

# Jerzy Kosiewicz

---

## Stanisław Kowalczyk : rozważania o społeczeństwie i sporcie

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 5, 166-176

---

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Stanisław Kowalczyk – rozważania o społeczeństwie i sporcie\*

Słowa kluczowe: filozofia społeczna, filozofia sportu, personalizm

Profesor Stanisław Kowalczyk, uważa, że u podstaw każdej koncepcji społeczeństwa znajduje się mniej lub bardziej wyeksplikowana filozofia człowieka. To różnorodne potrzeby podmiotu leżą u podstaw bytu społecznego, a zróżnicowane jego przejawy wynikają ze złożoności natury człowieka implikującej nieokreśloną ilość wariantów jakościowych związków międzyludzkich.

Filozofia społeczna zwraca się zatem w pierwszym rzędzie do źródeł zjawisk i przeobrażeń społecznych, a zwłaszcza do antropologii filozoficznej zawierającej – używając języka Kazimierza Ajdukiewicza – ostateczne przesłanki refleksji społecznej. Antropologia filozoficzna jest zarazem metafizyczna i abstrakcyjna, doszukuje się we właściwościach przyrodniczych człowieka – stanowiących domenę dociekań dyscyplin szczegółowych – właściwości istotowych, zgodnie z Anaksymandrem, jego natury (filozof antyczny rozróżniał pojęcie przyrody od pojęcia natury). Osiągnąć to tylko może na podstawie intuicji jako metody filozoficznej, biorącej wszakże pod uwagę osiągnięcia innych dziedzin, w tym dyscyplin empirycznych. Jednakże rezultaty badań filozoficznych w tym względzie stanowią nową jakość poznawczą, bynajmniej nie wynikającą z sumy przesłanek będących u podstaw wstępnych badań i rozważań, stanowią coś w rodzaju fulguracji nomotetycznej – skoku jakościowego w zakresie wyjaśniania<sup>1</sup>.

W związku z tym z sumy właściwości psychicznych, cielesnych i relacyjnych (relacyjnych w rozumieniu Adama Rodzińskiego) jednostki ludzkiej nie wynikają w sensie logicznym czy indukcyjnym takie lub inne przejawy, jakościowe formy związków międzyludzkich. Np. z faktu, że istnieją dwie płcie, że w myśl przekazów Starego i Nowego Testamentu oraz antropologii adekwatnej Jana Pawła II człowiek odczuwa potrzebę miłości erotycznej, małżeńskiej, potrzeby prokreacyjne, nie wynika, iż wszyscy ten postulat teologii ciała realizują (są przecież powołania, dzieci pozamałżeńskie, bezdzietne konkubiny, zawiedzione nadzieje czy też związki homoseksualne – *nb.* usankcjonowane filozoficznie w dialogach Platona).

Niezależnie od tego, że właściwości podmiotu nie da się w bezpośredni sposób przełożyć na relacje społeczne filozofii człowieka, na filozofię społeczną, to jednak antropologia winna się znaleźć w sferze zainteresowań filozofii społecznej, ponieważ poznanie człowieka ułatwia zrozumienie założeń filozofii społecznej.

Podobnie rozumując, można także stwierdzić, iż z socjologii empirycznej nie wynika filozofia społeczna. Jest to bowiem dziedzina autonomiczna i metafizyczna, oparta w znacznym zakresie na metodzie intuicyjnej. Zajmuje się teorią pryncypiów bytu społecznego i jego działaniami. Z tego względu jest niezależna od nauk szczegółowych o społeczeństwie, mimo iż fakt ich istnienia i opracowane przez nie dane empiryczne bierze pod uwagę.

Tego typu metoda (używam tego określenia za Kartezjuszem), a w gruncie rzeczy metodologia szczegółowa leży u podstaw filozofii społecznej profesora Stanisława Kowalczyka. Jedną z jej najbardziej charakterystycznych (pozaformalnych) właściwości jest pogląd wskazujący, że personalistyczna filozofia społeczna stanowi integralną część antropologii filozo-

\* Pracę wykonano w ramach badań statutowych Ds.-58 nt. „Wartości i wzory kulturowe w sporcie – badania komplementarnie i porównawcze” finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Informatyzacji.

<sup>1</sup> Wyrażenie „fulguracja nomotetyczna” nawiązuje do pojęcia fulguracji używanego przez K. Lorenza oraz do pojęć „nomotetyka” i „nauka nomotetyczna” stosowanych przez K. Ajdukiewicza (w odróżnieniu od pojęcia „nauka nomologiczna”).

W. Krajewski jest zwolennikiem terminu „nauka nomologiczna”, który według niego dotyczy nauk wyjaśniających, odkrywających prawa. Nie uznaje punktu widzenia A. Windelbanda i K. Ajdukiewicza, którzy stosowali w swoich rozważaniach określenie „nauka nomotetyczna”, wskazujące, że nauka wyjaśniająca nie odkrywa, lecz ustanawia prawa. *Nb.* w sensie filozoficznym różnica jest ogromna. Dotyczy to statusu i pochodzenia owych praw. W pierwszym przypadku istnieją one obiektywnie (realnie) niezależnie od umysłu ludzkiego w formie idealnej lub materialnej. Mamy więc do czynienia z realizmem ontologicznym. Natomiast w drugim przypadku zachodzi sytuacja zwana psychologizmem. Głosi się na jego gruncie, że prawa nauki są ustanawiane przez człowieka, że to umysł ludzki je tworzy, że tworzy koncepcje. Określić to stanowisko można również – biorąc pod uwagę spór o uniwersalia (prawa mają także właściwości powszechników) – mianem konceptualizmu.

ficznej, z tego względu, że bada ona „ontologiczny fundament fenomenu społeczności” w relacjach do człowieka jako osoby i jego istotnych komponentów.

Mając na względzie powyższe sformułowanie, należy wziąć pod uwagę wpieryw poglądy ontologiczne Kowalczyka, a następnie rozważania z zakresu filozofii Boga. Stanowi ona zarazem istotny fragment ontologii oraz – z innego punktu widzenia – część autonomiczną w stosunku do metafizyki ogólnej (myśliciel lubelski kładzie nacisk na niezależność filozofii Boga). Zarówno ontologia (metafizyka ogólna), jak i filozofia Boga tworzą wspólnie źródłowe uzasadnienie katolickiej antropologii filozoficznej, która leży u podstaw jego personalistycznie zorientowanej filozofii społecznej.

### **Ontologia a poszczególne dyscypliny filozoficzne**

Ontologia, określana również jako metafizyka ogólna o proveniencji tomistycznej, traktowana jest przez filozofa z Lublina jako niezbędne wprowadzenie do poszczególnych dyscyplin filozoficznych, w tym filozofii przyrody, filozofii Boga, filozofii człowieka, filozofii społecznej, filozofii kultury czy filozofii sportu.

Profesor Kowalczyk wyróżnia materialny i formalny przedmiot badań metafizyki, którą traktuje jako wyrażenie tożsame w stosunku do filozofii pierwszej (za Arystotelesem) czy ontologii. Pierwszy przedmiot badań bierze pod uwagę całą rzeczywistość, wszystko co istnieje, a więc zarówno byty materialne, jak i niematerialne, tak byty samoistne, czyli substancjalne (nb. Arystoteles nazwał substancją, każdy byt składający się z materii i formy), jak i przypadłościowe, konieczne i niekonieczne, żyjące i nieożywione. Autor wskazuje też, że właściwym przedmiotem metafizyki jest świat bytów realnych, natomiast „byty myślnie (logiczne)” są jedynie jej przedmiotem ubocznym. Metafizyka bada wśród bytów rzeczywistych przede wszystkim istniejące samodzielnie byty substancjalne. Natomiast przypadłości będące „bytem bytu” – tkwiące w substancjalnym podmiocie są drugorzędym przedmiotem zainteresowań metafizyki.

Przedmiotem formalnym metafizyki jest natomiast – zdaniem profesora Kowalczyka – jeden aspekt wspólny wszystkim rzeczom, aspekt bytowości istnienia, a więc – mówiąc językiem filozofii tomistycznej, przedmiotem metafizyki jest byt rozpatrywany jako byt. Bytem jest zawsze określona treść powiązana z właściwym istnieniem. W związku z tym odpowiednio pojmowana metafizyka nie jest więc filozofią istoty, lecz filozofią istnienia. Jej przedmiotem jest to, co aktualizuje całą rzeczywistość – istnienie. Nie zawęża się ono do żadnej kategorii bytowej, dlatego ma charakter ponadkategorialny.

Byt będący przedmiotem zainteresowania metafizyki nie jest przedmiotem spontanicznego potocznego, zdroworozsądkowego poznania rzeczy. W taki sposób poznaje się istnienie konkretnych rzeczy. Natomiast metafizyczne pojęcie bytu jako bytu wymaga zastosowania specyficznego narzędzia poznawczo-intelektualnego, zwanego procesem abstrakcji i separacji. Metafizyczne pojęcie bytu – stwierdza znakomity filozof – pomija w rzeczach ich własności materialne, chociaż ich nie wyklucza. Dlatego filozofia tomistyczna przyjmuje, że byt jako taki jest niematerialny w sensie negatywnym, różny od bytu niematerialnego w sensie pozytywnym, czyli Boga. Przedmiotem tradycji jest właśnie Bóg, natomiast przedmiotem metafizyki jest wszelki byt jako byt<sup>2</sup> [Kowalczyk 1997, s. 11].

<sup>2</sup> Pragnę zaznaczyć, że metafizykę określam inaczej niż profesor Kowalczyk. Pojmuję w sposób odmienny niż to jest przyjęte w filozofii klasycznej. Odróżniam ją od ontologii. Metafizykę rozumiem podobnie jak Kant czy neopozytywiści. Jest ona nauką o charakterze apriorycznym przeciwstawną w stosunku do nauk aposteriorycznych. Zajmuje się tym, co przekracza granice ludzkiego doświadczenia, co kryje się pod powierzchnią zjawisk, jest nauką o istocie, o tym, co jest niepoznawalne, co jest w sposób intencjonalny oraz intuicyjnie wyzwalane. Dotyczy tego, co być może istnieje i jak istnieje, ale w sposób pewny nie można tego orzec. Z tego punktu widzenia metafizykę można usytuować albo w obrębie ontologii jako dziedziny o większym zakresie, albo poza ontologią. W pierwszym przypadku poszerzałoby to znacznie obszar zainteresowań ontologii o sferę bytów, które być może istnieją i posiadają domniemane właściwości. Można w związku z tym wyróżnić np. ontologię Boga czy Absolutu, ontologię duszy, ontologię prawdy – jeśli przejawia się jako byt (dotyczy to m. in. poglądów Aureliusza Augustyna i Martina Heideggera), ontologii ewolucji twórczej (np. na podstawie poglądów Henryka Bergsona), czy też ontologii mechanizmów zmienności historycznej społeczeństw, bądź ontologiczne podstawy logiki matematyki (jak np. u Edmunda Husserla czy pitagorejczyków). Pierwszy stwierdzał na podstawie antypsychologizmu możliwość istnienia poza ludzką świadomością realnego, rzeczywistego świata matematyki i logiki, który odkrywają stopniowo nauki formalne. Pitagorejczycy byli przekonani o istnieniu liczb jako zasady świata. Miały one – ich zdaniem – właściwości idealne. Istniały jako byty abstrakcyjne niezależne od przyrody. Inne zaś ograniczały i kształtowały materię wchodząc w skład bytów organicznych i nieorganicznych. Platon z kolei uzasadniał w sposób filozoficzny istnienie Demiurga, świata idei wiecznych i duszy.

Profesor Kowalczyk stwierdza, że byt przyrodniczy – który w języku filozofii klasycznej nazywany jest bytem przygodnym i potencjalnym, tj. zawierającym w sobie możliwość zmiany – posiada on w porównaniu z bytem absolutnym, brak i ograniczenia. Jest przemijalny. Przyjmuje – na podstawie intelektualno-intuicyjnych założeń tomizmu – że byt skończony jest bytem niesamodzielnym i posiada swoją nadnaturalną przyczynę sprawczą.

Uczony z Lublina jest zdania, że ostateczną przyczynę i uwarunkowanie świata przyrody, tj. kosmosu rozumianego jako ład, stanowi Absolut chrześcijański, tj. Bóg chrześcijański (*nb.* odróżniam Boga chrześcijańskiego od pojęcia Boga arystotelesowskiego czy innych ujęć Boga). Pogląd ten jest ważny dla niego z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że przeprowadzona w nim oryginalna analiza zjawiska przyczynowości odiera ugruntowany i usprawiedliwiony poniekąd zarzut, że metafizyka tomistyczna jest statyczną interpretacją świata. Dotychczasowe rozważania nad metafizyką ogniskowały się głównie na strukturze bytu. Profesor Kowalczyk zwraca przede wszystkim uwagę na dynamiczno-aktywny aspekt rzeczywistości. Po drugie zaś sądzi, że teoria przyczynowości stanowi metafizyczne uwarunkowanie każdego bytu. „Genetyczna eksplikacja świata – pisze – jest koniecznym warunkiem każdej nauki, warunek ten spełnia również metafizyka, wskazująca na ostateczne racje istniejącej rzeczywistości” [Kowalczyk 1997, s. 191].

Myśliciel katolicki stwierdza, że mianem przyczyny można objąć to wszystko, co wpływa na powstanie skutku. Cechą charakterystyczną każdej przyczyny jest przekazywanie istnienia. Filozofia tomistyczna akcentuje fakt, że przyczyna nie udziela skutkowi istnienia własną mocą, lecz jedynie je przekazuje, wpływając w sposób realny na powstanie nowego bytu. Udzielać istnienia własną mocą może jedynie byt wszechmocny, czyli Bóg, którego prerogatywą jest akt stwórczy [Kowalczyk 1997, s. 193]<sup>3</sup>.

### Filozofia Boga a ontologia – sublimacja czy emancypacja

W związku z tym filozofia Boga łączy się z metafizyką ogólną, a zwłaszcza z metafizyką typu Arystotelesowskiego (i Tomaszowego), od której „zapożycza: teorię pierwszych zasad, koncepcję bytu i substancji, teorię przyczynowości itd.” [Kowalczyk 1995 a, s. 12]. Z tego wynika, że filozofia Boga nawiązująca do refleksji Arystotelesa, powinna być w zasadzie elementem finalnym, kwintesencją, sublimacją filozofii bytu, tj. ontologii, filozofii pierwszej czy metafizyki. Jednakże Kowalczyk jest zdania, że wielu autorów, zwłaszcza związanych z tomizmem egzystencjalnym, popełnia błąd, traktując teodyceę jako końcowy element filozofii bytu.

Uzasadnia on swój punkt widzenia, orzekając, że koronnym argumentem owych autorów jest następujące rozumowanie: skoro metafizyka ogólna analizuje byt jako byt, to tylko do jej kompetencji należy argumentacja za istnieniem Boga jako bytu absolutnego. Wydaje się, że dana konkluzja nie wynika z przesłanek. Ontologia, oczywiście, analizuje byt jako byt: jego strukturę, kategorię, atrybuty, przyczyny itp. Ontologia nie omawia jednak specyficznych typów bytu: materialnego i duchowego, człowieka i Absolutu, bytu społecznego, kultury, religijności itp. Metafizyka ogólna nie może bowiem zastępować filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii społecznej, filozofii kultury, filozofii sportu, filozofii religii oraz innych dyscyplin filozoficznych. Analogicznie rzecz się ma z filozofią Boga. Jest ona – zdaniem znakomitego myśliciela – częścią filozofii generalnie ujętej, ale nie fragmentem ontologii.

<sup>3</sup> *Nota bene* tego typu argumentacja na rzecz istnienia Boga, jako bytu wszechmocnego (również dobrze można byłoby ów Byt nazwać Demiurgiem, Duchem, Ideą, Absolutem, Rozumem czy po sokratejsku Demonem) jest zabiegiem o charakterze intelektualno-intuicyjnym, sensownym i prawomocnym w filozofii przy zastosowaniu odpowiedniego kontekstu uzasadnienia. Owe w pełni racjonalnej metody używano już przed Sokratesem, a później we wszystkich filozofiach idealistycznych m. in. w dziele Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Hegla czy też paradoksalnie w antyintelektualistycznie zorientowanych poglądach Bergsona. Myślę, że tego typu metoda filozoficzna (usytuowana poza teologią), że żadna argumentacja o charakterze kosmologicznym i antropologicznym (stosowana m.in. w obrębie filozofii chrześcijańskiej i filozofii o proveniencji judaistycznej) nie prowadzi do pewności, że istnieje Bóg chrześcijański czy jakkolwiek inny Bóg. Może jedynie sugerować, iż jest możliwe (ale tylko możliwe), że istnieje idealny byt wszechmocny, który nie musi posiadać właściwości religijnych oraz nie musi być bytem stwórczym. Może być kreatorem wszystkiego jak np. Hegłowski Absolut. Może być też jedynie wielkim budowniczym jak Platónski Demiurg czy Arystotelesowski Bóg. W przypadku poglądów Platona, Arystotelesa i Hegla mamy do czynienia z bytem wszechmocnym o charakterze filozoficznym (ze względu na kontekst uzasadnienia), a nie religijnym. Tego typu filozofia posiada właściwości idealistyczne, a nie religijne. Natomiast w przypadku poglądów Aureliusza Augustyna czy Tomasza z Akwinu mamy do czynienia z koncepcją Boga chrześcijańskiego jako bytu wszechmocnego. Występuje więc na gruncie ich filozofii (wywiedzione z wiary i teologii) swoiste wyznaczenie religijne. Z tego względu można nazwać tego typu filozofię filozofią o charakterze konfesyjnym (religijnym), mimo iż obaj wielcy filozofowie, a zwłaszcza Tomasz z Akwinu, starali się oddzielić porządek filozoficzny od porządku teologicznego.

Tomasz z Akwinu uznał analogiczny charakter bytów, różnorodność ich natury, specyfikę działania. Pluralizm ontologiczny uzasadnia pluralizm dyscyplin filozoficznych. Za autonomią filozofii Boga wobec ogólnej metafizyki – przemawia wiele racji. Przede wszystkim istnieje różnorodność przedmiotu, celów i metod obu nauk. Przedmiotem metafizyki ogólnej jest byt jako byt (istniejący), a więc generalnie ujmowany. Przedmiotem teodycei jest specyficzny rodzaj bytu, Absolut: jego realność i natura, atrybuty ontyczne i operatywne, stosunek do świata. To wszystko wykracza poza teren analiz ontologii. Punktem wyjścia ontologii, jak i filozofii Boga są sądy egzystencjalne, lecz ich charakter jest odmienny: w pierwszej z nich są to sądy ofensywne typu „to istnieje”, w drugiej zaś zdania egzystencjalne zawierające terminy teoretyczne, np. istnieje byt celowy. Również metoda teodycei różni się od metod stosowanych w metafizyce ogólnej, związana jest bowiem organicznie z „dowodzeniem redukcyjno-regresywnym” [Kowalczyk 1995 a, s. 13]<sup>4</sup>.

Profesor Kowalczyk podkreśla odrębność, autonomię filozofii Boga wobec wzmiankowanych wcześniej dyscyplin, wskazując zarazem na wspólne, krzyżujące się zakresy tych dyscyplin oraz na specyfikę, jej własny niezbywalny zakres badań.

W metafizycznej refleksji dotyczącej Boga i jego istnienia decydujące znaczenie przypisuje myśliciel katolicki argumentacji antropologicznej. Pozwala ona, a zwłaszcza dynamika umysłu i woli, wnioskować o istnieniu osobowej Przyczyny sprawczej i celowej, wskazuje na Boga jako istotę rozumną i wolną, z którą można nawiązać wewnętrzny kontakt, odpowiadając na jej wezwanie [Kowalczyk 1995 a, s. 435].

Ową filozofię przenika mocno augustyński wątek antropologiczny, tzn. wynikająca z ludzkich oczekiwań potrzeba kontaktu z Bogiem, afirmująca jego istnienie własnościami, postawą, naturą aksjologiczną człowieka. Sprzyja to wnikaniu w ludzkie „ja”, rozumieniu siebie poprzez Boga i Boga poprzez siebie. Wskazuje, że rozumienie Boga jest zmienne bądź rozwija się lub pogłębia zależnie od tego, jak dana jednostka pojmuje siebie, Boga, społeczeństwo, kulturę i miejsce człowieka w historii. Nie narzuca gotowych tez, prawd dogmatycznych, za pomocą których formuje się wedle niezmiennego wzorca umysł człowieka.

### Człowiek jako osoba w świecie ludzi i Boga

Stanisław Kowalczyk podkreśla, że u podstaw antropologii katolickiej usytuowane są założenia o charakterze ontologicznym i aksjologicznym. Pierwsze z nich to filozoficzne podstawy teorii personalizmu, drugie natomiast to jego moralno-społeczne konsekwencje.

Antropologia personalistyczna uznaje przede wszystkim – twierdzi Profesor – bytową samoświadomość człowieka. Ludzka jaźń nie jest tylko sukcesją momentów czasowych czy ich syntezą, lecz osobowym podmiotem. Ciągłość ludzkiego „ja” nie sprowadza się wyłącznie do jedności biologicznego organizmu, gdyż dotyczy także i przede wszystkim płaszczyzny psychiczno-umysłowej: pamięci, świadomości, sumienia, charakteru. Immanencja materialna i biologiczna wobec świata (aktywność fizyczna) nie wyklucza wewnętrzno-duchowej transcendencji człowieka wobec niego i wobec społeczeństwa.

Integralnym elementem personalistycznej antropologii jest uznanie faktu, że człowiek jest osobą. Jako osoba jest kimś, podmiotem. Jest istotą samoświadomą, wolną, wrażliwą na wyższe wartości, zdolną do samoopanowania i samokierowania. Wszyscy ludzie zawsze są równi jako osoby. Człowieczeństwo w swej istocie jest identyczne u wszystkich. Indywidualni ludzie różnią się jednak biologiczną i psychiczną konstrukcją i osobowością, uwarunkowaną genetycznie oraz kształtowaną i modyfikowaną w trakcie życia.

Ontologicznym wyznacznikiem osoby ludzkiej jest jej różnorodna aktywność. Na ten aspekt zwracał uwagę św. Augustyn, ujmujący człowieka w jego dynamice i konkretnych przeżyciach. Tomizem, mimo iż działanie określa jako najwyższy akt ontyczny, to jednak zbyt mało poświęca uwagi problematyce aktywności człowieka. Tradycyjna antropologia marginalizowała funkcję działania człowieka-osoby, zadowolając się schematyczno-statyczną koncepcją bytu ludzkiego.

<sup>4</sup> Wskazane ustalenia terminologiczne, pojęciowe i metodologiczne stanowią jasną i wyraźną merytorycznie, w rozumieniu kartezjańskim, podstawę do dalszych badań i wypowiedzi. Są one plonem rozważań zawartych w wielu obszernych dziełach, z których najważniejsze to *Bóg w myśli wspólczesnej* (1979, 1982), *Bóg jako Dobro najwyższe w ujęciu św. Augustyna* (1980), *Drogi ku Bogu* (1983), *Wiek o Bogu* (1987), *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (1988), *Odkrywanie Boga* (1981), *Filozofia Boga* (1972, 1980) i wielu dziesiątkach studiów i monografi poświęconych tym zagadnieniom. Obecne, trzecie wydanie *Filozofii Boga* wynikało z potrzeby wprowadzenia wielu uzupełnień oraz dalszych zmian.

Role działania ludzkiego przypomnieli: Maurice Blondel, fenomenolog Max Scheler, a ostatnio kardynał Karol Wojtyła.

Profesor Kowalczyk twierdzi, że czyn – we wskazanych interpretacjach – nie jest jedynie ekspresją osoby ludzkiej, lecz także jej aktualizacją i finalizacją. Podkreśla dynamiczny charakter danych koncepcji człowieka, ukazując one swoistą jego aktywność wewnętrzną i zewnętrzną. Związane jest to m.in. z żywą i pulsującą, zmieniającą swe formy i przejawy sferą wartości, wobec których podmiot musi się samookreślić: jedne wybiera i tworzy, inne pomija lub niszczy. Szansą rozwoju osoby ludzkiej jest włączenie się w świat osób: ludzi i Boga. To włączenie może dokonać się tylko poprzez wartości osobowe: prawdę, dobro, wolność, przyjaźń, miłość, sprawiedliwość, ofiarę, zaufanie. Wartości typu „mieć” są oczywiście niezbędne dla egzystencji człowieka, ale nie zastąpią wartości służących „być” osoby.

Aktywność człowieka jest wielopłaszczyznowa: praktyczna i teoretyczna, biologiczna i duchowa, poznawcza, moralna, kulturowa, artystyczna i sportowa, kontemplatywna i kreatywna, indywidualna i społeczna. Bytowa integralność przysługuje człowiekowi od początku jego istnienia, jej elementem jest autoteleologia właściwa mu jako osobie. Można więc powiedzieć, że człowiek „spełnia siebie” jako osobę. Osoba nie jest rzeczywistością statyczną, ontycznie spetryfikowaną, lecz aktywnym podmiotem. Ustawicznie podlega procesom autorealizacji lub autodegradacji. Dynamizm jest wpisany w strukturę bytową osoby, koresponduje z jej atrybutami: rozumnością i wolnością.

Kryteria ontologiczne personalizmu łączą się – zdaniem Kowalczyka – organicznie z kryteriami moralno-społecznymi. Pierwsze z nich są jego podstawami, te drugie są naturalną konsekwencją. Do aksjologicznych kryteriów autentycznego personalizmu należy poszanowanie godności osobowej człowieka i należnych mu praw. W znanym nam wszechświecie tylko człowiek jest osobą i podmiotem: istotą myślącą, świadomą swej egzystencji, wolną i uprawnioną do wolności, odróżniającą prawdę od fałszu, dobro od zła itp. Godność człowieka wymaga respektowania należnych mu praw: osobowych, ekonomicznych, społecznych, politycznych, kulturowych i związanych z aktywnością sportową. Nie wystarczy troska o niektóre z wymienionych praw, ignorowanie zaś lub zawieszanie innych. Wartości typu „mieć” są oczywiście niezbędne dla egzystencji człowieka, ale nie zastąpią one osobowego „być”. Prymat osoby wobec świata rzeczy jest paradygmatem personalizmu [Kowalczyk 1990 a, b; 1995 b; 2000].

### **Życie społeczne jako aktualizacja wartości i aspiracji osobowych**

Personalizm społeczny profesor Kowalczyk wywodzi z klasycznej filozofii chrześcijańskiej Augustyna Aureliusza i Tomasza z Akwinu, łączy z elementami głównych nurtów filozofii współczesnej: fenomenologią, egzystencjalizmem, hermeneutyką, aksjologią i filozofią dialogu. Służy to wyeksponowaniu wymiaru transcendentno-duchowego osoby ludzkiej w kontekście społecznym i kulturowym. W związku z tym jego filozofia społeczna ma charakter personalistyczno-integralny. Wskazany personalizm pozwala, zdaniem wybitnego filozofa, stwierdzić, że społeczność jest nie tylko kategorią ontologiczną, ale też aksjologiczną, uznającą organiczną więź ontycznych struktur życia społecznego z uniwersalnymi wartościami moralnymi, różniącymi się w sposób zasadniczy tak od liberalizmu, jak i od marksizmu.

Owa forma społeczno-aksjologicznego personalizmu nie tworzy i nie zaleca żadnych konkretnych koncepcji – modeli polityczno-państwowych, dąży jedynie do wyeksponowania tych ontologicznych i aksjologicznych założeń i własności, których pielęgnacja sprzyjać będzie nie tylko ochronie życia społecznego przed deformacją rodziny, narodu, państwa, ludzkości czy też życia jednostek, przed dehumanizacją i depersonalizacją, ale przede wszystkim psychofizycznemu rozwojowi i doskonaleniu jednostek oraz kulturowemu i cywilizacyjnemu społeczeństw.

Chrześcijański personalizm przyjmuje – twierdzi Kowalczyk – dwojakie źródła życia społecznego: osoby i wartości. Oczywiście nie są to autonomiczne i odseparowane od siebie obszary rzeczywistości, gdyż ich związek jest organiczny. Nie ma osób bez wartości i nie ma wartości bez osób. Właściwa koncepcja życia społecznego jest uwarunkowana przez trafną koncepcję człowieka. Człowiek jest bytem substancjalnym i osobowym, psychofizycznym całością. Jest zakorzeniony w świecie materii i życia biologicznego, lecz mimo to transcenduje je poprzez umysłowe życie intelektu i woli. Osoba jest podmiotem, bytem psychicznie zinterioryzowanym,

kształtującym bogaty świat niższych i wyższych wartości. Naturalnym horyzontem każdego człowieka jest życie społeczne: w nim aktualizują się jego twórcze możliwości i aspiracje, ono również gwarantuje ciągłość historii ludzkiej. Społeczność nie jest więc efektem dowolnej konwencji, lecz naturalnym powołaniem człowieka.

Człowiek, jako psychofizyczna osoba, jest istotą ze swej natury społeczną. Nakierowanie ku życiu społecznemu zakodowane jest w jego bytowej strukturze, aktualizuje się zaś w działaniu. Choć człowiek jest osobą, to jednak jest ciągle bytem przygodnym, skończonym i potencjalnym. Nie posiada, tak biologicznie jak psychicznie, pełnej samowystarczalności. Z tego względu jest – zdaniem Profesora – ukierunkowany ku światu zewnętrznemu. Bezosobowy kosmos, choć stanowi naturalne środowisko człowieka, nie może być jego partnerem. Osoba szuka kontaktu z osobą, dlatego człowiek jest istotą społeczną. Jest on autentycznie rozumną i wolną istotą od pierwszego momentu swego istnienia, ale dopiero życie społeczne aktualizuje i rozwija jego człowieczeństwo. Ludzka osoba to współegzystowanie (*mit-sein*) z innymi, dlatego tworzy ona różnorodne wspólnoty: rodzinne, zawodowe, szkolne, towarzyskie, narodowe, ideowe. Człowiek ma instynkt społeczny oraz predyspozycje niezbędne do życia społecznego.

A zatem do najważniejszych ontologicznych przesłańek personalizmu należy – wskazuje lubelski myśliciel – przekonanie potwierdzające fakt, że człowiek ze swej natury jest bytem społecznym. Że nie tylko żyje w społeczeństwie, ale go biologicznie i psychicznie potrzebuje dla swego zachowania oraz rozwoju. Że jest on „bytem-ku-drugiemu”. Że powinien być włączony w życie społeczne jako jego podmiot.

Istotą życia społecznego jest tworzenie i przekaz wartości: ekonomicznych i duchowych, poznawczych i moralnych, artystycznych i ideowych (w tym także religijnych) oraz związanych z aktywnością sportową. Dotyczy to sportu wyczynowego (zawodowego, olimpijskiego, widowiskowego) oraz sportu dla wszystkich – obejmującego swym zasięgiem rekreację ruchową, turystyczne formy rekreacji, sport szkolny, masowy, amatorski (poza-wyczynowy), gry i zabawy ruchowe, wychowanie fizyczne i związaną z tym wszystkim dbałość o zdrowie, zawierającą w sobie rozliczne elementy wychowania zdrowotnego (szerzej pedagogiki zdrowia). Owe formy aktywności fizycznej związane są z akceptacją i realizacją wartości i wzorów kulturowych o charakterze perfekcjonistycznym, hedonistycznym, ludycznym, eskapistycznym, kataraktycznym, higienicznym, utylitarnym, estetycznym, etycznym oraz religijnym.

Komunikacja wartości, jeśli ma respektować osobową godność człowieka, winna realizować się w klimacie pełnej wolności. Tylko człowiek wolny odkrywa prawdę i poszukuje dobra, które to wartości mają ze swej istoty wymiar społeczny. Wartości osobowe inicjują powstanie wspólnoty. Społeczeństwo nie jest mechanicznym zbiorem ludzi żyjących obok siebie, pozbawionych poczucia wspólnoty wartości i celu. Personalizm chrześcijański, wyjaśniając mechanizm powstawania autentycznej wspólnoty społecznej, odwołuje się do pojęcia partycypacji. Istotą życia społecznego jest współbywanie i współdziałanie, a więc uczestnictwo we wspólnocie: jej dziejach, decyzjach, doświadczeniach, zobowiązaniach, celach i wartościach.

Człowiek włącza się aktywnie w społeczność wówczas, kiedy widzi w niej szansę rozwoju swej osobowości – właśnie przez zespolenie się z innymi ludźmi. Tworzywem życia społecznego jest dobro wspólne, obejmujące bogaty zestaw wartości: od ekonomicznych po moralno-ideowe [Kowalczyk 1994 a, b; 1998; 2001].

### **Kultura jako zaplecze pełnej prawdy o człowieku i społeczeństwie**

Rozważania filozoficzne Kowalczyka dotyczące kultury usytuowane są, podobnie jak wyżej wskazane, w kontekście założeń personalistycznych. Uważa on bowiem, że człowieka, a także społeczeństwa nie można rozpatrywać w oderwaniu od kultury; i odwrotnie – kultury niezależnie od człowieka i społeczeństwa. Autentyczna kultura nie jest bowiem odizolowana od zaplecza pełnej prawdy o człowieku jako psychofizycznej osoby, spełniającej się w relacjach do ludzi i Boga. Człowiek i społeczeństwo jest bowiem jej twórcą i adresatem. „Kultura jest również potrzebna człowiekowi jak spełnienie jego potrzeb ekonomicznych i biologicznych. Nie ma kultury bez wyższych wartości: poznawczych (prawdy), etycznych (dobra), estetycznych (piękna), ideowych oraz religijno-sakralnych (miłości, poświęcenia, dobroci)” [Kowalczyk 1996, s. 8].

Profesor Kowalczyk uzasadnia to nawiązując do poglądów J. Maritaina, J. Messnera, T. S. Eliota, S. Schweitzera, J. Leclercq, M. Schelera, A. Dempfa, O. N. Derisiego, a także B. Nawroczyńskiego, A. Rodzińskiego i Jana Pawła II. Nurt personalistyczny w filozofii kultury znajduje swój wyraz nie tylko w pismach klasycznego personalizmu, lecz także w dokumentach międzynarodowych, takich jak tzw. *Deklaracja meksykańska* z 1982 r. czy konstytucja soborowa *O Kościele w świecie współczesnym*.

Na tej podstawie uczony katolicki sformułował własną definicję kultury. Stwierdza, że „Autentyczna kultura posiada wydźwięk humanistyczny: jest twórczością człowieka z myślą o człowieku. Kultura to świadome przetwarzaniu natury ludzkiej i kosmosu, mające na celu dobro człowieka. Takim dobrem jest wszechstronny rozwój osoby ludzkiej: biologiczny, intelektualno-poznawczy, etyczny, estetyczny oraz – w rozumieniu teistów – również religijny. Integralnym elementem kultury ogólnoludzkiej jest kultura duchowa” [Kowalczyk 1996, s. 28]. Warto podkreślić, że akcentując rozwój biologiczny myśliciel katolicki ma na względzie przede wszystkim rozwój w zakresie kultury fizycznej, łączącej sferę biologiczną (somaticzną, cielesną) z wartościami kulturowymi kształtującymi się w relacjach międzyludzkich. *Nb.* kulturę fizyczną można pojmować jako złożenie sportu wyczynowego (zawodowego, olimpijskiego, widowiskowego) i szeroko rozumianego sportu dla wszystkich (*sport for all*).

W związku z tym profesor Kowalczyk solidaryzuje się z typem polityki kulturalnej, który odwołuje się do potrzeby duchowego wychowania, duchowej dojrzałości tak jednostek, jak i całych społeczeństw. Dlatego wśród wielości różnorodnych (od antyku po współczesność) klasyfikacji form kultury, myśliciel lubelski wyróżnia i sytuuje wyżej tę jej postać, która posiada charakter egzystencjalno-osobowy, oparty na „być” człowieka, oraz podporządkowaną jej w sensie aksjologicznym i instrumentalnym postać o właściwościach materialno-ekonomicznych, związanych z „mieć” człowieka.

Zwrócił również uwagę na wartości absolutne takie jak prawda, dobro, piękno, *sacrum*, na wartości obiektywne i relatywne, autoteliczne i instrumentalne. Przy ustalaniu hierarchii wartości kultury filozof wskazał na konieczność sformułowania kryterium owej hierarchii. Ze względu na to, że wartości są ściśle powiązane z osobą ludzką, przeto także kryterium powinno mieć charakter antropologiczno-personalistyczno-społeczny. Podkreśla on, że jeżeli przyjmie się, iż człowiek jest istotą rozumną i wolną, to właśnie jego dobro powinno być decydujące w aksjologicznej hierarchii bytów i zjawisk kulturowych. Człowiek jest bowiem twórcą kultury, nadaje jej sens i jest jej celem, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, poznawczym, moralnym, estetycznym, a także sportowym.

Profesor Kowalczyk przyjmuje, że religia jest darem Boga mającym na względzie życie nadprzyrodzone człowieka. Kultura zaś jest wytworem samego człowieka. Z tego punktu widzenia religia i kultura nie są wzajemnie przeciwstawne i wykluczające, ani też tożsame, lecz raczej komplementarne. Wskazuje na to m.in. kontekst kulturowy starożytnych, helleńskich igrzysk olimpijskich, stanowiących jednocześnie formę kultu, czci oddawanej wybranym bogom.

Istota i cele kultury i religii nie są analogiczne, ale mogą się wzajemnie dopełniać, religie monoteistyczne i inne uznają – zdaniem autora – priorytet wartości moralnych w życiu ludzkim. Bez nich trudno mówić o prawdziwej kulturze człowieka. Nic ma bowiem kultury bez etosu, dlatego też chrześcijaństwo koncentrujące się na wartościach prawdy, dobra, miłości, braterstwa itp. inspirowane duchową kulturą osoby ludzkiej. Religia z kolei potrzebuje kultury: języka, wiedzy o człowieku i społeczeństwie, środków masowego przekazu, struktur społecznych itd. Potrzebuje zarówno kultury materialnej, jak i idealnej, tak kultury fizycznej, jak i umysłowej.

Kultura religijna (w tym kultura chrześcijańska, katolicka) ustawicznie tworzy się i wzbogaca, splatając się w sposób nieodwracalny z kulturą światową, a zwłaszcza zachodnią [Kowalczyk 1996, s. 190]. Dowodzą tego nawet procesy sekularyzacyjne, które utrwalają chrześcijańskie archetypy, symbole i wartości w zaszyfrowanej, zmodyfikowanej formie<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Dopełnienie tej ostatniej myśli stanowią poniekąd refleksje Eliadego, który, przyjmując możliwość istnienia przedustawnego, idiogenetycznego duchowego uniwersum religii i kultury. Twierdzi, że życie ludzkie czy osoby wierzącej, czy też niewierzącej nabiera znaczenia dzięki naśladowaniu paradygmatycznych modeli objawionych ludziom przez istoty nadprzyrodzone, w które wierzą. Naśladowanie owych transludzkich i zarazem kosmicznych modeli stanowi jedną z podstawowych właściwości życia „religijnego”, cechę strukturalną, która jest niewzruszona wobec kultury i epoki. Kultura w ogóle jest inspirowana – zdaniem Eliadego – przez pierwotne w stosunku do niej, wrodzone naturze ludzkiej, ponadhistoryczne *sacrum*. Kultura chrześcijańska natomiast – jak sądzi profesor Kowalczyk – pojawiła się pod wpływem Boga, który zjawiał się w określonym historycznym czasie i kształtowana jest bez mała przez dwa tysiące lat [por.: Kosiewicz 1998 a; Eliade 1997].



## Sport jako afirmacja personalizmu

Obiektywizacją potrzeb osobowych, społecznych i kulturowych jest – zdaniem uczonego katolickiego – aktywność sportowa, traktowana w tej monografii jako immanentny element składowy szeroko rozumianej kultury fizycznej.

Akcentuje to, zwracając uwagę na personalistyczne podłoże sportu, stawiające też warunek zaistnienia sportu w wymiarze społecznym i chrześcijańskim. Autor wskazuje również, że człowiek-sportowiec jest kreatorem i adresatem wartości etycznych i estetycznych w sporcie, że je przeżywa i nieustannie modyfikuje, szukając trwałych aksjologicznych fundamentów i drogowskazów; podkreśla, że na zdrowie moralne, postawy etyczne w sporcie oraz na redukcję zachowań patologicznych istotny wpływ posiada nauka Kościoła, moralność chrześcijańska.

Szczególnie ważną sprawą dla rozważań i dociekań zawartych w książce jest próba zdefiniowania sportu. Autor wskazuje na istniejące w tym zakresie trzy podstawowe interpretacje: o charakterze ludycznym, agonistycznym i pedagogicznym. Na tej podstawie dochodzi do wniosku, że sport jest kreatywną aktywnością ruchową człowieka, realizowaną zgodnie z przyjętymi regułami o charakterze społecznym, zawierającą elementy gry (zabawy) i rywalizacji, będącą czasem także pracą (w sporcie zawodowym), mającą na celu spotęgowanie somatycznych doskonałości i możliwości człowieka oraz wszechstronny rozwój jego osobowości [Kowalczyk 2002, s. 31].

Profesor Kowalczyk pojmuje sport jako fenomen wielopłaszczyznowy. Z jednej strony jest on formą aktywności zarobkowej. Dotyczy to sportu zawodowego (wyczynowego, olimpijskiego, widowiskowego). Z drugiej zaś jest on: formą aktywnego wypoczynku, zabawą, grą, rywalizacją. Zawiera elementy zdrowotne. Sprzyja rozwojowi i doskonaleniu właściwości fizycznych, cech motorycznych, wolicjonalnych, poznawczych. Dotyczy to sportu dla wszystkich. Owa różnorodność funkcji sportu rzutuje na etyczną ocenę poszczególnych jego odmian czy przejawów.

Sport dla wszystkich jest frapującą formą odpoczynku czy swoistym hobby, zwłaszcza dla dzieci i młodzieży, odczuwających naturalną potrzebę ruchu. Formą eskapizmu i *katharsis*. Człowiek ma prawo do wypoczynku po nauce czy pracy zawodowej. Odpoczynek bowiem ma na celu: przywrócenie organizmowi człowieka równowagi psychofizycznej, regenerację utraconych sił, psychiczne odprężenie, zagospodarowanie wolnego czasu, pogłębienie więzi społecznych (zwłaszcza rodzinnych). Socjologia i psychologia wskazują na potrzebę wytworzenia, w skali indywidualnej i społecznej, kultury wolnego czasu. W analogiczny sposób można mówić o potrzebie etyki czasu wolnego, co odnosi się także do aktywności sportowej.

Autor uważa, że nieodzowną podstawą autentycznego sportu – czyli sportu rozwijającego osobowość – jest personalistyczna koncepcja człowieka. Pozwala ona ukazać pełną prawdę o człowieku-osobie. A pełna prawda o człowieku-osobie pozwala dostrzec właściwy sens i rolę sportu. Filozof z Lublina neguje przedmiotowe traktowanie zawodnika w sporcie. Uważa bowiem, że to właśnie sport jest dla człowieka, a nie człowiek dla sportu. Dobry sportowiec to przede wszystkim prawy człowiek, który umie i chce włączyć uprawiany sport w proces związany z realizacją potrzeb dotyczących odpoczynku, *quasi*-świętecznego przeżycia, kontaktu z przyrodą, zabawy, gry, rywalizacji, parateatralnego doświadczenia [Kowalczyk 2002, s. 48].

W ów proces rozwoju osobowości sportowca włączone jest społeczeństwo. Sport jest bowiem ze swej natury aktywnością społeczną, a na jego terenie obowiązują ogólne zasady życia społecznego. Najważniejsze z nich to zasada solidarności i dobra wspólnego, zasada personalizmu, zasada równości oraz zasada sprawiedliwości. Wszystkie one sprzyjają rozwojowi osobowości zawodnika, doskonaleniu i pielęgnowaniu sportowych i pozasportowych relacji międzyludzkich, a także podnoszeniu kwalifikacji, umiejętności, sprawności na wyższy poziom.

Zasada solidarności pobudza – zdaniem Kowalczyka – do bliższych kontaktów w zespołach, drużynach sportowych, pojawia się w relacjach między zawodnikami i trenerami, menadżerami, kibicami i dziennikarzami sportowymi. Podstawą tego jest wspólnota celów, zainteresowań, wartości i wzorów kulturowych związanych z treningami i zawodami. Dobrem wspólnym ludzi uprawiających sport i osób z nim związanych jest – twierdzi Profesor – szeroko rozumiane dobro człowieka, zdrowie, odpoczynek, rozwój fizyczny i psychiczny oraz kreatywność. Sport jest

źródłem trwałych przyjaźni, uczy życzliwości, lojalności, braterstwa, umiejętności społecznego współzycia, wyzwala społeczną inicjatywę i pomysłowość [Kowalczyk 2002, s. 87].

Zasada personalizmu, której konsekwencją jest zasada pomocniczości stoi na straży godności, podmiotowości i autonomii osób związanych z kulturą fizyczną i sportem.

Z kolei zasada równości dotyczy zachowania równości szans w sporcie, równości wobec ustalonych zasad rywalizacji.

Również zasada sprawiedliwości w jej trzech podstawowych typach – legalnym, zamiennym i rozdzielczym – ma zastosowanie w sporcie. Pierwszy ma zastosowanie w odniesieniu do reguł, przepisów postępowania; drugi w odniesieniu do sportu zawodowego, gdzie za wysiłek zawodnik otrzymuje stosowny ekwiwalent pieniężny; trzeci z kolei jest pożądanym „w ocenie sędziów sportowych, którzy powinni obiektywnie kwalifikować grę zawodników” [Kowalczyk 2002, s. 89]. Filozof chrześcijański podkreśla, że sprawiedliwość społeczna w sporcie winna być respektowana we wzajemnych relacjach poszczególnych zawodników i drużyn sportowych.

Aktywność sportowa i związane z nią postulaty społeczne posiadają rozliczne konsekwencje etyczne. Zawierają one właściwości charakterystyczne dla utilitaryzmu (J. Bentham, J. S. S. Smitha), emotywizmu (T. Hobbesa, J. Rawlsa), jurydycznego konwencjonalizmu (H. O. Kelsena), aksjologizmu (F. Brentano, M. Schelera, G. E. Moore’a), ewolucjonizmu (marksizmu), rygorystyki etycznego (I. Kanta), etyki cnót (Arystotelesa), etycznego personalizmu (tomizmu). Między owymi koncepcjami zachodzą zróżnicowane relacje. Jedne się wzajemnie wykluczają, inne krzyżują bądź są też względem siebie komplementarne. W efekcie tworzą kilka konfiguracji, które można określić – z punktu widzenia filozofii – jako: neutralność etyczną aktywności sportowej (całkowitą lub częściową), pragmatyczny konwencjonalizm (czyli relatywizm), egzystencjalizm, etykę humanistyczną i etykę personalistyczną.

Myśliciel z Lublina uważa, że sportowiec jako istota rozumna zobowiązany jest do racjonalnej aplikacji zasad moralnych uwzględniających specyfikę sportu jako gry i rywalizacji. Podmiotowość bowiem przysługuje wszystkim uczestnikom zawodów sportowych: jest to ich przywilej, a zarazem wzajemne zobowiązanie w trakcie gry.

Uzasadnienia postaw moralnych należy jednak upatrywać według Kowalczyka – w założeniach o charakterze antropologicznym na fundamencie ogólnie rozumianego humanizmu, a zwłaszcza na gruncie personalistycznej koncepcji człowieka. Główną wartością etyki sportu w ujęciu personalistycznym jest odwołanie się do godności człowieka jako rozumnej i wolnej osoby. Źródłem owej godności w ujęciu antropologicznym i naturalnym jest autofinalizm i autodeterminizm. Człowiek jako istota rozumna rozpoznaje naturę rzeczy, wartości i osób, może twórczo kreować własną osobowość. Związane z tym świadomość i wolność stanowią fundament wszelkiej kultury człowieka, w tym także kultury fizycznej i sportu.

Znaczenie i wartości etyki sportu podkreśla – po drugie – nawiązanie do prawa naturalnego i fenomenu sumienia. Subiektywny, indywidualny głos sumienia umożliwia rozpoznawanie obiektywnego prawa naturalnego związanego z osobową godnością człowieka. Umożliwia – jak uważa profesor Kowalczyk – zagruntowanie się w dobru moralnym, postulującym i konfirmującym wszystko to, co sprzyja rozwojowi psychofizycznemu człowieka jako osoby w wymiarze duchowym i cielesnym.

Etyka sportu – omówiona w kontekście ogólnych zasad moralnych – wymaga konkretyzacji reguł postępowania właściwych poszczególnym dziedzinom sportu. Wymaga – ze względu na różnorodność sytuacji pojawiających się w trakcie zawodów – podejmowania indywidualnych decyzji przez uczestnika rywalizacji. Jednakże jakościowa różnorodność zawodów sportowych i odmiennosć sytuacji egzystencjalnej uczestniczących w nich ludzi, nie mogą – jak pisze uczony z Lublina – naruszać uniwersalnych wartości moralnych, do których należą m.in.: prawda, sprawiedliwość, uczciwość, życie i godność człowieka jako osoby [Kowalczyk 2002, s. 125].

Etos sportu polega właśnie na uczciwym przestrzeganiu zasad gry, rywalizacji w danej dyscyplinie. Dotyczy to zarówno sportu dla wszystkich, jak i tym bardziej – sportu wyczynowego (zawodowego, olimpijskiego, widowiskowego). W tym ostatnim bowiem udziałem zwycięzcy jest nie tylko osobista satysfakcja, prestiż i podziw publiczności, lecz także nagroda finansowa – nieraz bardzo znaczna.

Owe filozoficzno-personalistyczne refleksje nad sportem stanowią podstawę – podobnie jak w średniowieczu, gdy filozofię traktowano jak sztukę wyzwoloną, albo jak sztukę sztuk, a nie jak wiedzę (dotyczy to okresu perypatetyckiego i postarystotelesowskiego<sup>6</sup>), do tworzenia fundamentu dla teologii sportu. Stanowi on ważny wkład do humanistycznej refleksji nad tą formą kultury fizycznej. Ukazuje w sposób przejrzysty, systemowy i dziejowy zarazem stosunek całej tradycji chrześcijańskiej do kultury fizycznej i sportu. Stanisław Kowalczyk zwraca uwagę na antropologię biblijną, dowartościowującą ciało i sport, na znaczenie kultury fizycznej w myśli patrystycznej, średniowiecznej i we współczesnym nauczaniu Kościoła katolickiego oraz na relacje zachodzące między dekalogiem i *ethosem* sportowym.

Wskazuje, że wprawdzie kultura fizyczna wraz ze sportem oraz religia stanowią dwie różne sfery ludzkiego życia, że wprawdzie są one autonomiczne w swoich zakresach działania, stosowanych środkach i celach, niemniej nie są przeciwstawne, lecz mogą i powinny być ujmowane komplementarnie. Pragmatycznym potwierdzeniem komplementarności sportu i religii jest, jego zdaniem, pedagogika św. Jana Bosko, założyciela Salezjanów, który w swym programie wychowawczym tak wielką rolę przyznał aktywności sportowej. Przykładem harmonijnego łączenia życia religijnego i zamiłowania do sportu jest również życie Piotra Jerzego Frascatego, patrona młodzieży, beatyfikowanego przez Jana Pawła II.

Filozof zauważa także, że współczesny Kościół katolicki dowartościowuje ludzkie ciało, nawiązując do odpowiednich wczesnochrześcijańskich [patrz: Kosiewicz 1998 b, s. 103–133], średniowiecznych i nowożytnych nurtów antropologicznych. Konsekwencją tego jest aprobata roli i znaczenia sportu we współczesnym nauczaniu Kościoła.

Powołuje się w tym względzie na Piusa X, który obiecał nawet ufundowanie nagród dla zawodników IV Igrzysk Olimpijskich w 1908 r. i głosił, że „Młodzież powinna kochać sport, bo jest on dobry dla duszy i jej ciała”. Powołuje się też na Piusa XI, który pisał m.in.: „Ćwiczcie się w ewangelii, ćwiczcie się w sporcie – Nie zaniedbujcie ani duszy, ani ciała”. Ustosunkował się on do tej sprawy szerzej, podobnie jak Pius XII, w odpowiednich encyklikach. Dowartościowanie ciała i sportu pojawia się również w enuncjacjach Pawła VI i Jana Pawła II. Na ten temat wypowiadał się także dwukrotnie Episkopat Polski oraz Episkopat Włoch w stosownych listach (*O zagrożeniach zdrowia i sportu*, 1991; *O chrześcijańskich walorach turystyki*, 1995; *Sport a życie chrześcijańskie*, 1995).

Rozważania profesora Kowalczyka są świadectwem stale rosnącej powagi, jaką Kościół katolicki (jego wierni i środowiska intelektualne z nim związane), przywiązuje do kultury fizycznej i sportu. Nie tylko zaleca on i propaguje aktywność fizyczną, ale też inspirując namysł humanistyczny – personalistyczne badania nad daną dziedziną życia – dopełnia i wzbogaca m.in. filozofię człowieka, filozofię społeczną i filozofię kultury.

\* \* \*

Zalecane przez Kowalczyka jednostkowe, społeczne i kulturowe założenia i wartości o proveniencji personalistycznej nie stanowią żadnych konkretnych koncepcji – ideałów człowieka, struktur społecznych i wzorów kulturowych, modeli polityczno-państwowych. Dąży on jedynie do wyeksponowania tych ontologicznych i aksjologicznych założeń i własności, których pielęgnacja sprzyjać będzie nie tylko ochronie życia społecznego przed deformacją rodziny, narodu, państwa, ludzkości czy też życia jednostek, przed dehumanizacją i depersonalizacją, ale przede wszystkim sprzyjać będzie rozwojowi i doskonaleniu osób i społeczeństw.

<sup>6</sup> *Nb.* w średniowieczu filozofia została pozbawiona funkcji autotelicznych. Przypisano jej właściwości instrumentalne i aksjologicznie podrzędne. Usunięto poza system charakterystyczny dla metafizycznych koncepcji starożytności Potraktowano ją – co zostało zaakceptowane niemal powszechnie w myśli chrześcijańskiej – jako sztukę wyzwoloną, o założeniach propedeutycznych, ułatwiającą lub mającą ułatwić dostęp do wiedzy najwyższej związanej z rozwojem teologii. Ową orientację zapoczątkował Orygenes w liście do Grzegorza Taumaturga. Niemniej jednak przesłania danego zamysłu można odnaleźć kilka wieków wcześniej – w antyku helleńskim. Dotyczy to komentarzy neoplatonickich do dzieł Arystotelesa redagowanych począwszy od IV wieku przed Chrystusem, odnoszących się do definicji filozofii. Jedno ze znajdujących się w nim ujęć określa filozofię jako „sztukę sztuk i wiedzę wiedzą”. Zawarte w tej definicji rozróżnienie dotyczy z jednej strony filozofii traktowanej jako wiedza wiedzą, czyli wiedza najwyższa. U Arystotelesa dotyczy filozofii pierwszej. Z drugiej zaś strony odnosi się do sztuki sztuk – stanowiącej niezbędną formalną podstawę procesu badawczego (empirycznego i pozaempirycznego). Owa sztuka sztuk odnosi się w poglądach Arystotelesa do matematyki, logiki formalnej i założeń tego, co moglibyśmy dzisiaj nazwać metodologią ogólną i metodologią szczegółową.

Wprawdzie refleksja personalistyczna profesora Kowalczyka nawiązuje m.in. do klasycznych już w literaturze polskiego personalizmu poglądów M. A. Krąpca, M. Gogacza, A. Rodzińskiego czy K. Wojtyły na temat związków człowieka ze społeczeństwem, jednakże z punktu widzenia własnej orientacji antropologicznej autor eksponuje i uzasadnia tezę, że personalistyczna filozofia społeczna stanowi integralną część antropologii filozoficznej, z tego względu, że bada ona „ontologiczny fundament fenomenu społeczności” w relacjach do człowieka jako osoby i jego istotnych komponentów.

## BIBLIOGRAFIA

1. Eliade M. (1997), *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa.
2. Kosiewicz J. (1998 a), *Eliade wobec przedustawnego uniwersum religii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, zeszyt 2, s. 277–283.
3. Kosiewicz J. (1998 b), *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, zeszyt 3, s. 103–133.
4. Kowalczyk S. (1990 a), *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz.
5. Kowalczyk S. (1990 b), *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa.
6. Kowalczyk S. (1994 a), *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin.
7. Kowalczyk S. (1994 b), *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice.
8. Kowalczyk S. (1995 a), *Filozofia Boga*, Lublin.
9. Kowalczyk S. (1995 b), *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin.
10. Kowalczyk S. (1996), *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin.
11. Kowalczyk S. (1997), *Metafizyka ogólna*, Lublin.
12. Kowalczyk S. (1998), *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl wczesnochrześcijańska*, Lublin.
13. Kowalczyk S. (2000), *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz.
14. Kowalczyk S. (2001), *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin.
15. Kowalczyk S. (2002), *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin.

## Stanisław Kowalczyk - Reflections on Society and Sport

**Key words: philosophy, personalism, society, physical culture, sport**

Recommended by Professor Kowalczyk individual, social and cultural assumptions and values of personalistic provenience do not postulate any substantial conceptions – ideals of man, social structures and cultural patterns, political-state models. He aims only at displaying these ontological and axiological assumptions and properties, the care for which will favor not only protection of social life against deformation of family, nation, state, mankind or also individuals' life, against dehumanization and depersonalization, but first of all it will favor the development and improvement of persons and societies.

The Catholic philosopher also notices that the contemporary Catholic Church appreciates human body, referring to adequate early-Christian, mediaeval, modern anthropological currents. The consequence of this is approval of the role and significance of sport in the contemporary teaching of the Church.

In this regards he quotes Pius X who even promised founding prizes for the competitors of the Fourth Olympics in 1908 and advocated that “The youth should love sport because it is good for the soul and its body”. He also quotes Pius XI who, among others, wrote: “Train yourselves in gospel, train yourselves in sport – Neglect neither the soul nor the body”. He assumed a wider attitude towards this matter, similarly to Pius XII in respective encyclicals. Appreciation of the body and sport appears also in enunciations of Paul VI and John Paul II. Episcopate of Poland and Episcopate of Italy in appropriate letters (“On Threats towards Health and Sport” 1991, “On Christian Values of Tourism” 1995, “Sport and Christian Life” 1995) expressed opinions twice on this subject.

Considerations of Professor Kowalczyk are the evidence of sill increasing importance which the Catholic Church (its congregation and intellectual environments connected with it) attaches to physical culture and sport. It not only recommends and propagates physical activity, but also inspiring the humanistic thought – personalistic studies of a given field of life – it complements and enriches, among others, social philosophy and philosophy of culture.