



10/2011 (19)

## **Rocco D'Ambrosio**

Wszelkie doświadczenie instytucjonalne, łącznie z doświadczeniem politycznym, wiąże się ze znaczną potrzebą bezpieczeństwa<sup>1</sup>. Przez „bezpieczeństwo” rozumiemy „coś”, co przedstawia aspekt poznawczy oraz aspekt emotywny. Osoba ludzka znajduje się bowiem często w sytuacji „niepewności” i „lęku”. Przez „niepewność” rozumiemy brak jasnych i stabilnych danych z punktu widzenia poznawczego, natomiast przez „lęk” sytuację emotywną, naznaczoną zmianami fizycznymi i zachowania wobec prawdziwego lub przypuszczalnego niebezpieczeństwa. W naszym przypadku chodzi o zrozumienie, jak środowiska polityczne rodzą i powiększają niepewności i lęki albo jak je redukują i kontrolują. Konkretnie mówiąc, odnosimy się do instytucji, które „kontrolują niepewność”; możemy się również odnieść do roli instytucji wobec lęków pojedynczych osób. Pośrednio uznajemy więc, że instytucje podejmują w różnych okresach i na różny sposób pewnego rodzaju „działanie ochronne” wobec jednostki, by pomniejszyć jej niepewności i lęki<sup>2</sup>.

Różni naukowcy dostarczają dzisiaj uważnych analiz, by zrozumieć, czy instytucje spełniają tę funkcję ochronną w ten sam sposób, co w przeszłości. Z pewnością możemy stwierdzić, że sporo z naszych niepewności i lęków związanych jest z uświadomieniem sobie wielości problemów, których mimo postępu naukowo-technicznego jeszcze nie rozwiązano, zwłaszcza w tak rozległych obszarach globalnej wioski. Takie problemy, jak ciężkie i jeszcze nieuleczalne choroby, wzrost lokalnej

---

<sup>1</sup> Por. moje ostatnie publikacje: *Come pensano e agiscono le istituzioni*, Bologna 2011; *Il potere e chi lo detiene*, Bologna 2008.

<sup>2</sup> Por. M. Douglas, *How Institutions Think*, New York 1986; tłum. pol.: *Jak myślą instytucje*, Warszawa 2011.

i międzynarodowej przestępczości, groźba nowej wojny światowej, nierozwiązane gwałtowne konflikty lokalne, katastrofy ekologiczne, niepohamowany wzrost demograficzny, nieustanne kryzysy ekonomiczne, bezrobocie, kulturowe i religijne konflikty oraz inne potencjalne katastrofy stanowią motyw niepokoju zarówno w małych, jak i w wielkich rzeczywistościach instytucjonalnych. Wiele spośród naszych niepewności i lęków rodzi się z tych wielkich problemów. Przeżywane są one w poczuciu „nieuchronności” z powodu faktu, że wymykają się „kontrolni nie tylko jednostek, ale także wielkich organizacji”, jak precyzuje Anthony Giddens<sup>3</sup>. W tym zakresie wydają się możliwe cztery relacje:

1. Pragmatyczna akceptacja. Istnieje wiele negatywnych doświadczeń nagromadzonych w obrębie rodzin, środowisk pracy, stowarzyszeń, wspólnot religijnych, struktur administracyjnych i politycznych. Jak widzieliśmy, ich stopień nieskuteczności lub korupcji pomniejsza nasze zaufanie do nich. I nie tylko, może również powodować szkody psychologiczne; nie przypadkowo wysoka konsumpcja środków psychofarmaceutycznych, zwłaszcza uspokajających i antydepresyjnych, często wiąże się z problemami życia instytucjonalnego<sup>4</sup>. Pragmatyczna akceptacja sytuacji stanowi również sposób, by nie pogłębiać niepewności i lęków i znaleźć sobie możliwość do przyjęcia życiową kryjówkę.
2. Umiarkowany optymizm. Jest on typowy dla tych, którzy nie rezygnują z oczekiwań i pomimo wszystko żywią ufność. Sprawą istotną są źródła ich pozytywnej postawy, które mogą być różne: temperament, wiara w rozum lub wiara religijna. W życiu instytucjonalnym zdarza się, że tego rodzaju optymizm staje się bezproduktywny z dwóch racji: przede wszystkim dlatego, że gdy nie jest solidnie umotywowany, pozostaje jałowym w kręgu osobistym i nie inspiruje grupy; po drugie, może rodzić formy powierzchowności w rozumieniu i ocenie złożonego charakteru instytucji.
3. Cyniczny pesymizm. Oscar Wilde napisał, że cynikiem jest człowiek, który „zna cenę każdej rzeczy, a nie zna

---

<sup>3</sup> Por. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990; tłum. pol.: *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, rozdz. IV. Por. także: S. Ricossa (a cura di), *Le paure del mondo industriale*, Roma – Bari 1990; Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999.

<sup>4</sup> Na temat wysokiej konsumpcji środków psychofarmaceutycznych – por. dane w ostatnich *World Health Report*.

wartości żadnej”<sup>5</sup>. Bardzo często cyniczny pesymizm jest wynikiem emocyjnego poddania się wobec negatywnej sytuacji. Ciężar niepewności i lęków zostaje akceptowany lub zneutralizowany postawą negatywną, kupiecką, dostateczną, niezbyt ufną w przyszłość. Dla tych typów wszystko jest zawsze złe i ważne jest nie ponosić innych kosztów za swoje zaangażowanie w instytucjach, będąc gotowym sprzedać wszystko, byleby nie naruszyć swojego bezpieczeństwa i pożytku. Cyniczny pesymista jest bardzo często *free rider*.

4. **Radykalne zaangażowanie.** To perspektywa człowieka, który potraktował poważnie swoje życie oraz instytucji, w których ten człowiek żyje, wybierając sposób reagowania, gdy nie są one konsekwentne. W tych przypadkach stawia się czoło niepewnościom i lękom z odwagą i nie pozostawia się ich ukrytym i niemożliwym do zarządzania procesom, będąc świadomym odpowiedzialności osobistej i grupowej.

Tych kilka odniesień służy nam do nakreślenia panoramy znacznych trudności, na jakie instytucje, a zwłaszcza instytucje polityczne, napotykają, gdy angażują się w rozwiązanie różnych form niepewności swoich członków przez umożliwienie im odpowiedniego poznania, jak również pomniejszenie ich lęków przez zapewnienie emotywnego wsparcia. Sposób, w jaki instytucja powinna stawić czoło podstawowym problemom, nie ma nic z „ezoterycznego” charakteru, jak pisze Eric Voegelin<sup>6</sup>. Istotnie, lęki i niepewności są zależne od osobistych i instytucjonalnych odpowiedzi na konkretne i codzienne pytania, jak: sens szczęścia i sposób bycia szczęśliwym, cnota (przede wszystkim sprawiedliwości), wybory edukacyjne, jakość bycia razem. Te pytania rodzą się w kontekście warunków życia człowieka w społeczeństwie i oczekują autentycznych odpowiedzi, jak również odpowiedniego wsparcia emotywnego.

Chociaż powinniśmy mieć zawsze na uwadze globalne scenariusze ze względu na ich oddziaływanie, tutaj interesują nas zwyczajne środki, z jakimi instytucje stawiają lub nie stawiają czoło niepewnościom i lękom. Jeżeli chodzi o te pierwsze,

---

<sup>5</sup> O. Wilde, *Lady Windermere's fan*, 1891 (*Wachlarz lady Windermere*); tłum. wł. w: *Tutte le opere. Vol. II: Teatro e Poesia*, Roma 1987, s. 69. Por. również: D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970; trad. it. *Resistenza e Resa*, Cinisello Balsamo 1988, s. 226-227.

<sup>6</sup> Por. moją publikację: *Ordine, umanità e politica. Saggio su Eric Voegelin*, Bari 1995.

umożliwienie dostępu do poznania stawia bezpośrednio w centrum uwagi problem „prawdy”, natomiast w odniesieniu do tych drugich uwaga skupia się na „jakości życia” wewnętrznego w instytucjach, a w szczególności w życiu politycznym.

1. Co do prawdy: „Jeśli nie kochamy prawdy, nie jesteśmy ludźmi” – pisał pod koniec swego życia Jacques Maritain<sup>7</sup>. Antropologicznie istnieje bardzo mocny i nieodzowny związek między poszukiwaniem-odkryciem prawdy i dojrzałością *tout court* osoby. Droga personalizacji to trudna droga prawdy, gdzie trud polega na odczuciu westchnienia ku prawdzie, ale – jak mówi B. Pascal – w znalezieniu często niepewności, na odczuciu westchnienia ku szczęściu i w znajdowaniu często „nędzy” i „śmierci”. Nasze bowiem poszukiwanie prawdy dokonuje się tu na ziemi, gdzie „każda rzecz jest tutaj częściowo prawdziwa, częściowo fałszywa”, natomiast „inaczej z prawdą zasadniczą: jest całkowicie czysta i całkowicie prawdziwa”. Ponadto nasze poszukiwanie cierpi z powodu „mieszaniny” prawdy i fałszu, które je „hańbi i niweczy”<sup>8</sup>.

Jeśli odnosi się to do poszczególnych osób, ma także zastosowanie dla całej instytucji. Ma ono obowiązek poszukiwania prawdy, umożliwienia i gwarantowania „praktykowania prawdy”. Nie wystarczy, żeby instytucje posiadały parametry porządku i sprawiedliwości „prawdziwe w sobie i przez siebie”, ale jest ważne, aby wychowywały i komunikowały w prawdzie. Problem więc przesuwają się z poziomu ontologicznego – instytucje mają prawdziwe fundamenty – na poziom praktyczny, na rolę, jaką prawda odgrywa w praktyce instytucjonalnej.

Bierzemy za punkt wyjścia aspekt edukacyjny, śledząc klasyczną lekcję; celem edukacji (*paideia*) jest formowanie osób dojrzałych, wybitnych w ich stopniu życia według cnót. Testem weryfikującym nie jest „mówienie” o zasadach moralnych, ale rzeczywista zdolność zmiany indywidualnych postaw przez słowa i przykład. Wynika stąd, że są nie do przyjęcia programy edukacyjne słabe zarówno z punktu widzenia koncepcyjnego – Arystoteles powiedziałby „teoretycznego” – jak i z punktu widzenia

---

<sup>7</sup> Por. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1967; tłum. wł.: *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, Brescia 1980, s. 130.

<sup>8</sup> Por. B. Pascal, *Pensées*, Paris 1669; tłum. pol.: *Myśli*, Warszawa 1968, 228, 270.

praktycznego<sup>9</sup>. Ta podwójna słabość podważa bardzo życie polityczne. Weźmy przykład solidarności. Młody, dorastający człowiek w latach swojej formacji wielokrotnie otrzymał o niej wiedzę w swoim życiu – w rodzinie, w szkole, w stowarzyszeniach, we wspólnocie religijnej. Jednakże może się zdarzyć, że z wielkim trudem potrafi uzasadnić zasadę etyczną w tej kwestii. Oznacza to, że punkty odniesienia zostały podane często w sposób retoryczny i pusty. Praktycznie nie wie on, co to jest solidarność, ma tylko jej bardzo powierzchowne pojęcie. Być może zdarzyło się również, że brał udział w działaniach instytucjonalnych, będących jawnym zaprzeczeniem zasady etycznej. Wymieńmy, tytułem przykładu, egoistyczny indywidualizm, niektóre formy rasizmu albo wychwalanie podziału na przyjaciel-nieprzyjaciel itp. Krótko mówiąc, młody człowiek doświadczył „fałszu” przy zasadzie solidarności, to znaczy spotkał się z teoretyczną i praktyczną negacją tego, co etycznie ustanawia instytucję.

Aspekt edukacyjny łączy się ściśle z aspektem komunikacji, gdzie często spotykamy się z dwuznacznością i/lub manipulacją prawdy. Nie zamierzamy odnosić się do rozmyślnego zamiaru negowania prawdy ze strony całkowicie chorych instytucji ani do korupcyjnych i mafijnych praktyk, lecz do współczesnej komunikacji głęboko modelowanej przez manipulacyjne kanony mediów.

Być może to zatroskanie skłaniało Georges'a Bernanosa do powiedzenia, że dzisiaj „skandalem” nie jest powiedzenie prawdy, lecz nie powiedzenie jej „integralnie”, wprowadzenie do niej kłamstwa przez pominięcie, które na zewnątrz pozostawia ją nie naruszoną, „lecz niczym rak koroduje jej serce i wnętrzości”. Denuncjacja odnosiła się – i nadal odnosi – do procesów instytucjonalnych zdominowanych przez „kalkulację”, „subtelności”, „pełen namaszczenia styl”. Nie trudno bowiem znaleźć instytucje kierowane przez

hipokrytów, mających w ustach jedynie słowo „prestiz”. Ale prawda nie potrzebuje prestiżu; to raczej oni odczuwają jego potrzebę, gorączkowo pragną, dyszą żądzą; nie mają jednak prawa zaspokoić tego kosztem prawdy.

---

<sup>9</sup> Istnieją różne miejsca, w których element poznawczy oraz element praktyczny wychowania są ukazane razem przez Arystotelesa, na przykład w takich pojęciach, jak *máthesis* i *epiméleia* w *Etyce nikomachejskiej*, 1099b i *mantháno*, *akoúo* i *ethízo* w *Polityce*, 1332a 30 – b 15.



Konkluzja G. Bernanosa nie pozostawia wątpliwości: „Ktokolwiek jest zdolny poświęcić prawdę interesom lub prestiżowi, jest tylko kłamcą”, rujnąjącym samego siebie, innych oraz instytucję, w której działa<sup>10</sup>.

Wskazaniem etycznym jest więc odzyskanie cnoty „prawdomówności”, będącej miłością do prawdy, czyli „pragnieniem, by prawda była poznana i przyjęta”, jak naucza Romano Guardini<sup>11</sup>, bez poddawania jej dewaluacji na korzyść tego, który ją głosi i jego efektów emocyjnych, bez kupczenia nią z interesami i władzą. W przeciwnym razie przyzna się zawsze rację tym, którzy identyfikują instytucje, zwłaszcza największe i najpotężniejsze, jako „obszar kłamstw podniesionych do rangi systemu”<sup>12</sup>. Otóż instytucje, dla których dwuznaczność, kłamstwo i manipulacja prawdą stanowi chleb codzienny, nie tylko zaprzeczają sobie, degenerując się w poważnym stopniu, ale powiększają niepewność swoich członków aż do patologicznych form.

Słabości w obszarze edukacji i komunikacji stanowią żyzną ziemię, na której wyrastają postawy odrzucenia instytucji politycznej albo formy uczestnictwa pragmatycznego, naznaczonego rezygnacją lub cynicznego, ponieważ nie wszyscy dysponują siłą oporu i nie poddawania się fałszywym i zdegenerowanym instytucjom. Autentyczne zaangażowanie się po stronie prawdy zmniejsza niepewność przyłączających się do instytucji, umacniając ich przynależność i pozwalając im zdobyć autentyczne instrumenty poznania, konieczne dla oceny spójności instytucji.

Jawi się inny problem. Jeżeli instytucje działają uczciwie w zakresie komunikowania prawdy, powinny być określone dokładnie etyczne granice tej praktyki: szacunek wobec osoby i jej intymności, równowaga między mówieniem i komunikowaniem prawdy w instytucjach a uszanowaniem tego, co nie należy do sfery publicznej, lecz pozostaje tylko i zawsze prywatne<sup>13</sup>. Doświadczenie

---

<sup>10</sup> G. Bernanos, *Scandale de la verité*, Paris 1939; tłum. wł.: *Scandalo della verita*, Roma 1980, s. 77-78.

<sup>11</sup> R. Guardini, *Tudenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Mains 1967; tłum. wł.: *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Brescia 1972, s. 21; o „prawdomówności” por. cały rozdz. II.

<sup>12</sup> Por. J. Swift, *The Art of Political Lying* (1710).

<sup>13</sup> Warto zwrócić uwagę na rozróżnienie między *forum externum* i *forum internum*, na którym opiera się prawodawstwo kościelne; podobnie na filozoficzne założenia prawodawstwa dotyczącego *privacy*.

przemocy i nieludzkiego charakteru reżimu nazistowskiego, negującego wszelką prawdę, skłania Dietricha Bonhoeffera do wypowiedzi:

Prawdopodobność nie oznacza wcale pokazania wszystkiego, co istnieje. Sam Bóg sprawił szaty dla ludzi, co oznacza, że *in statu corruptionis* jest w człowieku wiele rzeczy, które powinny zostać zakryte, a zło, jeśli nie można go unicestwić, powinno pozostać zakryte; ujawnianie słabych stron jest cynizmem; a nawet jeśli cynizm uważa się za szczególnie szczerzy lub przedstawia się jako fanatyk prawdy, nie jest zdolny pojąć prawdy ostatecznej, to znaczy że poczynając od grzechu pierworodnego powinny istnieć również zatajenie i sekret. (...) Ponadto: według mnie „powiedzieć prawdę” oznacza powiedzieć coś jak jest w rzeczywistości, to znaczy uszanować sekret, zaufanie, ukrycie. Zdrada na przykład nie jest prawdą, podobnie jak nie jest nią frywolność, cynizm itp. To, co jest zakryte, może być ujawnione tylko w spowiedzi, to znaczy wobec Boga<sup>14</sup>.

Jeżeli chodzi o stwarzanie braku poczucia bezpieczeństwa, nieposzanowanie osobistej intymności ma tę samą siłę niszczycielską, co dwuznaczność, kłamstwo i manipulacja prawdą. Jeśli rzeczywistość związana z rodziną, miejscem pracy, stowarzyszeniami, religią, biurokracją lub polityką stałaby się przestrzenią, w której sekrety oraz intymność stają się cynicznie sprawą publiczną, gdzie nie rozróżnia się już między sferą ściśle osobistą a sferą publiczną, zwiększałoby się poczucie braku bezpieczeństwa, ponieważ życie w instytucjach toczyłoby się w kategoriach obronnych. Kiedy instytucja narusza osobistą intymność, ujawnia ją publicznie i głęboko obraża, wynikające z tego uczestnictwo staje się przezroczne, podejrzliwe i nigdy nie autentyczne.

2. Co do szczęścia lub zadowolenia: „działanie ochronne” instytucji politycznej dotyczy nie tylko poznania, ale także emocji, czyli uważamy, że sprawa dotyczy tematu szczęścia. W związku z tym należy uwolnić się od niektórych współczesnych uwarunkowań, odnoszących się do szczęścia. Mamy szczególnie na myśli cztery z nich: uważać szczęście za „stan umysłu” niezależny od naszej woli, mniej lub bardziej poddany przypadkowości; „stan” pozbawiony jakiegokolwiek treści etycznej i często związany z rzeczywistością czysto hedonistyczną; „stan” z trudnością wykraczający poza granice indywidualne, stąd mówienie o mieście lub instytucji „szczęśliwej” wydaje się pozbawione sensu;

---

<sup>14</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, dz. cyt., s. 226-227.

„stan” zależny od dysponowania zasobami przede wszystkim materialnymi<sup>15</sup>. Bardzo często tego rodzaju podejścia stanowią prawdziwe uprzedzenia niepozwalające nam, zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym, na odkrywanie dróg prowadzących do szczęścia, na których jednostka oraz instytucje współpracują aktywnie. Myśląc o szczęściu, poeta T.S. Eliot opisuje, jak w przypadku chwili, w której doświadcza się emocji jako ulotnej, tylko następująca po tym refleksja pozwala przyswoić sobie w całej pełni doświadczenie, ponieważ wiążemy je właśnie z sensem<sup>16</sup>.

Przypatrzymy się klasycznemu podejściu do tematu. W myśli arystotelesowskiej definicja „szczęścia” (*eudaimonia*) nie jest zbyt dokładna; często jest „dobrem”, do którego się dąży, jest „celem” (*télos*) życia, jest błogosławieństwem, i jest także po-myślnością. „Szczęście” i „dobro” są pojęciami wymiennymi. Jednakże, pomimo braku precyzji, pojawia się jasno jedna prawda: szczęście może osiągnąć człowiek, który żyje rozumnie, zdobywając cnoty, dzielność, ponieważ jest ono „pewnego rodzaju działaniem duszy, zgodnym z nakazami doskonałej dzielności”<sup>17</sup>. Inaczej mówiąc, szczęśliwym jest ten, kto się ma dobrze i stale czyni dobro. Wynikające z tego szczęście to „coś trwałego, co wcale niełatwo ulega zmianom”<sup>18</sup>. Osiąga się je, gdy przyjęło się

---

<sup>15</sup> Różni ekonomiści poddają w wątpliwość ideę, że szczęście zależy od dochodu, jaki mamy do dyspozycji. Uważają go za ważny tylko w ograniczonych przypadkach dochodu poniżej pewnego progu, natomiast w przeważającej większości przypadków zachęcają do stosowania miary szczęścia, biorąc za punkt wyjścia aspekty relacyjne i instytucjonalne osoby. Por. B. Frey, A. Stutzer, *Happiness and Economics. How the economy and institutions affect well-being*, Princeton – Oxford 2002; *Happiness in Economics*, red. R. Easterlin, Chetentham UK 2002.

<sup>16</sup> Oto fragment, który mamy na myśli: „Momentów szczęścia, – ale nie poczucia dobrobytu, / Spełnienia, dokonania, bezpieczeństwa czy miłości, / Czy nawet bardzo dobrego obiadu – a nagłej iluminacji / Doświadczyliśmy, nie rozumiejąc, co mogła znaczyć [We had the experience but missed the meaning,], / I każdy krok, by dotrzeć do treści, wywołuje na nowo / Doświadczenie w odmiennej formie, poza obszarem znaczeń / Przypisywanych szczęściu [And approach to the meaning restores the experience / in a different form, beyond any meaning / We can assign to happiness]”, w: T.S. Eliot, *Four Quartets*, London 1944, III, 2); tłum. pol.: *Cztery kwartety*, The Dry Salvages, III, 2, przekł. Jerzy Niemojowski w: T.S. Eliot, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 283.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1102a 5, przekł. A. Gromska, Warszawa 1982.

<sup>18</sup> Por. tamże, 1100b 2-3.



jako własny projekt życia poszukiwanie i urzeczywistnianie dobra poprzez cnoty: szczęście „zdobywamy” dzięki naszej dzielności, a nie z powodu „rozrywki” lub dzięki działaniom przeciwnym dzielności<sup>19</sup>. W słowach Augustyna zabrzmiał później, że „Szczęśliwość jest nagrodą Cnoty”<sup>20</sup>. W końcu, według Arystotelesa, szczęście uważa się za czynne a nie bierne, to znaczy jest zadaniem, jest związane „z jakąś nauką czy ćwiczeniem”<sup>21</sup>.

Szczęście nie jest w żadnym przypadku ograniczone tylko do kręgu indywidualnego z dwóch zasadniczych racji: szczęście należy do osoby, a ona jest „relacyjną”, czyli *zōon politikón*; szczęście jest owocem życia cnotliwego i również ono jest wewnętrznie *politikón*. Podsumowując: szczęście należy do osoby, ale zależy od jakości życia wspólnoty. Istotnie, „*polis* powstaje oraz istnieje, by stworzyć warunki do szczęśliwego życia [*eû zên*]”<sup>22</sup>. *Polis* jest miejscem, w którym szczęście osobiste jest poszukiwane i przeżywane; nie jest „miejscem” neutralnym, ale nieodzownym, jako że ma ten sam cel (*télos*), co osoba – dobro lub szczęście, cokolwiek byśmy chcieli powiedzieć. Wspólnota jest również miejscem, w którym dzielimy się szczęściem i w którym umacnia się ono dzięki szczęściu innych. D. Hume pisał jasno:

Wyobraźmy sobie, że wszelkie moce i żywioły natury zbieżnie służą posłusznie jednemu człowiekowi. Niechaj słońce wschodzi i zachodzi na jego rozkaz; niechaj w morzach i rzekach poruszają się wody tak, jak jemu się podoba; i niechaj ziemia samorzutnie dostarczała mu wszystkiego, co może być dlań pożyteczne lub przyjemne: pozostanie on nędzny i nieszczęśliwy, póki nie dodacie mu co najmniej jednej osoby, z którą mógłby dzielić swoje szczęście<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. tamże, 1099b 15-16; 1100b 10.

<sup>20</sup> Augustyn, *De Civitate Dei*, IV, 21; *Państwo Boże*, tłum. pol. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 166.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1199b 15-16; 1102a 5; 1176b 1.

<sup>22</sup> „Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności [*autarkíias*], jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre [*eû zên*]” (Arystoteles, *Polityka*, 1252b 27-35; tłum. pol. L. Piotrowicz, Warszawa 2001). Przypomnijmy jeszcze raz wymienny charakter pojęć dobra i szczęścia, *eu* bowiem można również przetłumaczyć jako „dobry”.

<sup>23</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, II, 5; *Traktat o ludzkiej naturze*, tłum. pol. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 122.

W tych elementach zawiera się ontologiczny korzeń ścisłego związku między instytucją i osobistym szczęściem.

Przedstawiony przed chwilą obraz wyjaśnia „działanie ochronne”, jakie instytucja powinna spełniać wobec swojego członka. Poza tymi parametrami emotywnie wsparcie okazane poszczególnym osobom staje się słabe, sentymentalistyczne, puste, pragnące wzbudzić bezpośrednio i ulotne reakcje, wszystkie praktyki, które nie pomagają wzrastać i osiągnąć większą pewność siebie oraz w instytucjach. Pomyślmy o tym, ile doświadczeń związanych z rodziną, miejscem pracy, stowarzyszeniami, religią, biurokracją lub polityką oddziaływało na czczy sentymentalizm, by potwierdzić uczestnictwo, zatwierdzić projekty lub wesprzeć działania kolektywne, rujnując faktycznie zarówno osoby, jak i całą instytucję. Niepoważną rzeczą jest oczekiwać ochrony ze strony instytucji politycznych, spodziewając się od nich postaw przesadnej opiekuńczości: nie istnieją one, by uzupełniać nasze braki psychologiczne, lecz aby pomóc nam być sobą w sposób dojrzały i odpowiedzialny. Natomiast jest rzeczą mądrą i konieczną oczekiwać, aby członkowie instytucji, zwłaszcza liderzy, odznaczali się zdolnością „empatii”, czyli potrafili odczytywać i rozumieć osobiste emocje, by lepiej odpowiedzieć na rzeczywiste i prawdziwe potrzeby.

Tak więc „działanie ochronne” trzeba raczej rozumieć jako wsparcie poznawcze i ematywne w poszukiwaniu i czynieniu dobra, w zdobyciu szczęścia, dlatego gdy jakość życia jakiejś instytucji nie jest zdrowa, stwarza negatywny albo przynajmniej fałszywy obraz emotywne, a ponadto poznawczy. W obu przypadkach jest niewiele pożyteczna do przekazania poczucia bezpieczeństwa. Jest więc rzeczą konieczną, aby rzeczywistość związana z rodziną, miejscem pracy, stowarzyszeniami, religią, biurokracją lub polityką działała przy pomocy wszystkich swoich środków i w odpowiednim czasie w emotywnym wspieraniu człowieka wzrastającego jako osoba cnotliwa. E. Mounier mówił o praktykowaniu „my”, które nie może abstrahować od praktykowania „ja”, gdzie pierwsze towarzyszy drugiemu, „śledząc jego koleje”, ofiarując środki i doświadczenia unikające z jednej strony nadmiernego zmasowania totalitarnego, a z drugiej przesadnego potwierdzania samego siebie.

Można zrozumieć, jak wsparcie przekroczy ścisłą sferę poznawczą spójności i ochrony integralnych osób i stanie się „klimatem”, w którym się oddycha w rzeczywistości instytucjonalnej.

Wiemy też dobrze, że „klimat” nie tworzy się tylko z idei i wielkich orędzi, lecz stanowi on codzienną praktykę instytucji przekazującej poczucie bezpieczeństwa, ponieważ chroni na wiele sposobów człowieka działającego jak najlepiej i zgodnie z jej celami. Krótko mówiąc: gwarantuje, wspiera, chroni, sprzyja i rozwija dobre i szczęśliwe życie (*eû zên*).

To, co dotychczas powiedzieliśmy – o naturze poznawczej i emotywniej bezpieczeństwa – w tradycji biblijnej ma jedno imię: *shalom* – pokój. W języku hebrajskim bowiem *shalom* oznacza wewnętrzną pogodę, pełnię życia w relacji z Bogiem, z samym sobą, z innymi, z naturą, uszanowanie sprawiedliwości, zwłaszcza wobec najmniejszych, ład społeczny, brak wszelkiego lęku i niebezpieczeństwa, pojednanie i rozwiązanie konfliktów.

Sens *shalom* zbliża się bardzo do znaczenia „życia dobrego i szczęśliwego” (*eû zên*) w sensie klasycznym, jednakże obydwa znajdują się bardzo daleko od naszego pojmowania pokoju. Często w naszej kulturze jest on jedynie brakiem konfliktu albo wynikiem wielkich sprzyjających okoliczności. A to wszystko z powodu wielkiego braku teoretycznego: „istnieje wielka filozofia wojny jako zjawiska pozytywnego, ale nie istnieje wielka filozofia pokoju”, jak zauważył Norberto Bobbio<sup>24</sup>. Ten brak można uzupełnić, odkrywając przede wszystkim tradycję chrześcijańską z jednej strony, a tradycje laickie pacyfistyczne z drugiej, pozwalając by spotkały się one, podjęły pogodny dialog i wywierały wpływ na stworzenie autentycznej kultury pokoju.

Ponadto obok pracy teoretycznej, potrzebuje także zwrócić uwagę na „codzienne oblicze” pokoju, jak pisał Tonino Bello<sup>25</sup>. Ogólnie można powiedzieć, by w sposób owocny łączyć teorię z praktyką, natomiast dokładniej mówiąc, chodzi o to, by się nauczyć obserwować nawet najbardziej mroczne codzienne trudy naszego życia osobistego oraz instytucjonalnego. Ukrywają się w nich zarówno ziarna pokoju, jak i jego różnych negacji.

Istnieje tyle powodów i sytuacji mogących rodzić konflikty w środowisku rodziny, pracy, stowarzyszeń, religii, biurokracji i polityki i trudno je wszystkie wymienić, ponieważ mają one za punkt wyjścia osobiste wnętrza, platoniczną naturę pożądaną i zawziętą i często niczym rwąca rzeka zalewają politykę.

---

<sup>24</sup> N. Bobbio, *Pace*, w: N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di Politica*, Torino 1990, s. 736.

<sup>25</sup> Por. A. Bello, *Scritti di pace*, Molfetta 1997, s. 41-43.

Instytucjonalne przedsięwzięcie dotyczące pokoju zaczyna się od określenia drogi, która z dołu – pojmowanego jako najmniejsze i najprostsze rzeczywistości – prowadzi nas na wyżyny instytucji krajowych i międzynarodowych, gdzie wybory dotyczące pokoju lub wojny mają bezpośrednie i pustoszące oddziaływanie na los każdego.

Jak poucza Augustyn, *file rouge* łączący tę drogę stanowi jeszcze raz temat porządku. *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis* – pokój wszystkich rzeczy jest spokojem porządku i żadna z rzeczywistości nie może być z tego wyłączona. Istnieje porządek i spokój dla każdej rzeczy: od przestrzeni osobistej i wspólnotowej aż do rzeczywistości niebieskiej, przechodząc przez pierwotną naturę oraz tę przekształconą przez pracę. Augustyn używa wielu wyrażeń, by pomóc nam uchwycić różne sposoby, w jakich spokój porządku, czyli pokój urzeczywistnia się we wszechświecie: mowa jest o

uporządkowanym stosunku części (*temperatura partium*), uporządkowanym spoczynku pożądlivosti (*requies appetitionum*), uporządkowanej zgodzie poznania i czynu (*cognitionis actionisque consensio*), uporządkowanym życiu i zdrowiu (*salus*), uporządkowanej zgodzie rozkazywania i posłuszeństwa (*imperandi atque oboediendi concordia*)<sup>26</sup>.

Powraca to wszystko, co zidentyfikowaliśmy jako istotne dla życia instytucji: porządek, kontrola konfliktowości, zdrowie jako wynik sprawiedliwości, spójność między płaszczyzną poznawczą i praktyczną, rozróżnienie ról i odpowiedzialność. Takie są wszędzie źródła pokoju, zarówno w osobach, jak i we wspólnotach, we wszechświecie.

Pokój w środowisku politycznym jest owocem pełni życia, pojmowany jest jako doświadczenie oparte na wzorcu porządku i sprawiedliwości; jest owocem spójności z nimi, budzi ufność, przyczynia się do kształtowania tożsamości osobistych, dąży do nie absolutyzowania konfliktu i jest zaangażowaniem na rzecz budzenia poczucia bezpieczeństwa. Nie kreślimy utopijnego obrazu, w którym pokój przedstawia się jako dar pochodzący z wysoka i obcy konkretnemu życiu instytucjonalnemu. Przeciwnie, zwracamy uwagę na przyjrzenie się, jak instytucje sprzyjają pokojowi swoim sposobem bycia, zarówno w osobach, jak i wokół

nich i w odniesieniu do systemu społecznego, swoim sposobem „myślenia i podejmowania decyzji”, organizowania się i zaspokajania potrzeb swoich członków.

Jesteśmy dalecy od koncepcji dostrzegającej pokój jako owoc jakiegoś działania obronnego, odstraszającego lub ofensywnego: nawiązujemy tu do sławnego przysłowia łacińskiego: *si vis pacem, para bellum* – „jeśli pragniesz pokoju, gotuj się do wojny”<sup>27</sup>. Natomiast proponujemy wizję, w której skuteczne działanie konstruktywne instytucji zakorzenia pokój w swoich codziennych sprawach. Jeśli nie dochodzi do tego pozytywnego działania, jest bardzo prawdopodobne, że pojawi się konflikt.

Tutaj przytaczamy sławne stwierdzenie Karla Clausewitza: „wojna jest jedynie kontynuowaniem polityki innymi środkami”<sup>28</sup>. Teza obraca się wokół „kontynuacji”: kiedy polityka „umiera”, pojawia się wojna; w rzeczywistości trzeba by powiedzieć: wojna nie „kontynuuje” polityki, lecz ją zabija, i nie tylko. Jeśli „polityka”, pojmowana jako „zarządzanie sprawami publicznymi” – arystotelesowska *epistéme politiké*<sup>29</sup> – jest sztuką kierowniczą, szukająca instytucjonalnych środków, aby osoba osiągnęła dobro-szczęście, a wspólnota żyła w harmonii z tym dobrem, wojna jest jej radykalnym zaprzeczeniem. Polityka bowiem ma na względzie pośredniczenie w rozwiązywaniu konfliktów nie dlatego, żeby mieć z jednej strony zwycięzcę, a z drugiej zwyciężonego, ale żeby poszukiwać zgody, która zapewniałaby w sposób harmonijny dobro każdego i dobro wspólne; wojna – przeciwnie – zmierza do tego, by był zwycięzca i zwyciężony, to znaczy, by zanegować komuś dobro i dać jej innym.

Niestety, powyższe stwierdzenia napotykać na pierwszą trudność w rozpowszechnionej mentalności, która dostrzega wojnę, zarówno w małych, jak i wielkich instytucjach, jako konieczną, niemal jako cenę nie do uniknięcia, jaką trzeba zapłacić. Nie można jej nic przeciwstawić, ponieważ jesteśmy niewolnikami

---

<sup>27</sup> Zasada przypisywana jest Wegecjuszowi, pisarzowi zajmującemu się sprawami wojskowymi. Paweł VI nazywa ją „zasadą rozpaczliwą i katastrofalną” (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XV, Ed. Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1978, s. 6).

<sup>28</sup> Por. C. von Clausewitz, *Wom Kriege*, 1832; *O wojnie*, tłum. A. Cichowicz, L. Koc, Kraków 2007.

<sup>29</sup> „Zdawałoby się, że [dobro] jest przedmiotem nauki naczelnej [*kyriotátej*] i najbardziej kierowniczej [*architektonikéj*]. Za taką zaś uchodzi polityka” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1094 a 28).



mentalności zrzekającej się tworzenia instytucji w sposób uporządkowany i sprawiedliwy, pozostawiając otwartą możliwość dla małych i wielkich konfliktów. W żarliwym dialogu powieści Hermanna Hesse, bohater Harry tak oto odpowiada swojej rozmówczyni:

Kilka razy wygłosiłem pogląd, że każdy naród, a nawet każdy poszczególne człowiek, zamiast kołysać się zakłamanymi, politycznymi „kwestiami winy”, powinien raczej zbadać siebie samego i przekonać się, w jakim stopniu, dzięki jakim błędom, zaniedbaniom i złym zwyczajom przyczynił się do wojny i do wszelkiej innej ludzkiej nędzy. Pisałem, że jest to jedyna droga do uniknięcia następnej wojny. Tego nie mogą mi wybaczyć. Sami, naturalnie, nie poczuwają się do żadnej winy; ani cesarz, ani generałowie, ani wielcy przemysłowcy, ani politycy, ani gazety. Nie mają sobie nic a nic do zarzucenia. Czują się absolutnie niewinni! Można by pomyśleć, że na świecie jest raj, a tymczasem dziesiątki milionów pomordowanych ludzi gryzie ziemię<sup>30</sup>.

Chociaż świadectwo dotyczy wielkich scenariuszy pokoju i światowych konfliktów – jesteśmy w okresie między dwiema wojnami światowymi – przenikliwość analizy okazuje się również pożyteczna dla mniejszych instytucji. Konieczne jest odniesienie do osobistej odpowiedzialności w kwestii przyczyn konfliktów. Każda instytucja należy do wszystkich i wszyscy są wezwani do zaangażowania się, by nie pozwolić, aby konflikty skończyły się katastrofalnymi wojnami. Trzeba analizować aspekty edukacyjne i osobiste działanie w perspektywie ich wkładu we wzrost instytucji, a więc w umocnienie tego wszystkiego, co prowadzi do uniknięcia konfliktu lub do jego przewyciężenia.

Kiedy w zakresie teoretycznym i praktycznym, zwłaszcza edukacyjnym, środowisko rodziny, pracy, stowarzyszenia, religijne, biurokratyczne lub polityczne toleruje konflikt i jego różne formy, uważając je za nie do uniknięcia, kiedy wyrzeka się przemienienia gwałtownego konfliktu w pokojową walkę, wyrzeka się być samym sobą, deprawuje się głęboko i godzi się na wojnę.

Instytucje trzeba oceniać według decyzji, jakie podejmują: pokój można zapewnić jedynie wtedy, gdy stawiany jest jako cel, do którego się dąży w działalności edukacyjnej i organizacyjnej, w przeciwnym razie pozostawia się, aby jego promocja

---

<sup>30</sup> H. Hesse, *Der Steppenwolf*, Frankfurt 1927; *Wilk stepowy*, przekł. J. Wittlin, Warszawa 1957, s. 132-133.

była powierzona zaangażowaniu niewielu, którzy nie poprzestają uważać go za podstawowy i nieodzowny dla życia instytucjonalnego. Gdyby tak było, miałby rację Harry z powieści Hermanna Hesse w swoich pesymistycznych konkluzjach:

Widzisz więc, Hermino: jakkolwiek te paszkwile nie mogą mnie już martwić, niekiedy mnie jednak boją. Dwie trzecie moich ziomeków czyta tego rodzaju pisma, wyczytuje te fałszywe tony każdego ranka i wieczora. Co dzień ktoś inny ich obrabia, upomina, podjudza, budzi w nich niezadowolenie i wściekłość. Celem i kressem tego wszystkiego jest nowa wojna, która będzie z pewnością okropniejsza od poprzedniej. To wszystko jest jasne i proste, każdy człowiek łatwo mógłby to pojąć, mógłby w ciągu jednej, jedynej godziny zamyślenia dojść do tego samego wniosku. Lecz nikt tego nie chce, nikt nie chce uniknąć następnej wojny, nikt nie chce oszczędzić sobie i swoim dzieciom masowej rzezi, chyba że za cenę tańszą niż myślenie. Godzinkę pomyśleć, na chwilę tylko wniknąć w siebie i postawić sobie pytanie, ile winy spada na nas za nieporządek i złość na świecie, popatrz, na to nikt nie chce się zgodzić. Więc będzie się dalej działo tak samo, tysiące ludzi z zapalem dzień w dzień przygotowuje nową wojnę<sup>31</sup>.

Niestety, pesymizm niemieckiego autora znajduje liczne potwierdzenia historyczne zarówno w małych, jak i wielkich instytucjach. To jeszcze jeden powód, aby obok zaangażowania edukacyjnego poszukiwać równoległej drogi, by zapewnić pokój oraz rozwiązać i przezwyciężyć każde poczucie braku bezpieczeństwa, niezależnie od jego natury.

Tłumaczenie Bogusław Steczek

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – EDUKACJA, EMOCJE, KOMUNIKACJA, LĘKI, POCZUCIE BEZPIECZEŃSTWA, POLITYKA, PRAWDA, SZCZĘŚCIE

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 133.

## SUMMARY

---

R. D'AMBROSIO, *Politics between Safety and Anxieties*

In response to uncertainty and anxieties observed in contemporary world, man and institutions seek safety. Faced with diseases, local and international crime, they may be increased, but also decreased by the threat of a war, unsolved cultural and religious conflicts, ecological catastrophes, economical crises and potential catastrophes. Four reactions are possible: pragmatic acceptance, moderate optimism, cynical pessimism and radical involvement. We are interested in simple measures with which institutions face anxieties and fears.

As far as the first ones are concerned, enabling access to cognition places the issue of the *truth* in the centre of attention, while with reference to the remaining two, the attention is focused on the *quality of internal life* in institutions, particularly in political life. It is not enough to talk about the truth. We need to educate to the truth and communicate the truth. The aim of education is to form mature people, capable of living honest lives. What makes a verification test is not *talking* about moral principles, but the actual ability to change individual attitudes. The educational aspect is closely connected with the aspect of communication, where we often meet with the ambiguity and/or manipulation of the truth. Today, it is a *scandal* not to tell the whole truth, to insert a lie in it by means of omission. Institutions, for which ambiguity, lie and manipulation of the truth are nothing unusual, not only contradict themselves, degenerating themselves to a substantial degree, but also increase the uncertainty of their members. Individual's happiness is in no case limited merely to the individual circle. Community is also a place where we share happiness and where it becomes reinforced thanks to the happiness of others. One does not need to expect exaggerated protectiveness on the part of the institution: they do not exist to fill in our psychological deficiencies, but to help us be ourselves in a mature and responsible way. However, it is wise and necessary to expect the members of the institution, especially the leaders, to be characterized by the capability for *empathy*, i.e. to be able to interpret and understand personal emotions, in order to address other people's actual and authentic needs better. When the quality of life in a certain institution is not healthy, it does not

help in handing down the sense of safety. In our culture, we often perceive peace as the lack of conflict. Ideally, we would live in a reality expressed by a Hebrew word *shalom*: internal cheerfulness, living life to the full in relationship with God, with oneself, with others, with the nature, justice especially towards the weakest, social order, lack of any anxiety or danger, reconciliation and solving conflicts.

**Rocco D'Ambrosio**, kapłan, wykładowca filozofii politycznej i dyrektor departamentu Nauki Społecznej Kościoła w Wydziale Nauk Społecznych Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.