zasada zasad) zdołała wspólnie z wieloma innymi regulatorami życia wspólnotowego ustanowić granicę między *destruktywnym „ego”* i budującym *altruizmem Samarytanina*⁹. Gdy ma to miejsce, to wówczas powstaje i z wolna zyskuje na trwałości demokratyczna prze-

⁶ Tamże, s. 384.

⁷ Por. A. Einstein, *op. cit.*, s. 412.

⁸ Zobacz na ten temat: J. Jasiński, *Poszukiwania trzeciej drogi w gospodarce i społeczeństwie*, w: Przegląd Powszechny, nr 9/2001, s. 25-26. Warto uwagi jest też znakomite opracowanie A. Radziejewicza-Winnickiego, *Oblicza zmieniającej się współczesności*, Kraków 2001.

⁹ Interesująco na ten temat wypowiada się S. Kawula, *Człowiek w relacjach socjopedagogicznych*, Toruń 1999.

strzeń okiełznanej przez wysiłek i rozum *wolności zewnętrznej*. Liczne instytucje budują wówczas ład społeczny, który widoczny jest w syntezie *wolności rozumnej, sprawiedliwości i stabilności życiowej*. Zrozumiały jest wtedy solidaryzm i sama koncepcja obecności personalizmu we wspólnocie ludzkiej.

Wspólnota osób wyraża się w religii, tradycji i wierzeniach, etc. Jej cechą konstytutywną jest zaś posiadanie *bonum commune* (dobra wspólnego), a więc również państwa¹⁰. Bez tej instytucji niezbędnej administrowaniu, kontrolowaniu, dystrybucji dóbr i usług, ogólnemu bezpieczeństwu, zabezpieczaniu samych potrzeb edukacyjnych, niemożliwe staje się realizowanie celów antroposystemowych.

Zazwyczaj układające się z sobą w kręgi sieci osiedleńczej większe i mniejsze wspólnoty upodabniają się do siebie pod wpływem wytwarzanych przez państwo procesów przekazywania informacji, utrzymywania łączności, instytucjonalizacji życia, społecznych przemian etc. Jednak procesy te nie są w stanie pozbawić wspólnot kulturowej tożsamości. Decyduje o takim stanie rzeczy *samoistność egzystencji*, dostarczająca argumentów na to, że wspólnota ma wymiar podstawowy. Za sprawą państwa jest częścią *wielkiej wspólnoty* (społeczeństwa globalnego), która przez tylko jej właściwą inicjację czyni jednostki osobami społecznymi. Poprzez tę wspólnotę uczestniczą one w wielkiej organizacji małych wspólnot (kraj, ojczyzna, naród, etc.).

Wspólnota warunków życia daje wspólność doświadczeń, pozwalającą nabywać orientację w regułach gry społecznej, obowiązywaniu norm, zwyczajów i tradycji. Każdy z tych kulturowych komponentów przestrzeni życiowej ma swój symbol i znak. Jest nim kapliczka wiejskiej peryferii i przydrożny świątek strzegący bezpieczeństwa przypadkowego wędrowca: wielki krzyż portowego miasta, na którym kona co czas jakiś robotnicza nadzieja na chleb, pracę, demokrację i pokój społeczny. A żaden ze znaków nie daje się łatwo wykorzystać z pamięci społecznej. Pomimo burzliwych zmian, naporu czynników losowych, naturalnych i wymuszonych cykli przemian zachowują one swą ważność dla budowania świadomości aksjologicznej. Ukryte tam „sacrum” upowszechnia postawę szacunku wobec dóbr wspólnych, a także *służby* na rzecz wspólnoty. Jest punktem odniesienia przy układaniu własnej linii życia. W realiach polskich szczególnego znaczenia nabiera w tym ważnym procesie familizm.

Demokratyczną przestrzeń wolności zewnętrznej i wewnętrznej, w którą miałyby przeobrazić się wspólnoty, budują po 1989 roku liczne i nowe instytucje: państwo prawa, prasa lokalna, stowarzyszenia i związki pozwalające na manifestowanie zachowań o dużej skali dowolności, szkolnictwo alternatywne etc. Jednak oferty wolności zewnętrznej, jakie niesie każdy z rodzajów nowych instytucji stykają się z trzema czynnikami zmiany, docierającej spoza granic wspólnot: liberalizmem, globalizacją i postmodernizmem (ponowoczesnością). Wszystkie ograniczają możliwość budowania wol-

¹⁰ A. Einstein ujmuje to ważne zagadnienie dla życia wspólnoty w pytaniu: „Czy można wątpić, że Mojżesz był lepszym wodzem ludzkości niż Machiavelli?”, op. cit., s. 404. Natomiast T. More w swojej *Utopii* tak całą kwestię ujmuje: „Dobrze urządzonemu państwu tyrania jest nieznaną”, op. cit., s. 135.

ności wewnętrznej. Bądź to lekceważą ład społeczny i są drogą destrukcji narodu, gdy kierują się przeciw *wartościom* patriotycznym, bądź nasilają *amoralizm* i zniewalają przez *utopię* lub *iluzję* oferty *powszechnej szansy* życiowej. Skrajny liberalizm, który osiągnął sukces ekonomiczny zdołał przekształcić globalizm i postmodernizm w ideologię zmiany społecznej. Kreuje wolność tragiczną jako atrybut współczesnego człowieka.

Czym jednak są upowszechniane przez tę koncepcję ekonomiczną „kwiaty zła” – głównie społecznego, pogrążające człowieka w jego własnym egoizmie? I czy zatem wspomniana matryca globalnej zmiany daje się pogodzić z liberalną koncepcją myślenia o godności ludzkiej? O godność upominały się myśli (idee). Czy czasem za sprawą koncepcji liberalnej: a) wspólnota przecież nie wyzbyła się dobra wspólnego; b) państwo przesłonięte przez wyolbrzymienie *homo economicusa* nie przestało pełnić funkcji instytucji strzegącej społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznych przeobrażeń? Jakie są tego konsekwencje dla edukacji?

4. Liberalizm, postmodernizm, globalizm i nihilacja życia

Za sprawą ekonomistów przedkeynesowskich, samego J. M. Keynesa oraz społecznej nauki Kościoła Katolickiego (zob. encyklika „*Laborem exercens*”) została ukazana moralna, prawna, polityczna, ekonomiczna, ideologiczna istota, perspektywa i szeroki *kontekst społeczny bezrobocia*. Okazuje się jednak, że w świetle uzupełnień i dopełnień, jakie do istniejącej już wiedzy o nim wnoszą współczesne teorie modernizacji społecznej, poszerza się lista pytań, na które ani politologia, ani socjologia wraz z innymi naukami społecznymi nie znalazły odpowiedzi.

Sami ekonomiści *uśmiercili*¹¹ w ekonomii to, co w niej dotąd wydawało się *społeczne* i gubią się w domysłach, jak ma się ono do samej *transformacji ustrojowej, liberalizacji* wraz z politycznie motywowanymi dążeniami do samoregulacji rynkowej. Pytają: Czy bezrobocie to plaga liberalizmu?

W wielu kwestiach uwidacznia się pozorność dyskusji i niefrasobliwości dyskutantów w stawianiu tez dotyczących obowiązujących współcześnie *reformistyczno – liberalnych* paradygmatów przemysłowych, urzeczywistnień liberalizacji – zasady życia społecznego, tworzenia i funkcjonowania instytucji, systemów prawnych i mechanizmów gwarantujących przestrzegania demokratycznych reguł gry społecznej etc. Mało komu przychodzi do głowy, żeby uświadomić i sobie i społeczeństwu, że współczesna gospodarka rynkowa nie jest *stricte liberalna, konkurencja gospodarcza* ustępuje *innowacyjnej*, a dyskurs ekonomiczny wiedzie ku przemianie *racjonalności ekonomicznej*. Jeszcze rzadziej zdarza się, że społeczną naturę człowieka i antyhumanizm bezrobocia postrzega się i łączy z uwagą poczynioną przez T. Kotarbińskiego¹²: „*Są dwa rodzaje*

¹¹ Zobacz na ten temat: J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 160 i kolejne.

¹² T. Kotarbiński, *Myśli i aforyzmy*, Zielona Góra 1994, s. 64.

liberalów: podczas, gdy jedni domagają się wolności dla kapitału, inni żądają wolności od kapitału". Tymczasem podniesiona przez T. Kotarbińskiego kwestia *dwóch wolności* i jednej demokracji ma szczególne znaczenie dla oceny i badania polskiej rzeczywistości neoliberalnej.

A w polskiej tradycji narodowej i chrześcijańskiej liberalizm był doświadczany i oceniany źle. Wbrew temu, co głosi całemu światu liczna armia heroldów nowych czasów, w liberalizmie widziano ekonomiczną pułapkę dla ludzkiej *wolności*, ideę zamazującą wrażliwość człowieka i człowieczeństwa, gdyż pomijając aksjologizm relacji międzyludzkich. Stąd próbowano przeciwstawić liberalizmowi *uspołecznioną gospodarkę* rynkową, gdzie społeczna natura człowieka nie staje w konflikcie z zasadą wyższości *dobra wspólnego* nad indywidualnym, a samo *prawo do pracy* nie przekształca się w *prawo nonsensu*.

W takiej oto sytuacji, gdy liberalizm nie spełnił nadziei na szansę większej *partycypacji społecznej*, a inne koncepcje ładu społecznego napępiały sceptycyzmem i brakło *trzeciodrogowych* modeli przyszłości; powracał *dylemat pedagogiczny*. Jak edukować i jak tworzyć motywację ideową do wolności przeciwnej dowolności: *wolnego* rynku nasyconego racjonalnością gospodarki oraz etyką zaspokojenia potrzeb - *uczestnictwa* społecznego w wartościach rozwijających człowieka jako osobę zdominowaną przez wiele docierających do niego odmian i wizji świata kapitalistycznego (kapitalizmu pierwotnego i rozwiniętego; indywidualnego i grupowego: *bankowego – grupowego i finansowego, anglosaskiego i neoamerykańskiego, nadreńskiego i azjatyckich tygrysów etc.*)?

Wolność ekonomiczna zagłuszyła sumienie. Zastąpiła drogi rozumienia rzeczywistości społecznej i osobistej. Z niemożności pogodzenia liberalizmu z socjalizmem, a tym bardziej z chrześcijaństwem i wyobrażeniami o sprawiedliwości, rodzi się człowiek absurdalny – orwellowski pro¹³. Ten na ogół nie rozróżnia między *wolnością czystą a absolutną*. Jego tożsamość kształtuje *bieda i wolność żywa: wolność jako łaska zdrowia, męstwo pracy i nadzieja*.

Proł boi się, że liberalizm zmiecie i te przymioty ze świata wartości prostych ludzi, co łatwo może się wówczas zdarzyć, gdy codzienność do samego końca wzgardzi prawem, etyką i obowiązkiem. Zepchnie na samo dno rozpaczy egzystencjalnej.

Jednak czy naiwność, jaką okazał dając na początku zmian wiarę liberalnej ideologii uczyniła z niego *złodzieja własnej autentyczności*? Czy nadal może projektować siebie mając świadomość własnej winy, o czym nieustannie przypominają powracające wspomnienia *śmierci społecznej*? Paradoks polega na tym, że proł „utracił siebie” a nie ma możliwości konstrukcji własnego wizerunku na satysfakcjonującym w liberalizmie poziomie *aprobaty społecznej*. Dlatego trwa w postawie częstej konieczności wzięcia w

¹³ G. Orwell, *Rok 1944*, Warszawa 1988.

posiadanie „minionego siebie”¹⁴. Wszak nawet wówczas, gdy zdolny jest do radykalnego męstwa, aby ów cel osiągnąć, jego własna przyszłość nie otwiera przyjaznej przyszłości. Nie odradza szansy „powtórzenia siebie”. Zanurza zaś w *nijakości*, jaką ujawnia M. Heidegger.

Prol czuje się zdradzony w każdym przejawie swojego istnienia. Jest przez to jeszcze bardziej *bezrobotny, bezradny i zniewolony niezawinioną nędzą*. A tymczasem wolność wkrada się w przepływający przez niego czas transformowania. Jest ona nieustanną negacją tego, co było i jest teraz. Zadaje gwałt staremu światu, co nie pozostaje bez wpływu na kondycję psychofizyczną nie nastawionego na zmianę prola. Ten nie ma w końcu nawet siły na bunt w imię wyższych celów i nadziei na przemianę. Tkwi w centrum sił i chaosu (Lewiatana i Behemotema), gdzie „*filozofia stosowana*” i *praktyczne wykorzystanie myśli ludzkiej, utylitaryzm i pragmatyzm logiki relatywizmu moralnego* nasiliły aksjologiczną degradację przestrzeni wolności wewnętrznej i zewnętrznej.

Czasem *postmodernizm ateusza – Momusa* zapewnia prola, że przykazania Buddy, a nierzadko poglądy jainistów, wartości chrześcijańskie odzwierciedlone w Dekalogu, jabłko Newtona i winda Einsteina, historia czarnych dziur z teorią wszystkiego mają podobne znaczenie. Taka sugestia, rzecz oczywista, nie ułatwia odczytywania relacji między „możesz”, „musisz”, „powinieneś”. Prol jest zagubiony. Ale trąd społeczny, jaki sprowadza na niego nowy ustrój wzmacnia elementarną energię nadziei: zdobywczy głód¹⁵. W przeciwieństwie do innych pragnień ten się nieustannie odnawia i powtarza. Zmusza do wynajdywania nowych rozwiązań problemów społecznych. „Z chwilą, gdy dana sytuacja historyczna nie jest już w stanie zaspokoić głodu, głód popycha do jej zmiany”¹⁶.

Bez względu na to, na ile w swoim stwierdzeniu E. Bloch jest odkrywczy, *niedostatek i życie ukojone* pozwalają wymyślać lepszą przyszłość. Czasem są nawet trafną jej instytucją.

W tym sensie liberalizm to wielkie, uparte dążenie do wykreowania całej *galaktyki potrzeb*. Sprzyja mu współczesny indywidualizm i poszerzenie prawa do wolności stylu życia. Służy też globalizacja bez aksjologii w ekonomii, polityce, edukacji... Takim sposobem dochodzi do głosu *wolność absurdalna, wolność starożytnych*.

Mówiąc językiem A. Camusa¹⁷, prola doświadcza wolności pod względem *powszechnych reguł*. Zna wolność, której istotą jest to, że człowiek *nie czuje się odpowie-*

¹⁴ Zagadnienie człowieka i jego wolności w świetle koncepcji filozoficznych M. Heideggera omówił i skomentował m. in. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996, s. 46 i kolejne.

¹⁵ Tę kategorię pojęciową przyjęto za: E. Blochem, inspiratorem teologii nadziei. Zobacz M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1997, s. 221.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ A. Camus, *Mit Syzyfa*, Warszawa 2001, s. 51.

działny. Ma odrobinę świadomości postępowania z wyraźnego nakazu „urzędników ducha i serca, którzy ten rodzaj wolności potraktowali nad wyraz poważnie”¹⁸.

Absurdalna wolność w niczym nie przypomina *wolności chrześcijańskiej*. Jest wolnością niedoskonałą: wolnością człowieka żyjącego w niedoskonałym społeczeństwie. Nie zna ono sprawiedliwości lub nie jest na tyle przychylne ludziom, aby respektować na co dzień regułę obowiązującą w Utopii: „równość ma sprawić, że wystarczy dla wszystkich”¹⁹. Dlatego *negatywna wolność liberalnego państwa* daje przyzwolenie na współistnienie różnych rodzajów wolności: Tyberiusza, Wespazjana i Nerona, czasem Chilona, chociaż najczęściej rzymskiego motłochu lub legionu Cezara. W społeczeństwie *biedy i skrajnego zróżnicowania* elementarnych warunków bytu treść ostatniego rodzaju wolności ujeta i zamknięta została w *psychologii sytości* (od „żołądka aż do gardła”). Jest tożsama z sytością wrażeń, zaspokojenia pospolitego instynktu *społeczeństwa powszechnej sceny*. Odgrywaną na scenie sztukę, nazywaną życiem codziennym, pisze pospolitość „Big Brothera”, „Amazonki” i „Gladiatora”. Konają tam symbole i wartości, a aksjologiczna śmierć ma patrycjuszowskie ręce, które miażdżą, ale wyzwalają orwellowego prola. Czasem więc prol może być absurdalnie szczęśliwy.

5. Refleksja końcowa

Daleki od uspołecznionej gospodarki rynkowej liberalizm, gubi realnego człowieka. Zamazuje człowieczeństwo jako ideę społeczną i zasadę relacji międzyludzkich. Niesie z sobą scenariusz gry społecznej mocno przesycony treściami hezjodowej Teogonii. Codziennosc realnego człowieka, wedle Camusowego opisu świata absurda, wyzbywa się coraz częściej projektu nadzieja na przychylnosc losu. Ten nie jest prostą konsekwencją dobrze prosperującej terażniejszości. Wręcz przeciwnie.

Możliwe nie ustąpiło miejsca realnemu. Odsłania wielkie ograniczenia dążeń do *społeczeństwa otwartego*. Utkwiło między dobrem a złem, pięknem i brzydotą, normą i patologią społeczną. Coraz więcej jest takich, którzy nie widzą już w sentymencie i smutku błazna objawów ludzkiego współczucia dla zwyciężonych przez nieodgadnione.

Codziennosc, ulegająca swym własnym obawom i lękom, znowu ukrywa się za pospolitością słowa i czynu. Gasi ducha. Tak, jak kiedyś przybrała barwy i znaki zło-wrogiej potencji. Przez radykalność swego „albo – albo” dławi *optymizm życiowy*. Nie służy dobrze *aktywizmowi* – chyba, że ten jest wymuszony przez „*zdobycy głód*”. Jak w tej złożonej sytuacji, kiedy prozaiczna porażka osłabia nawet nieracjonalny instynkt trwania i afirmacji „siebie wbrew wszystkiemu”²⁰ odrodzić w człowieku twórczą wiarę, piękno i harmonię? Choć zabrmi to absurdalnie, oblicze czasu terażniejszego jest wyzwaniem dla ludzi dobrej woli, odszukujących zapomniane lub zagubione w liberalizmie miary przyzwoitego życia. Przez to inni mogą: - odnajdywać odrobinę dobra; -

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ T. More, *op. cit.*, s. 148.

²⁰ Zobacz na ten temat: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 159 i kolejne.

szanować sprawiedliwość; - kierować się sumieniem; - wybaczać sobie i innym; - pragnąć tyle, ile mogą udźwignąć. Może są to dowody na to, że w *prawdziwości człowieka*²¹ mieści się jego *godziwość*?

Tadeusz Frąckowiak, Przemysław Frąckowiak

LIBERALISM AND HEROISM OF EXISTENCE. QUESTIONS ABOUT UNCERTAINTY

The dissertation deals with the problem of global changes and contemporary ideas such as democracy, liberalism, postmodernism as well as with the place of an individual and education in these contexts

²¹ Zagadnienie prawdziwości człowieka widzianej w pryzmacie pedagogiki teonomicznej interesująco ukazuje jeden ze współczesnych, wybitnych pedagogów i filozofów edukacji W. Pasterniak. Zobacz tego autora: *Rozjaśnić egzystencję*, Poznań 2001; *Piękno i sacrum. U podstaw pedagogiki teonomicznej*, Poznań 1998, J. Gnitecki, W. Pasterniak, A. Szyszko-Bohusz, *Świat, edukacja, wszechświat*, Poznań 1997, J. Gnitecki, W. Pasterniak, *W czasoprzestrzeni i poza czasoprzestrzenią*, Poznań 1996.