

PRYMAT CZŁOWIEKA A INSTYTUCJE ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Podjmując zagadnienie pożytecznej roli instytucjonalizacji w dziedzinie kultury fizycznej, nie zapominajmy o ograniczeniach niektórych ujęć i definicji. W rzeczywistości bowiem miarą pożyteczności, a nawet skuteczności instytucji jest służba dobru wspólnemu, w tym konkretnym kontekście służba zdrowiu człowieka. Zaproponowane w tym artykule ujęcie będzie bliskie podejściu Macieja Demela (1923-2017), wybitnego polskiego pedagoga zdrowia, który przedmiotem swojej refleksji uczynił wartości, które winny być chronione, aby zapewnić dobro człowieka i sprawne funkcjonowanie społeczeństwa. W artykule tym pytamy o podstawy działania instytucji. Instytucje nie mogą zapominać o tym, kim jest człowiek, jaka jest jego godność, w czym ona się wyraża (punkt 1). W drugim punkcie pytamy o podstawy ładu społecznego, w trzecim o rolę instytucji w płynnej rzeczywistości życia społecznego. W czwartym punkcie odniesiemy się do roli instytucji w dziedzinie sportu. Całość wieńczy podsumowanie. Artykuł napisany jest w duchu personalizmu chrześcijańskiego.

Godność osoby ludzkiej a społeczeństwo

Kultura fizyczna jest częścią kultury ogólnoludzkiej. Jeżeli osoba w danym społeczeństwie jest nieszanowana, wykorzystywana na przykład w formie przymusu ekonomicznego i politycznego, tak samo będzie wykorzystywana w innych dziedzinach życia. Dlatego bardzo ważną rzeczą jest przypomnienie o prymacie osoby przed rzeczą, przed społeczeństwem i jego instytucjami. Warto może odnieść się do dorobku wybitnego francuskiego filozofa, personalisty

Jacquesa Maritaina, który przypomina, że cele, jakie człowiek sobie winien stawiać, są już zakodowane w ludzkiej naturze. Maritain wyróżnia dwa główne cele: pierwszy sięga poza doczesne życie człowieka (połączenie z Bogiem) i drugi, doczesny, który polega na walce człowieka o autonomię, czyli o wyzwolenie z fizycznych ograniczeń oraz niewoli narzucanej przez innych ludzi¹. Dopiero na drugim etapie Maritain podejmuje zagadnienia rozwoju struktur, instytucji życia społecznego. Obydwa te wymiary rozwoju, tj. indywidualny (walka o autonomię) i społeczny, są ze sobą nierozzerwalnie powiązane. Człowiek przy pomocy rozumu porządkuje życie społeczne, koncytuje reguły, zwyczaje i normy. W ten sposób tworzy porządek społeczny (*ordo socialis*), który jest wyrazem współpracy natury i rozumu. Wydaje się, że w dzisiejszym świecie główny nacisk położony jest na reformę struktur społecznych; zapomina się, że głównym faktorem i problemem jest sam człowiek. To od człowieka i jego samozrozumienia zależy jakość struktur życia społecznego (*ordo socialis*). Dlatego nieustannie trzeba powracać do pytania: kim jest człowiek?

Napięcie, jakie istnieje między człowiekiem (jednostką) a społeczeństwem (całością) łatwo daje się zauważyć w przypadku intensywnych reform życia społecznego (transformacji). Okazuje się wtedy, że bardzo łatwo można zmienić strukturę, system, ustrój, ale najtrudniej jest zmienić samego człowieka. Nawet wyjście z niemoralnego i niewydolnego systemu nie gwarantuje jeszcze sukcesu. Przypomnił nam o tym wybitny polski filozof ks. Józef Tischner, który obserwując problemy z transformacją ustrojową, zwrócił uwagę na to, że nie wystarczą zewnętrzne reformy, że problem tkwi w samym człowieku, w jego myśleniu i przyzwyczajeniach. Tischner, odnosząc się do sformułowanej przez Aleksandra Zinowiewa koncepcji *homo sovieticus*, zwrócił uwagę na pewnego rodzaju bezwolność tego typu człowieka, niezdolnego do życia w wolności, do wyboru, decyzji, do posiadania siebie i do zaangażowania. *Homo sovieticus* nie jest zdolny do przekroczenia samego siebie, cechuje go wewnętrzny immobilizm, jest klientem państwa, a nie jego twórcą i uczestnikiem. Człowiek przyzwyczaił się do tego, że to państwo za niego myśli, żądając od niego jedynie posłuszeństwa i spokoju. Patrząc od strony etycznej, dostrzegamy tu dwie postawy nieautentyczne, które opisał w monografii *Osoba i czyn* Karol Wojtyła: uniku i konformizmu². W sytuacji, kiedy człowiek jako główny cel stawia sobie „święty spokój”, władza ma także „święty spokój”, może bez problemów eliminować jednostki niepokorne, a korzystając z sobie podporządkowanych mediów każdą porażkę i niepowodzenie przedstawiać jako sukces.

¹ Por. J. Maritain (1987), *Bóg a tajemnica świata*, „Znak”, 386: 6.

Por. K. Wojtyła (1969), *Osoba i czyn*, Kraków (rozdział czwarty).

Homo sovieticus jest zatem typem konformisty, który nie będzie się narażał, nie pójdzie na barykady, nie będzie stawiał trudnych pytań czy porządkował życia społecznego. Taki człowiek bezkrytycznie przyjmie wszystkie zarządzenia odgórne, w imię wspomnianego wyżej „świętego spokoju”. Najgorsze jest jednak to, pisze Tischner, że *homo sovieticus* jest niewinny, winni są zawsze inni (władza, partia, czas itd.). „*Sovieticus* to jest kolejna odmiana nowożytnego niewolnictwa. Takiego niewolnictwa, w którym niewolnik cieszy się ze swojej niewolniczej pozycji, bo dzięki niej ma czyste sumienie. On nie jest winien. Jemu «kazali», jemu «nie dali». (...) Tęsknota za sowietyzmem, to w ostatecznym rachunku tęsknota za niewinnością (...) i za jasnym podziałem ról”³. Przypadek *homo sovieticus* pokazuje, że może niezbyt uzasadniony jest optymizm niektórych reformatorów życia społecznego, którzy wierzą w swój rozum (polityczny, instrumentalny). Okazuje się, że człowiek (jednostka, obywatel) nie nadąża za zmianami, które często wprowadzane są chaotycznie, odgórnie i bez głębszej refleksji. To jeszcze raz wskazuje na konieczność powrotu do źródeł nauk społecznych, a tym źródłem jest rzetelna i multidyscyplinarna antropologia filozoficzna, gdyż to osoba ludzka wyznacza charakter relacji społecznych.

Tymczasem dzisiaj nauka zadowala się wycinkowym opisem człowieka. Należy zauważyć, jak pisze polski socjolog Sławomir Partycki, że punktem wyjścia wielu teorii socjologicznych jest redukcjonistyczna, czy też typizująca koncepcja człowieka. Dlatego też trzeba powrócić do tego, co istotne w człowieku, nie zatrzymując się na zewnętrznych jego opisach (*homo faber*, *homo ludens*, *homo consumens* itp.). Partycki podkreśla, że istnienie człowieka jest ściśle związane z jego transcendentnym „ja”, które pozwala mu uświadomić sobie własną godność i wartość. Dla Partyckiego transcendentja ta wyraża się w relacji do *Theos*. Znamy wielu myślicieli, którzy transcendentję uzasadniali w inny sposób, istotny jednak jest sam fakt, że człowiek przekracza to, co naturalne i wyrasta ponad otoczenie społeczno-kulturowe⁴.

³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski (1995), *Między Panem a Plebanem*, Kraków: 593.

⁴ Por. S. Partycki (2018), *Miłość a życie społeczne*, Lublin: 24-25 (Prace Wydziału Nauk Społecznych: 174). Partycki postuluje wyjście socjologii poza granice określania natury ludzkiej wyłącznie przez pryzmat sił racjonalnych i analitycznych, opowiada się za opuszczeniem przestrzeni ziemnych mechanizmów praw i prawidłowości świata zredukowanego do jego fizycznych składników, określonego przez to, co wymierne (por. tamże: 26). Partycki zwraca uwagę na akcent duchowy w poszukiwaniu prawdy o człowieku. „W przypadku opisu człowieka nauka i religia nie mogą być traktowane jako kategorie rozłączne, w tym przypadku istnieje synergia. W odniesieniu do refleksji nad człowiekiem nauka i religia nie mogą być rozumiane jako podejścia przeciwstawne. Tamże: 27.

Podstawy ładu społecznego

Jacques Maritain dostrzegał wielki potencjał religii w formowaniu *ordo socialis*. Potencjał ten wynika z wewnętrznego napięcia, które ona wprowadza, a które ma swe źródło w niewidzialnych siłach prawdy, sprawiedliwości i miłości⁵. Stworzony przez Maritaina ideał życia społecznego jest tylko ogólnym zarysem, który wydaje się jednak istotny dla kształtowania życia społecznego i jego instytucji. Francuski personalista buduje swoją koncepcję życia społecznego na rozróżnieniu między indywidualnością a osobowością. Współcześnie jednak zdarza się bardzo często, że osoba jest tylko jednostką, częścią całości, trybikiem w wielkiej maszynie społecznej. W takim ustawieniu osoba traci swoją niezwykłą pozycję, swój prymat, staje się jedynie zasobem, resursem, którym można dowolnie zarządzać.

Integralną częścią wizji Maritaina jest odniesienie do prawa naturalnego, które przez wielu współczesnych myślicieli społecznych jest odrzucane. W miejsce głównych wyznaczników prawa preferuje się odwołanie do zmiennej opinii publicznej, którą, w zależności od potrzeb, można w dowolny sposób manipulować. Maritain ma świadomość, że nauka św. Tomasza (tomizm), na którym się opiera, nie ma najlepszej prasy, nawet w niektórych kręgach katolickich. Francuski myśliciel wie również, że naukę św. Tomasza można wykorzystać, unowocześnić, przejmując tylko to, co ma niepodważalną wartość. Należy pamiętać, że nauka Maritaina niewiele wspólnego ma z tzw. neotomizmem, a bardziej z filozofowaniem *ad mentem Thomae*. Francuski filozof, aby ukonkretnić swoją koncepcję, pisze o tzw. klimacie historycznym, który trzeba uwzględnić budując zręby porządku społecznego. Bardzo ważną rolę przypisuje filozofom, którzy poświęcając się swemu spekulatywnemu zadaniu, uwalniają się spod wpływu interesów doczesnych grup społecznych oraz państwa, jednocześnie przypominają absolutny i niecodzienny charakter Prawdy⁶.

Narzuca się jednak pytanie, wokół czego tworzyć społeczny konsensus, zręby *ordo socialis*, bo nie ulega wątpliwości, że u podstaw porządku społecznego musi istnieć pewien ład moralny (*ordo moralis*)? W przeciwnym razie mamy do czynienia z płynną rzeczywistością, dryfującą bezładnie na wzburzonym oceanie ludzkich opinii. Można odnieść wrażenie – pisze Zygmunt Bauman – że nie ma skrawka stabilnego, bezpiecznego ładu pośród wzburzonych fal. Polski socjolog odwołuje się do dorobku włoskiego socjologa Alberto

Por. J. Maritain (2008), *Religia i kultura*, Warszawa: 380.

Por. J. Grzybowski (2007), *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa: 252-253.

Melucciego, który tę samą prawdę wyraził używając metafory domu: „nie posiadamy już domu; ciągle każe się nam, jak trzem świnkom w bajce, budować nowy lub przebudowywać stary albo musimy go nosić ze sobą na plecach jak ślimak”⁷. Instytucje niegdyś wiązały się z czymś stałym, nienaruszalnym, wytyczającym drogę. Takie były instytucje Przymierza w Izraelu, Rodziny. Obecnie próbuje się wmówić człowiekowi, że nie ma nic stałego, a obrazem współczesnego nomady bez korzeni i tożsamości rzeczywiście może być człowiek z plecaczkiem, którego wrodzoną cechą winna być mobilność, elastyczność, owartość, łatwość przystosowania do nowych nieustannie zmieniających się warunków życia. Tym, co utrudnia łatwość adaptacji jest oczywiście bagaż tradycji, religii, obyczajów, dlatego trzeba go odrzucić.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z tzw. lekkością bytu, o której pisał czeski pisarz Milan Kundera. Przypomina ona kolekcję zachowań wypranych z logiki, refleksji, elementarnego sensu. „W autentycznym zatroskaniu o wzajemną lekkość można zastąpić etykę aktywnością strun głosowych i uśmiechem generowanym przez zasadę: *Keep smiling; take it easy*. (...) Nie-rozerwalnie związane z nią wydaje mi się natomiast spłaszczenie ludzkiej egzystencji przez zepchnięcie na odległy plan tych wartości, które normalnie rodzą dylematy i niepokój, prowadzą do odczucia «ciężkości» bytu”⁸.

Lekkość bytu może męczyć, a niewątpliwie trywializuje nasze życie. Nieustanna pogoń za szczęściem, a w rzeczywistości nowymi doznaniem przynosi nowe frustracje. Jak przypomina Władysław Tatarkiewicz w traktacie *O szczęściu* nie ma powodów, by nazywać nim migawki doznań, w których przelotnie ujawnia się lekkość bytu. Ten wybitny polski historyk filozofii zdefiniował szczęście jako stan satysfakcji z życia jako całości, potrzeba zatem pewnej harmonii, wysiłku, wyrzeczeń, a nawet ofiar, aby pozostać wiernym swoim wewnętrznym przekonaniom, jak to pokazał Sokrates, ojciec etyki. W czasach relatywizacji i opiniokracji, nieustannego odwoływania się do wyników sondaży, znaleźliśmy się na równi pochyłej (*slipery slope*), na której zafascynowani szybkością coraz prędzej zjeżdżamy, nie pytając jednak dokąd ta jazda prowadzi (*quo vadis homo?*).

Cechą dotychczasowej kultury była zdolność akumulacji i ciągłość, obecna kultura – jak ją nazywa Bauman „kultura płynnej nowoczesności” nie wydaje się już kulturą uczenia się i akumulowania, jak kultury opisywane

A. Melucci (1996), *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge: 43. Jest to rozszerzona wersja oryginału włoskiego opublikowanego w 1991 r. pod tytułem *Il gioco dell'io*. Cyt. za: Z. Bauman (2007), *Szanse etyki w globalizowanym świecie*, Kraków: 225.

⁸ J. Życiński (1991), *Medytacje sokratejskie*, Lublin: 89-90.

przez historyków i etnografów. Jest to kultura wycofywania się, braku ciągłości i zapominania⁹. Pamięć już nie jest potrzebna, Sokrates również, religia jest *passé*, został nam notoryczny dyskurs, w którym nieliczni, jeszcze czytający coś więcej niż reklamówki i ogłoszenia o pracy, próbują zapanować nad wartkim strumieniem doczesności.

Dla kultury i przetrwania wyższych wartości istotną rolę odgrywa pamięć. Jeżeli człowiek nie jest zdolny do pamięci, porządkowania rzeczy przeszłych, jego życie poddane zostaje terrorowi teraźniejszości (aktualności), co prowadzi do ukształtowania się „kultury teraźniejszości” i „kultury pośpiechu”¹⁰. Od tej chwili liczą się aktualne, często wyimaginowane potrzeby człowieka, które uwypuklone przez reklamy, sterują jego instynktami, czyniąc z niego *homo consumens*. Od tego momentu nie liczy się, kim jesteś, ale ile i co kupujesz. Jeżeli mało kupujesz, niewiele znaczysz dla całego systemu nabywania towarów. W tym biegu za nowymi towarami, nieuchronnie – choć często niezauważalnie dla niego samego – człowiek sam staje się towarem¹¹. Żyjemy w nieustannym strachu utracenia tej jedynej szansy (okazji) nabycia jakiejś rzeczy, skorzystania z jedynej, nadarzającej się możliwości. Stąd rodzi się potrzeba wykorzystania jak najlepiej tego jedyne go momentu (punktu) życia, nie zastanawiając się nad wartością wybieranych opcji. Tymczasem kultura, jak już wspomnieliśmy, wymaga zatrzymania, refleksji, pamięci, jednak we współczesnym świecie nie ma już na to czasu. Żyjemy pod nieustanną

⁹ Por. Z. Bauman (2007), dz. cyt.: 227.

¹⁰ Terminy te stworzył Stephen Bertman, aby opisać sposób życia w naszym społeczeństwie. Wskazują one na istotną rolę czasu w opisie rzeczywistości społecznej (aktualność, przemijanie, akceleracja – przyspieszenie, doczesność). Bauman w odniesieniu do Bertmana pisze o nowym rozumieniu czasu. Dotychczas wyróżnialiśmy dwa główne rozumienia czasu: cykliczny i linearny. Obecnie należy mówić o pointylizacji czasu, którego naturą jest nieciągłość, rozpad na mnóstwo oddzielnych strzępów, do tego stopnia zredukowanych, że zbliżających się niemal do swojej geometrycznej idealizacji – bezwymiarowości. Od tego momentu każdy punkt ma niewyobrażalny potencjał i znaczenie. Bauman jednak zwraca uwagę, że wiele punktów, nadziei, które one niosły zostały niewykorzystane, przeoczone, nie doszło do „wielkiego wybuchu”: „gdyby narysować mapę pointylistycznego życia, przypominałaby ona cmentarzysko wyimaginowanych lub niespełnionych możliwości. Albo, w zależności do punktu widzenia, cmentarzysko straconych szans, w pointylistycznym wszechświecie wskaźniki umieralności i poronień są bardzo wysokie” Tamże: 207. Por. S. Bertman (1998), *Hyperculture: The Human Cost of Speed*, Westport.

¹¹ Bauman wspomina również o wadliwych konsumentach, czyli tych, którzy zostali wyeliminowani z gry konsumenckiej, najczęściej ubodzy, wyrzutki społeczne epoki płynnej nowoczesności. Por. Z. Bauman (2007), dz. cyt.: 214.

presją kupowania, wyrzucania, autokreacji, tworzenia. W tym czasie zmienia się również podejście i wizja samej kultury, jej funkcje.

Widzimy zatem, jak zmieniają się podstawy ładu społecznego, jak znikomą rolę odgrywa we współczesnym świecie religia, jak zmienia się kultura, jak niestale i zmienne są wartości, na których podejmowane są kolejne próby budowania konsensusu. Pomimo tych oznak rozpadu starego świata, wielu wybitnych myślicieli przypomina o tym, że potrzebujemy pewnego ładu społecznego. Warto może wrócić do rozmowy, jaka miała miejsce w 2005 roku między kardynałem Josephem Ratzingerem a wybitnym filozofem i socjologiem Jürgenem Habermasem. Tematem spotkania była dialektyka sekularyzacji¹². Ratzinger przypomniał o tym, że dla naszej sekularnej racjonalności nie każde *ratio* jest rozumne i ewidentne, oraz że w nie wszystkich kulturach to, co nam – ludziom Zachodu – wydaje się rozumne, tak samo jest widziane. Ratzinger krytycznie odniósł się także do próby budowania *Weltehosu* przez Hansa Künga. Zdaniem Ratzingera nie istnieje żadna światowa forma (*Weltformel*), na którą wszyscy mogliby się powołać, i która mogłaby być podstawą całości (*das Ganze tragen könnte*)¹³. Hans Küng w swoim interesującym zamierzeniu próbował przedestyłować religie świata, szukając wspólnych wartości, na których można byłoby zbudować nowy światowy ład (porządek). Zdaniem Ratzingera bezpieczniejsze jest mówienie o wspólnej intuicji wielkich kultur (intuicji, która dotyczy moralnego charakteru samego bytu i koniecznego współbrzmienia istoty ludzkiej z przesłaniem natury, a stąd wspólne są również wielkie imperatywy moralne), aniżeli o wspólnych wartościach. Ratzinger odwołuje się do opinii znanego pisarza i filozofa brytyjskiego C.S. Lewisa, który wyraził to następującymi słowami: „To, co ze względów praktycznych nazwałem Tao, co zaś inni zechcą nazwać prawem natury lub przekazaną moralnością czy pierwszą zasadą praktycznego rozumu albo prawdami podstawowymi, nie jest jakimś systemem wartości. Jest jedynym źródłem wszystkich osądów moralności. Jeśli się to odrzuci, odrzuci się wszelką wartość. Jeśli zatrzyma się jakakolwiek wartość, zatrzyma się również i to. Próba zanegowania go i wstawienia czegoś innego na to miejsce jest sprzecznością samą w sobie (...)”¹⁴.

O przedpolitycznych podstawach demokratycznego państwa prawa wspomina także wyżej wymieniony J. Habermas. Dla niego tą podstawą jest

¹² J. Habermas, J. Ratzinger [red.] (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg.

¹³ Tamże: 55.

¹⁴ C.S. Lewis (1979), *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln: 49; Cyt. za: J. Ratzinger (2001), *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków: 25.

praktyczny rozum postmetafizycznego i sekularnego myślenia. Habermas podkreśla, że niemożliwe jest, aby porządek prawny sam siebie legitymizował; najczęściej odwołuje się on do przedpolitycznych i moralnych przeświadczeń, pochodzenia religijnego albo narodowego¹⁵. Habermas docenia rolę religii i opowiada się za konstruktywnym dialogiem wewnątrz społeczeństwa liberalnego. Mało tego, liberalna kultura może oczekiwać od zsekularyzowanych obywateli, że będą oni uczestniczyli w dyskursie w ten sposób, aby ważne elementy z perspektywy religijnej zostały w sposób właściwy przetłumaczone dla mniej religijnie muzykalnych obywateli (*religiös unusikalisch*)¹⁶. Wszystko to, co piszemy o podstawach porządku prawnego, dotyczy również instytucji, które są jego elementem.

Rola instytucji w płynnej rzeczywistości

Współcześnie odchodzi się od „kontroli normatywnej” (epoka neoliberalizmu) na rzecz uwodzenia, odchodzi się od codziennego nadzoru i pilnowania porządku publicznego do posługiwania się *public relations*. Odchodzi się również od pryncyplistycznego, przeregulowanego, opartego na rutynie, inwigilowaniu i monitorowaniu, panoptycznego modelu władzy – do panowania przez wprowadzanie ludzi w stan ogólnej niepewności, *précarité* i nieustanne, choć przypadkowe zakłócanie ustalonego porządku rzeczy¹⁷. To nowe zarządzanie opiera się głównie na manipulowaniu potrzebami człowieka, często przez produkcję wymaginowanych potrzeb. W ten sposób dochodzi do stworzenia nowego typu człowieka (*homo consumens, homo faber, homo ludens, homo mechanicus* itd.), którym można łatwo zarządzać, wykorzystując jego instynkty i potrzeby. Ten nowy typ człowieka potrzebuje nowego zarządzania, nie kierują nim już obyczaje, etos, przykazania religijne, być może nie kieruje już nim nawet sumienie, ponieważ pole podejmowania samodzielnych decyzji zostało w dzisiejszej społeczności zarządzanej na sposób technokratyczny, ograniczone do minimum.

Czym zatem kieruje się człowiek, albo co kieruje człowiekiem? Są nowe instytucje, które dostarczają narzędzi potrzebnych do skumulowania życia

¹⁵ J. Habermas (2005), *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* W: J. Habermas, J. Ratzinger [red.], dz. cyt.: 20.

¹⁶ „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu überstezen” Tamże: 36.

¹⁷ Por. Z. Bauman (2007), dz. cyt.: 251-252.

społecznego, legitymizują także władzę, uświęcając porządek, który nie zawsze jest taki święty, jak się wydaje. Zdaniem Ervinga Goffmana każda instytucja dąży do ograniczania swych członków, a w ekstremalnych wypadkach (instytucje totalne) próbuje zawłaszczyć każdą sferę życia jednostki¹⁸. Cechą charakterystyczną instytucji totalnej jest próba całkowitego zawłaszczenia życia jednostki, wyraża się to w konieczności ścisłego przestrzegania regulaminu, jednolitego stroju, separacji czy w silnych zależnościach finansowych. Instytucje totalne przypominają zatem doświadczenia z ustrojów totalitarnych, w których dobro jednostki całkowicie podporządkowane jest „dobru” społeczeństwa lub pewnej jego grupy (partii, ideologii, rasy). Oczywiście nie wszystkie instytucje są totalne, nie wszystkie niszczą oryginalność, czy nadmiernie unifikują życie społeczne. Wymienione cechy instytucji totalnych winny jednak stanowić ostrzeżenie, że wszystkie nasze ludzkie instytucje mogą być obciążone błędem niedostatecznego uwzględnienia wolności osobowej człowieka i jego godności. Instytucje, to trzeba zdecydowanie podkreślić, mają stanowić jedynie pomocne narzędzie kreowania i zarządzania życiem społecznym, z uwzględnieniem godności każdego członka społeczności. Być może cel niektórych instytucji jest jak najbardziej, patrząc od strony moralnej, pożądany, z drugiej jednak strony sposób realizacji celu może być naganny, uprzedmiotawiający osobę ludzką. Dlatego też nieustannie potrzeba namysłu etyków, socjologów i politologów nad stanem instytucji i celami, które sobie stawiają. Oddzielnym zakresem życia społecznego, w przypadku którego warto zbadać sposób działania instytucji, jest sport.

Instytucje i instytucjonalizacja w dziedzinie sportu

Współczesny sportowiec, szczególnie ten profesjonalny, otoczony jest wieloma instytucjami (komitet olimpijski, ministerstwo sportu, związki sportowe itd.), które regulują i wspomagają funkcjonowanie sportowców i ich rozwój. Większość związków sportowych ma także duży wpływ na rozbudowę infrastruktury (boisk, stadionów, tras, skoczni, basenów olimpijskich itd.). W przypadku reprezentantów kraju, choć nie tylko, dużą rolę odgrywają również sponsorzy, których znalezieniem także bardzo często zajmuje się konkretny związek sportowy. Od momentu osiągnięcia pewnego poziomu sportowego, zawodnik skazany jest na pomoc i pośrednictwo różnych instytucji sportowych, które wiele rzeczy ułatwiają, ale także narzucają

¹⁸ Por. E. Goffman (2006), *Charakterystyka instytucji totalnych*. W: A. Jasińska-Kania i in. [red.], *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 316.

pewne ograniczenia: np. sportowiec nie decyduje sam, gdzie wystąpi, musi być dostępny dla sponsora, uczestniczyć w reklamach, akceptować wybór takiego a nie innego dostawcy stroju sportowego. W przypadku wybitnych sportowców każda część jego ciała ma swoją wartość, sportowiec coraz mniej należy do siebie samego. Większość zawodników akceptuje ten stan rzeczy, gdyż nie każdy sportowiec musi się znać na ekonomii, marketingu, dlatego bardzo często z radością przyjmuje pomoc ofiarowaną przez związek czy innych pośredników. Nie znaczy to oczywiście, że sportowiec musi być totalnie podporządkowany wyżej wymienionym instytucjom i pośrednikom. Granicą dopuszczalności ingerencji w prywatne życie człowieka jest granica jego sumienia i wolności.

Podsumowanie

Instytucje to coś stałego, co niestety w naszej płynnej rzeczywistości nabiera cech elastyczności. Współczesny świat przypomina jeden wielki plac budowy bez dobrego planu, na którym ciągle zmieniają się architekci i kierownicy budowy. Instytucje są nieodzownym elementem życia społecznego, one stanowią jego część. Muszą mieć one jednak odniesienie do tego, co stanowi istotę życia społecznego. Istotą życia społecznego jest sam człowiek, któremu instytucje mają służyć, a nie go zawłaszczać, wykorzystywać dla swoich często utopijnych celów (ekonomicznych, politycznych, sportowych, nawet religijnych). Każda dziedzina życia społecznego musi być podporządkowana wymogom racjonalności i moralności. W dziedzinie sportu, tak jak w każdej innej, instytucjonalizacja, z którą zawsze wiąże się większa przejrzystość reguł, wsparcie materialne i organizacyjne sportowców, jest czymś jak najbardziej pożądanym.

W niniejszym artykule poszukiwaliśmy odpowiedzi na pytanie: czy jest w dzisiejszej fluktuującej rzeczywistości, w której rozmywają się elementy cywilizacji zachodniej, miejsce na fundamentalne pytania o dobro, prawdę i piękno, o to, co czyni człowieka szczęśliwym? Ostatecznie cała aktywność instytucji, ich gorączka transformacyjna, przez niektórych złośliwie nazywana biegunką, musi być oceniana według pewnych kanonów, które zostały ustalone już w starożytności, a ideałem tym jest kalokagathia (*kalós kagathos*), czyli ideał człowieka dobrego i pięknego. W ideale tym nie chodzi tylko o rozwój fizyczny człowieka, ale o wszechstronny jego rozwój, z uwzględnieniem także doskonałości moralnej, wyrobienie dzielności, czyli cnót. Wszelkie instytucje, które służą człowiekowi muszą uwzględniać wszystkie

wymiary jego życia: osobowy, moralny, kulturowy, religijny, społeczny, cieleśny. W rzeczywistości wymiary te są ze sobą ściśle zjednoczone, choć zdarza się, że niekiedy podkreślany jest tylko jeden z nich. Filozofią, która wydaje się najlepiej ujmować człowieka, jest personalizm. Abstrahujemy w tym momencie od różnych jego odmian. W niniejszym artykule zwróciliśmy uwagę na dorobek Jacquesa Maritaina, ale przecież jest wielu innych personalistów, z różnych perspektyw dociekających rzeczywistości osoby¹⁹. Podstawową prawdą i normą w personalizmie jest to, że osoba jest miarą rzeczywistości społecznej. Tylko żywotne odniesienie do niej może uchronić społeczeństwa przed nowymi redukcjonizmami i totalitaryzmami oraz zagwarantować pokój społeczny.

¹⁹ Warto może przypomnieć etymologię personalizmu: „Nazwa «personalizm» pochodzi od słowa łacińskiego *persona* (osoba) i oznacza, najogólniej mówiąc, każdą doktrynę przypisującą osobie ważne miejsce w rzeczywistości. Personalizm można rozumieć w sensie wąskim i w sensie szerokim. W sensie wąskim oznacza filozofię, której centrum teoretyczne stanowi osoba. U podstaw tej refleksji znajduje się najbardziej pierwotne i bezpośrednie doświadczenie fenomenu osoby, dostępne każdemu człowiekowi. W tym doświadczeniu siebie jako podmiotu jest już ukonstytuowany związek najistotniejszych znaczeń i wartości, które na dalszym etapie są poddawane analizie i wyjaśnieniu. (...) W sensie szerokim mianem personalizmu określa się nie tyle jakąś filozofię, ile raczej światopogląd o charakterze doktrynalnym bądź nienaukowym; w tym drugim przypadku oznacza postawy o charakterze moralnym, praktycznym i społeczno-politycznym” K. Guzowski (2010), *Przedmowa*. W: J.M. Burgos, *Personalizm*, Warszawa: 10.