

## KULTURA CIELESNOŚCI W POLITYCE KONSERWATYZMU

Dzieje publiczne każdego społeczeństwa wyraża relacja władania przez polityka cudzym ciałem. Władca w każdym ustroju bez wyjątku: od tyranii do ochłokracji, od teokracji i monarchii, po demokrację radykalną, przez demokrację liberalną, aż po demokrację republikańską i konserwatywną, od lewicy do prawicy – ujmując wachlarz ustrojów politycznych najprościej – rozporządzał zawsze naturą cielesną podwładnych: niewolników, najemników, sług, motłochu, kolektywistów, ludu, człowieka prywatnego, kapitału ludzkiego, obywateli i osób. W nieustającej w dziejach życia publicznego relacji panowania politycznego nad całą resztą społeczeństwa, władca już to sam i wbrew woli, już to z woli i nadania podwładnych sprawował rządy tak, że zawsze uwzględniał w doktrynie swoją dostępność do ich cielesnej naturalności. Co brało się stąd, że każde zadanie, jakie władca polityczny stawiał przed podwładnym, rozpatrywał z uwzględnieniem cielesnych możliwości jego wykonania. Władca, wystarczy, że był tylko przodnikiem grupy społecznej, a nie koniecznym politykiem i przywódcą grupy specjalnej, konstytuującej państwo, uwzględniał cielesność podwładnych jako naturalną zasadę materialnego bytowania oraz – w obliczu zagrożenia bytu – zasadę obrony życia.

Skąd pierwotnie bierze się ta dążność polityka do władania cudzym ciałem? Skąd wynika relacja publicznego zawiadywania ciałem podwładnego przez władcę? Czy nie z tego, że człowiek indywidualnie poznaje tę relację, kiedy stawia przed sobą zadanie, jakie chce wykonać? I wszystko jedno, jakie jest ono w jego ujęciu: doniosłe, powszednie, prywatne czy publiczne. Czy nie poznaje wtedy zależności między tym, co zrobić zamierza, a tym, co materialnie posiada. Czy nie z tego poznania bierze się relacja władania przez siebie, sobą, dla siebie; podobnie, jak rodziców, którzy powodzenie dziecka w przyszłości uzależniają od troski o jego cielesność w terażniejszości. Stąd pielęgnacja, stąd edukacja, która ma władzy cielesnej dziecku dodać albo nawet więcej – nauczyć formacji cielesnej na sobie, przez siebie i ku sobie. A więc poznanie tej prostej zależności przyczynowej, jaką jest samozwrotne dorabianie się cielesnej władzy „w sobie”, może

sprzyjać poznaniu znaczenia relacji publicznej władcy wobec cielesnej władzy podwładnego. Czy zatem nie z poznania tych dwóch relacji elementarnych: osobistej i rodzicielskiej, bierze się poznanie relacji władania ciałem podwładnego przez władcę, który w sytuacji wzmożenia emocjonalnego, wynikłego z zagrożenia egzystencjalnego lub samej powagi odpowiedzialności za pomyślność społecznej drogi, umieszcza w doktrynie rządzenia zobowiązania podwładnych do fizycznego samodoskonalenia, zaś nauczycieli do upowszechniania wzoru utylitarnej cielesności<sup>1</sup>.

Dzieje publiczne wyraża zresztą nie tylko relacja władania cudzą cielesnością – co rozumiałe – także emocjonalnością, rozumnością i duchowością. Każdy władca rozciągał swe wpływy na podwładnych, strojąc się w „rząd dusz” i „rząd ciał” po to, by najpierw wejść w posiadanie ich władzy poznania i zaufanie zdobyć, potem zaś – władzy cielesnej, aby: a) z pozycji autorytarnej – wykorzystać moc naturalną ciała, doskonaloną według wzorów użytkowej formacji cielesnej, w umacnianiu pozycji politycznej dla siebie lub b) z pozycji służebnej – tak upodmiotowić podwładnego, by wzbudzić w nim najpierw znaczenie dobra cielesnego w ustanawianiu dobra wspólnego, a następnie wyzwolić chęć samodzielnego łączenia się z ideałem ascety – wstępującego na drogę publicznego przeznaczenia.

Z dwóch więc powodów: gospodarczego i militarnego, władca rozciągał panowanie nad ciałem podwładnego, a każdy z nich prznosił na uczniów, podlegających wychowawczej formacji cielesnej. Władca, niczym superpedagog, oczekiwał potwierdzenia wpływu swej doktryny politycznej na nauczyciela, a za jego pośrednictwem na ucznia, jakby w ich oczach szukał odbicia swego wizerunku – przedkładając im dobro cielesne: żywotności, rozrodczości, zdrowotności, czystości, tężyzny, sprawności – jako dobro wspólne. Wychowanie cielesne uzyskiwało dzięki władcy politycznemu – wyzwalamu przyczynowość społeczną – rangę osobliwości kulturowej, przez to, że uformowany podług egzystencjalnego wzoru cielesności uczeń mógł wykazać się możliwością (tak przynajmniej politycznie zakładano) uczestniczenia w zadaniu wyższej użyteczności.

Rangi przydawała mu oczywiście władza polityczna, rozciągającą w istocie swoją przyczynowość na pedagogów kształcących nauczycieli gimnazjonów, a nawet dalej – na uczonych zajmujących się procesem naukotwórczym w kulturze cielesności. W ten sposób za sprawą władcy powstawała sieć relacji społecznych o przypisanych im znaczeniach i wzorach działania. Wyłaniała się uporządkowana rzeczywistość publiczna (systemowa), a więc trwale włączona w życie grupy społecznej na zasadzie inkluzji; grupa społeczna miała do swej dyspozycji

---

<sup>1</sup> O obowiązku zabezpieczania materialnych warunków bytu grupy pisał Florian Znaniecki, podkreślając „prawo rozporządzania ciałami swych członków przez grupę społeczną”. Zob.: F. Znaniecki (1973), *Socjologia wychowania. Wychowujące społeczeństwo*, Warszawa, s. 274.

instytucję kultury fizycznej, z której wyносиła gwarancję bezpieczeństwa tworzenia swego dobra wspólnotowego. Nad mechaniką tego układu społecznego czuwał władca – jakiś naczelny przywódca – który albo sam stawał na czele instytucji kultury fizycznej albo – „dzieląc się” władzą – powierzał zwierzchnictwo jakiemuś wybitnemu znawcy. Co doprowadzić musiało do wyłączenia instytucji kultury fizycznej spod władzy przodownika i ukonstytuowania jej jako względnie niezależnego rządu władzy publicznej – jednego spośród wielu. Powstać też musiały inne instytucje władzy publicznej, pozostające pod kierownictwem władzy: męza stanu, naczelnika państwa.

## Zasada wspomagania polityka

Władca polityczny powoływał do życia (u)rząd kultury fizycznej, złożony z różnych instytucji skupionych wokół narodowego gimnazjonu – wyposażony nadto w naukowy aparat jego poznania. Za „ofiarowane życie” odbierał w zamian ze strony podwładnych wyrazy uznania za twórczy wkład w życie narodu oraz zapewnienie o lojalności. Wywoływał więc relację społeczną – inwersyjną, znaną powszechnie w dziejach ludzkości jako zasada wspomagania władzy przez świat uczonych, także artystów, intelektualistów i szeroko rozumianą reprezentację opinii publicznej. Uczeni pierwszego instytutu kultury cielesnej w Polsce, upaństwowionego od chwili wbudowania pod jego fundament kamienia węgielnego, wspomagali niewątpliwie naczelnego polityka państwa, przysparzając mu zapewne poczucia ważności. Symbolicznym potwierdzeniem wspomagania polityka przez podwładnych stał się monument uświetniający wielkość władcy – usytuowany przez wspomóżycieli ideowych w samym jądrze akademickiego gimnazjonu.

Wspominam akt wzniesienia popiersia naczelnika państwa Józefa Piłsudskiego przez ideowych wspomóżycieli, pracowników uczelni państwowej, w miejscu kiedyś przez Niego nawiedzonym i wyznaczonym pod budowę Centralnego Instytutu Wychowania Fizycznego. Osobiście oceniam ten akt wspomżenia jako czyn wielce chwalebny – potwierdzający poniekąd zbieżność aspiracji społeczności uczonych z ideałami republikańskimi tego męza stanu; męza zasłużonego dla polskiego dobrostanu „dębowej fizyczności” Liście dębu – godła Uczelni – stan potęgi cielesnej właśnie symbolizują. Co do zasady wspomagania polityka przez uczonych, należy dodać, że można się nią posłużyć zarówno w umacnianiu, jak i znoszeniu władcy. W tym przypadku ta sama społeczność uczonych, która jednemu władcy politycznemu hołd złożyła – pośmiertnie oczywiście – innego władcę, który uzurpatorsko zajął miejsce z nadania władcy komunistycznego, jako symbol tyranii z pomnika strąciła.

Władca jako moderator formacji cielesnej podwładnych, czyli podmiot publiczny wywołujący za pośrednictwem operatorów zmianę cielesną członków podległej mu społeczności – działający z nadania władcy politycznego państwa – wszczynał działania zobowiązujące podwładnych do przyjęcia wzoru kultury cielesnej, oczywiście z przydanym mu znaczeniem – uzasadnianym racją dobra wyższego: ideałem moralnym patrioty i obrońcy racji narodowego stanu. Podwładni podejmowali indywidualnie działania zmiany cielesnej, które organizowali w dwóch sytuacjach jednocześnie, przyjmując: 1) rolę ascetów, by pod nadzorem operatora gimnazjonu (kierownika ćwiczeń cielesnych; obecnie trenera i instruktora) doskonalić się fizycznie w zakresie określonym przez wzór cielesności oraz 2) rolę uczniów gimnazjonu, by pod kierunkiem *paidotribes* poznać wzór kultury cielesnej – obowiązujący ucznia w działaniach kulturowych w perspektywie dorosłości społecznej. Poznanie wzoru cielesności miało się dokonać w działaniu ucznia na sobie w relacji uprzedmiotowienia (ubezwłasnowolnienia), w której racja i znaczenie (*sens*) działania nie zostały uczniowi przedłożone, oraz relacji upodmiotowienia, w której działający uczeń na zasadzie samozwrotnych aktów (treningu w ćwiczeniach fizycznych) – poznający reguły wzoru kultury cielesnej (jego znaczenie i normę), wynosił z relacji edukacyjnej *habitus* uzewnętrzniający się w samodzielnych aktach pożądanej społecznie formacji cielesnej.

W ten sposób cielesność została podniesiona do rangi dobra publicznego, a jeśli miała zostać włączona w plan polityczny państwa – w umacnianiu jego władzy naczelnej czy także obronie suwerenności, w obliczu zagrożenia – także dobra państwowego.

## **Metafizyczna relacja warunkowania czynu politycznego przez cielesność uformowaną kulturowo**

Taki jest ogólny i nie-osobowy rodzaj relacji między polityką a cielesnością, w istocie uniwersalny i naturalny; naturalny w tym sensie, że metafizycznie prawdziwy, czyli uwarunkowany organiczną fizycznością działań obydwu stron: polityka, którego działania „wychodzą” z cielesności, a dokonać się inaczej przecież nie mogą, oraz podwładnego, który z *habitusów* cielesnych – naturalnie tkwiących w jego żywym ciele – wyprowadzać może działanie politycznie pożądane; wyprowadzać tak, że tkwiąca w jego ciele *potentia* żywotności, zdrowotności i władzy mięśniowej „usłużnie” warunkuje *actus* obiektywizującego się działania – ku spełnianiu się w ideale wedle woli polityka. Z poznania tej metafizycznej relacji warunkowania: działania politycznego przez naturalną cielesność, wyłania się prawda logiczna, która wyjaśnia zależność przyczynową między podmiotem

politycznym a zmianą cielesną podwładnego; a następnie inne relacje przyczynowe – socjologicznie interpretowane – które pojawiają się realnie w sekwencji przyczynowości społecznej, zainicjowanej ideowo i wyzwolonej przez moderatora politycznego działania. W przybliżeniu zaś, w którego tle pozostawiam z konieczności historyczną narrację, relacja między polityką a cielesnością uwiadacza się najbardziej w ustroju władzy autorytarnej oraz demokracji republikańsko-konserwatywnej, oraz – na zasadzie negatywu ontologicznego – demokracji liberalnej.

## **Władza publiczna bez władzy nad cielesnością społeczeństwa – relacja apolityczna**

Chodzi o to, że w demokracji ponowoczesności kultura cielesnej zdrowotności nie jest, bo nie może być, wynoszona w dyskursie politycznym do rangi dobra wspólnotowego; nie jest ujmowana w ogóle. Jest natomiast szeroko upowszechniania ideologia indywidualistycznej ekspresji cielesności – urągająca moralnej wartości osoby, a nade wszystko – uchylająca w postulowaniu wolności cielesnego samostanowienia etykę prawa naturalnego: zastępując rozumność naturalną bezrozumnością poprawności politycznej. Żywe ciało w ogólności ciąży politykom ponowoczesności; żeby tylko nie odpowiadać za zdrowie w zdrowiu, zdrowie w chorobie i życie w umieraniu. Antropologiczne założenie polityków demokracji liberalnej o indywidualistycznej naturze człowieka – wolnej w aktach zewnętrznej ekspresji i zdolnej do przyjęcia odpowiedzialności za prywatność egzystowania – wygodnie usprawiedliwia ich przed przyjęciem zobowiązania za ich byt, kondycję cielesną, zdrowotność, a w końcu za życie i śmierć. Wszystkie stany życia żywego w ciele zostają powierzone „sprywatyzowanej” jednostce. Politykowi ponowoczesności nic do tego, co jednostka postanowi ze swym ciałem, zdrowiem i życiem. O tyle oczywiście, o ile jednostka decyduje się, także aktem wewnętrznej woli (wszak jest wolna bezgranicznie), urynkować swoją prywatność w zdrowiu, chorobie i umieraniu. Płacąc za wszystko. Z chwilą, kiedy cielesność zostaje opłacona, jej właściciel uzyskuje w oczach władzy ważność „kapitału ludzkiego” Walidacja ujednostkowionego życia w demokracji liberalnej nie dokonuje się więc wedle normy uniwersalnego prawa etycznego, wynoszącego człowieka do godności osoby. Polityka obowiązuje prawo rachunku ekonomicznego, wedle którego miarą wartości jednostki jest jej zdolność uczestniczenia w wolnej grze rynkowej o wszystko, a więc także grze o własne życie w zdrowiu cielesnym. Kto wyklada bankowe żetony w grze o życie, ten wygrywa na pomyślności zdrowotnej, a kto ich nie ma, temu odbiorą nawet i to, co jeszcze

posiada<sup>2</sup>. Kiedy ubogi ciałem znajdzie się w potrzebie życiowej, a wykazać się możliwością płatniczą nie jest w stanie, będzie musiał wywalczyć dla siebie – jeśli sił mu jeszcze stanie – godne warunki przetrwania i odchodzenia. W polityce ponowoczesności utracona zdrowotność nie jest dla władcy dylematem etycznym, tylko zagadnieniem ekonomicznym.

W każdym więc ustroju władza polityczna przedstawia siebie jako podmiot zarządzający życiem podwładnych i nie tylko – także ich życiem dla śmierci, jak w despotyczno-autorytarnych ustrojach zniewolenia, upodlenia i upokorzenia. Nie ma ustroju, z wyjątkiem państwa liberalno-demokratycznego, w którym polityczność władzy nie przedstawiałaby siebie przez: typy cielesne i wzory ich formacji – wynoszone na pomniki i opiewane przez artystów – szeroko ujmowaną praktykę zdrowia publicznego – od epidemiologicznej i sanitarnej, przez higieniczną i prozdrowotną – aż po medyczną praktykę przywracania życia i zdrowia. W każdej formacji państwowego zawiadywania życiem społecznym ciało zostaje nie tylko upublicznione, ale także upolitycznione, nawet w ustroju ponowoczesnej państwowości, najmniej służebnym z ustrojów demokratycznych wobec społeczeństwa – z wyjątkowo niekorzystną dla kondycji zdrowia wspólnotowego niechęcią partycypacji w medycznej posłudze choremu, niesprawnemu, niedołącznemu i umierającemu. I skrzętniej zatajaną postawą niechęci wobec legalizacji prawa zdrowia publicznego, a więc – w rzeczy samej – ucieczką od odpowiedzialności państwa za kondycję zdrowotną społeczeństwa. Dramatyczny apel lidera prozdrowotnego ideału, Zbigniewa Cendrowskiego, o włączenie się w debatę o zdrowiu publicznym, wyraża Jego naiwność polityczną. Zdrowie jako dobro wspólne zostaje wyłączone z doktryny państwa liberalno-demokratycznego. Państwo urządzające kapitałowi „stadion” wolnej gry rynkowej nie może, jako strona zainteresowana jego wynikiem ekonomicznym, uczestniczyć – jak się wyraził czołowy jego finansista – w „rozdawnictwie” pieniędzy; nawet gdyby miały one służyć umacnianiu tężyzny fizycznej społeczeństwa. Władca państwa demokratyczno-liberalnego nie posługuje się w swojej doktrynie politycznej życia (dokładniej „stylu życia”) pojęciem „dobra wspólnego” Odpowiedzialność za zdrowotność przenosi na prywatność jednostki, a więc prawo o zdrowiu publicznym – obciążające budżet wydatków na cele publiczne właśnie – nie musi być przez polityka przyjęte.

---

<sup>2</sup> Odsyłam do eseju, w którym rozpatrywałem relację między ustrojami politycznymi a praktyką zdrowia publicznego. Zob. np.: A. Pawłucki(2013), *Nauki o kulturze fizycznej*, Wrocław.

# Władza publiczna nad władzą cielesną ludu – relacja polityczna ubezwłasnowolnienia

Co więcej, dzieje upolitycznionego przez różne ideały i ideologie ciała podwładnych, ich życia w ciele – w zdrowiu, chorobie i umieraniu – także dzieje umacniającego się we władzy cielesnej samego władcy politycznego, nie dobiegną kresu, który zwiastowałby koniec historii władzy politycznej w kulturze fizycznej podwładnych i koniec historii kultury fizycznej w życiu władcy politycznej. Nie dobiegną dlatego, że nie od polityka, choćby władcy najpotężniejszego, lecz nigdy wszechmocnego na tyle, iżby „góry ciał” mógł przenosić, zależy fundowanie życia politycznego przez życie cielesne. Rozumny polityk zastaje tę relację fundowania: bytu wyższego przez byt niższy – relacji samotworzącej się metafizycznie. A jeśli wnikliwiej potrafi wykazywać się rozumnością, dochodzi do poznania, że jej zniesienie przyniosłoby samounicestwienie (zniszczenie naturalności cielesnej wywołuje unicestwienie życia w polityczności i całej kulturowości), zaś jej przyczynowe wzmocnienie – na zasadzie ascetycznego utwierdzenia mocy ciała żywego podwładnych i oczywiście siebie samego – zapewniłoby spełnienie w politycznym ideale.

W dziejach ludzkości żaden historyk nie ogłosił światu końca polityczności władzy nad ciałem, gdyż żaden historyk nie odważyłby uchylić naturalnej cielesności jako zasady metafizycznej wobec aktu politycznej możliwości, nie tylko politycznej, bo społecznej, a więc publicznej działalności. Podobnie – nad czym ubolewam – nie da się wyłączyć z wyobraźni wizerunku zajęzdanego konia, w którym jeździec – sprowadzający konia do mięsnego narzędzia czynu zbrojnego – eksponuje się jako najemnik władzy politycznego uzurpatora, rozciągającego swe panowanie na wszechświat rzeczy widzialnych; także na ciało mięsne konia czy słonia, wyeksponowane przez historyka jako *corpus delicti* w akcie oskarżycielskim przeciwko władzy politycznej. Kiedy mówię o polityczności kultury cielesnej konia, owszem na pamięć przywodzę *Incianatusa*, konia wprowadzonego do Senatu przez Kaligulę – „obejmującego” godność członka Izby – konia upolitycznionego, a tym samym spersonifikowanego, a także tym bardziej upolitycznionego konia „drewniaka” – animowanego przez mięsne ciała wypełzających zeń wojów. Ale nie o te przypadki mi chodzi. Bardziej o *Bucefala*, którego Aleksander po śmierci w bitwie do sławy wyniósł, pałac nazywając jego imieniem i nie tylko tak okazując wdzięczność zwierzęciu politycznemu, czy *Fantazję* Piłsudskiego, klacz wyniesioną do godności przyjaciółki w boju i wysławianą pośmiertnie w nieutulonym żalu wielkiego polityka. Bardziej mi chodzi o upolitycznienie cielesności konia, przez włączenie go w szyk bojowy oraz wprzęgnięcie w reżim robotniczej udręki. Chodzi mi o te przypadki upolitycznie-

nia kultury konia, w których władza wyzyskiwała jego moc cielesną właśnie (jaką inną, jeżeli nie fizyczną) w utrzymywaniu siebie samej przy władzy rządzenia.

Władza autorytarna, by utrzymać siebie przy życiu, rozporządza życiem podwładnych, wypisując w obronie swego bytu kartę ich umierania. Władza prowadzi politykę śmierci, w której, dystrybuuje środki na utrzymanie ciał poddanych w sile fizycznej ciała „mięsnego” bojownika – obrońcy jej stanu, narzucając poddanemu zachowanie materialnej cielesności – nie bez racji nazwanej „mięsem armatnim” i „nawozem historii” – w stanie gotowości zbrojnej. Władza włada żywym ciałem poddanego, wyznaczając ciału historię umierania; władza polityczna panuje nad ciałem poddanego niczym narzędziem umacniającym wał obronny. Ciało jest przeznaczone do obrony, a jako martwe jest wyrzucane poza umocowania obronne. Władza autokraty: tyrana, despoty czy monarchy, oraz strażnicy władzy umacniają się w mocy i sprawności cielesnej – bynajmniej nie „mięsnej” cielesności, przeznaczonej na doszczętne zniszczenie – by wesprzeć siebie w utrzymaniu racji swego stanu. Jeżeli miałyby umrzeć tyran, to tylko za siebie (w żadnym razie w ofierze za kogoś) z zamiarem umocowania władcy nepotycznego. Autokrata jako władza dla siebie prowadzi więc wobec siebie politykę „przeżycia”, a wobec podwładnego – śmierci cielesnej. Jest do tego zmuszony okolicznościami, jakie sam wytworzył. Zadawane sobie przez władcę ćwiczenia cielesne, dla wzmocnienia władz cielesnych w sobie – są upodobnione do dostojności bojowego szyku.

Z poznania obydwu tych relacji bierze swój początek przekonanie władcy o możliwości sprostania postulatowi ideału politycznego i z tych samych przesłanek jest dedukowany zapis doktrynalny – o użyteczności dobra cielesnego, czyli jego różnorodnej przydatności: w życiu społecznym i prywatnym, w pracy i zabawie, i – jak trzeba – w walce obronnej, w boju, a nawet podboju i zabijaniu. To zależy, jaki ideał władca polityczny przedkłada podwładnym i jaką w związku z tym racją dobra najwyższego uzasadnia obowiązek ascezy cielesnej dorosłych kobiet i mężczyzn. Ich formacja cielesna odwołuje się zazwyczaj do różnych wzorów (u mężczyzn – fizyczno-uitylitarnego, u kobiet prokreacyjnego, a wobec wszystkich – higienicznego i zdrowotnego) i równocześnie takich samych wobec uczniów – pokolenia przygotowywanego przez nauczycieli gimnazjonów do życia w społecznej dorosłości<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Tak uzasadniał społeczne zadania wychowania fizycznego F. Znaniecki. Zob.: *Socjologia wychowania. Społeczeństwo wychowujące*, dz. cyt., s. 274.

# Władza publiczna nad władzą cielesną wspólnoty osób – relacja polityczna miłości społecznej

A jeszcze głębiej poszukując uzasadnień cielesności jako zasady ontycznej tworzenia kulturowości – głębiej, czyli w przesłankach pierwszych prawa naturalnego – doktryna prawa stanowionego może orzekać o powinności formacji cielesnej podwładnych w związku z ich dziełem tworzenia wspólnego dobra – uzasadnianego ideałem osoby, a więc moralną wartość egzystencji w *polis*, najpełniej objawiającą się w miłością wobec bliźniego: w relacji życia społecznego osoby dla osoby. Z tego kluczowego zapisu prawa stanowionego w polityce cielesności, wydedukowanego z *lex naturae*, wynikałoby, że sama władza polityczna – zawiadywana przez męża stanu, naczelnika, prezydenta, a wspomagana autorytetem przywódcy ideowego, uczonego – mędrca czy przywódcy duchowego – musiałaby przeniknąć również logosem najwyższego prawa etycznego oraz upełnomocnić się na pozycji służebnej wobec społeczeństwa konstytuowanego jako wspólna osób. Konsekwentnie musiałaby sama siebie zobowiązać do posługi politycznej, której racją i celem byłaby osobowa rzeczywistość społeczna. Podmiot politycznej władzy osiągałby tym samym – przynajmniej potencjalnie i intencyjnie – ideał, którego pochwałę doktrynalnie ogłosił: państwa-osoby w służbie wspólnoty osób, a więc w „zaokrągleniu” pojęciowym osoby dla osoby<sup>4</sup>. W polityce cielesności, a szerzej – doktrynie zdrowia publicznego, a nawet całej polityce życia, asceza cielesna byłaby ujmowana przez państwo humanizujące swoje prawo w oparciu o *primum principium* prawa naturalnego, jako powinność moralna niższego rzędu; jako czynność formacji cielesnej o znaczeniu zdrowotnym i utylitarnym, poprzedzająca logicznie działania kulturowe wyższe – wprawiające osobę w relację współcznienia, a więc umożliwiającą akty wzajemnej personalizacji.

Czy taki ideał relacji między państwem a społeczeństwem dobra wspólnego, pielęgnującego tradycję humanistyczną jest prawomocnie możliwy czy też pozostaje wyłącznie postulatem utopii, pozbawionym przesłanki większej dedukcyjnego poznania filozoficznego? Wydaje się, że jedynym urządzeniem politycznym, jaki ów ideał państwa-osoby może spełniać się w relacji służebnej wobec społeczeństwa, pozostaje demokracja konserwatywno-republikańska – orzekająca o poszanowaniu naturalnego porządku społecznego: rodzinnego i narodowego – i przedkładająca społeczeństwu ideał moralny, wywiedziony z tradycji humanizmu chrześcijańskiego i „ostatecznie” uzasadniony filozoficznie mądrością prawa naturalnego. W każdym innym ustroju, mimo że z nazwy demokratycznym, racja

---

<sup>4</sup> Taki model państwa przedstawia Roger Scruton, filozof społeczny, zwolennik demokracji republikańskiej. Zob.: R. Scruton (2002), *Co znaczy konserwatyzm*, Poznań, s. 75.

polityki cielesności uzasadnia się ideałem nieosobowym, a nawet – jak w ustroju autorytarnym – ideałem przedmiotowym, w którym cielesność podwładnych wraz z nałożonym nań „gorsetem” udręczającej ascezy niewolnika, bojownika, i robotnika, zostaje włączona w obcy jej świat życia dla śmierci: za ojczyznę i partię.

Polityka cielesności uprzedmiotowionej znajduje ciągle swoje potwierdzenia we współczesnych tyraniach, a w nieodległej przeszłości w tzw. demokracji międzynarodowego socjalizmu oraz narodowego socjalizmu; w obydwu przypadkach ustrojach skrajnie lewicowych, a więc postulujących swemu kosmosowi społecznemu ideę bytu nieosobowego, ulokowaną w utopii faszystowskiej i komunizmu.

## **Władza osoby nad własną władzą cielesną – relacja przedpolityczna miłości własnej**

Elementarną sytuację władzy wytwarza osoba – postać upodmiotowiona idealnie, a więc zdolna do zawiadywania sobą, całym sobą: od duchowości po fizyczną cielesność. Osoba to postać szczególnie doskonała, gdyż zdolna do rozumnego samotworzenia ze względu na ową inkluzywność – wyrażającą się właśnie braniem siebie w samoposiadanie. Wzbudza podziw posiadaną władzą nad sobą, ale nie może być inaczej rozpoznana niż zwierzę przedpolityczne. Nie tylko ona zresztą nie tworzy jeszcze rzeczywistości politycznej. Także wspólnota dwojga osób, będąca zasadą rodziny – wykazująca się mocą władzy nad sobą – politycznej rzeczywistości nie wyraża.

Najprostszą relacją przyczynowości jest władza osoby nad sobą. Kto sam włada sobą, nad władzami swoimi panowanie rozciągnąć pragnie, by oczywiście zmiany w sobie dokonać, przez to, że w swym dążeniu indywidualnym jakiś postulat bliskiego mu ideału postaci kulturowej, spełniać pragnie z własnej woli, zgodny z ideałem tej lub innej władzy politycznej – konstytuuje siebie jako byt osobowy. W tym tylko sensie osoba jest najprostszym przypadkiem rzeczywistości politycznej, w której podmiot władzy zewnętrzny wobec osoby zastaje swego podwładnego w sytuacji ideowego spełnienia. Osoba, która wcześniej podlegała wpływom nauczyciela i pośrednio pedagoga – pośrednika między nią a władczym podmiotem, wszechwładnym w sytuacji politycznej – stała się sama, aktem swego woli, przyczyną celową oraz – aktem czynu – przyczyną sprawczą zmiany w sobie, wywołanej samozwrotnie wobec siebie. Dzięki nauczycielowi, który daje świadectwo prawdzie kulturowej, uzasadnionej przez władzę polityczną racją jej dobra (nie zawsze dobra osobowego), uczeń poznaje rolę ascety, poznaje tym samym gimnazjon jako przedpole politycznego przeznaczenia. Osoba odnaj-

duże spełnienie w swoim moralnym ideale we wspólnocie rodzinnej i narodowej. W polityce władzy konserwatywnej odnajduje swoje przeznaczenie.

## Osoba w roli ascety żywotności i zdrowotności cielesnej

Kim jest asceta? To osoba, która włada sobą, czynnie zmienia siebie w aktach samozwrotnej formacji cielesnej. Asceta jako postać samowładna spełnia w jakimś sensie ideał podmiotu samodoskonalącego, niczym samocelowe *perpetuum mobile* trzeciego rodzaju, co to nie będąc w stanie znieść entropii – w prochu ostatecznie się obracając, a wprzód z prochu powstając – potrafi przemieniać energię cieplną na energię mechaniczną, by w zamkniętym cyklu samotrenowania wytworzyć w sobie dojrzały zasób cielesnego samoposiadania: tak stanów i dyspozycji swego wnętrza somatycznego, jak i władz i sprawności ciała zewnętrznego. Kiedy *asceta* włada sobą, jest władzą wobec siebie jako przełożony i podwładny w jednej postaci; przez to, że sam wszczyna działanie i sam – co pierwotnie najważniejsze – uzasadnia jego sens i sam wreszcie dogląda wyniku samodoskonalenia; wie przecież najlepiej, jakiego dobra dla siebie pożąda. Można więc powiedzieć, że asceta jako władza wobec siebie jest władzą polityczną – dokładniej przedpolityczną – w najprostszej relacji przyczynowości wsobnej, gdyby oczywiście przyjąć, że racją czynności politycznej – polegającej na sprawowaniu władzy nad innymi – jest „zachowanie bytowania i ciągłości życia materialnego grupy społecznej jako całości” Czynności polityczne – w istocie czynności sprawowania władzy nad członkami grupy społecznej – są pochodną czynności publicznych.

Racją pierwotną czynności politycznych jest bytowanie w pocie czoła („w pocie czoła będziesz pożywał swój chleb”), które wyzwala potrzebę sprawiedliwego podziału owocu pracy pośród uczestników wspólnoty kulturowej. Gdyby nie ta konieczność, nie byłoby racji uzasadniającej konstytuowanie się władcy, który – jako przedstawiciel wobec wszystkich – w swojej polityce redystrybucji dobra materialnego zapewniałby ciągłość życia cielesnego oraz ciągłość życia materialnego. Polityk właśnie do tego nadaje się najbardziej i takie jest też uzasadnienie metafizyczne jego publicznego bytu. Ostatecznie znaczenie roli polityka w życiu społecznym wzrasta, gdy wszyscy poznają, że staje się on panem życia i śmierci. Sam polityk z kolei zaczyna panować, urządza się w państwie, ustrojonym stosownie do uzgodnionej lub narzuconej idei dobra. W państwie konserwatywnych ideałów polityk niewątpliwie afirmuje kulturę życia podwładnych. Postać ascety-dla-żywotności zdaje się spełniać jego oczekiwania. W doktrynie politycznej cielesności zostaje prawnie umocowana jakimś aktem prawnym o zdrowiu

publicznym. Jej wzór kulturowy zostaje wypromowany na drodze edukacyjnych wpływów. Wychowanie do roli ascety staje się tym samym zadaniem społecznym – wywołanym autorytetem etycznym państwa konserwatywnego.

Asceta, który zostaje „ożywiony” przez władzę do życia w polu przeznaczenia – zazwyczaj obcego jego ludzkim oczekiwaniom – musi znosić jarzmo niewolnika, podwładnego jako poddanego. Kiedy jednak władca wyzwala go ku wolności, proponując mu uczestnictwo w kulturze przeżywania miłości, na zasadzie równości i wzajemności uczuciowych odniesień – będącej w istocie jedynym ograniczeniem „swawoli” – jego asceza cielesna zostaje usprawiedliwiona racją moralnej wartości życia. A źródłem jej poznania staje się dla władcy prawo naturalne – najwyższe prawo etyczne, umożliwiające ocenę moralną formacji cielesnej ascety – ocenę znaczeń przypisanych wzorom kultury fizycznej.

## **Prawo naturalne a wzory kultury fizycznej**

Prawem naturalnym każdego jest samoposiadanie i pozostawanie przy życiu otrzymanym. Z poznania tej metafizycznej prawdy rzeczy o sobie, pochodzi logiczne poznanie życia cielesnego jako przesłanki wyjaśniającej *conditio humana*, czyli ciała żywego jako warunku ontycznego życia osoby.

Samopoznanie tej relacji warunkowania – życia osoby przez jej żywą cielesność, którą można nazwać naturalnie życiodajną – niesie olśnienie: mianowicie, że żywe ciało umożliwia osobie istnienie społeczne na zasadzie warunkowania ontycznego jej czynów; że natura cielesna umożliwia życie społeczne osoby, nie będąc jednak przyczyną jej samostawania w człowieczeństwie. Żywe ciało jest życiodajne w tym znaczeniu, że dzięki zawartym w nim habitusom żywotności, zdrowotności, władz i sprawności umożliwia osobie wyzwalenie z siebie czynnego działania, w związku ze wzbudzonym pożądaniami dla siebie dobra. Kiedy pożądanie czegoś dla siebie staje się dla osoby dobrem, wówczas owo dobro jako byt pożądanym wyzwala czynne dążenie do jego osiągnięcia. Dobro – byt pożądanym – zaczyna być zarówno racją wszczętego czynu, jak i źródłem sensu. Kiedy zaś osoba poznaje, że skuteczność czynu zależy warunkowo od stanów cielesnych, które są jej być albo nie być w życiu społecznym, kiedy poznaje, że od zdrowotności zależy jakość jej życia, postanawia o czynnym wzmacnianiu żywego ciała. Podjęte czynności mają kierunek samozwrotny, a ich racją jest udoskonalona naturalność cielesna. Osoba wprowadza do kultury swego przeznaczenia wzory kultury cielesnej. Sama przemienia się w postać ascety, zaś na miejsce formacji cielesnej wybiera sobie gimnazjon. Tak oto ciało żywe – byt jak najbardziej naturalny – wchodzi do poznania osoby jako dobro pożądanym. Osoba poznaje, że

czynne samodoskonalenie ciała jest działaniem niższym, ale o tyle koniecznym, że warunkującym od samych podstaw ontycznych wszczęcie czynów wyższych – prowadzących do spełniania się w człowieczeństwie. Co więcej, osoba poznaje, że samoposiadanie siebie w żywym ciele jest jej dobrem podstawowym. Potocznie mówi wtedy, że życie jest najważniejsze. Czego nie należy rozumieć, że osoba w swym czynnym istnieniu dąży do utrzymania się przy życiu cielesnym, po to, by przy nim i w nim pozostać: żyjąc jedynie dla utrzymania swej struktury bytowej. Pomijając, że w życiu dla życia fizycznego osoba nie może stać się osobą, najważniejsze dla osoby jest doskonalenie się w człowieczeństwie. Wobec tego żywa cielesność jest dla osoby najważniejszym dobrem podstawowym, warunkującym jej życie społeczne, które z kolei stwarza okazję czynnego udzielania dobra drugiej osobie. Dochodzi do poznania, że ciało jest fundamentalnie ważnym warunkiem (*conditio*) życia relacyjnego osoby, zaś relacyjne życie osoby – jej życie społeczne po prostu – okazją (*occasio*) samospełnienia się moralnego, w bezinteresownych aktach czci okazywanej drugiemu. Najważniejszym tedy dobrem dla osoby jest człowieczeństwo wyrażające się moralnością jej egzystencji, zaś żywa cielesność najważniejszym bytem podstawowym – warunkującym czynne spełnianie się w tym ideale. Potocznie mówi się, że zdrowie jest najważniejsze. Tak, ale tylko jako dobro podstawowe dla dobra najwyższego, jakim zdrowotność nie jest. Osoba nie żyje przecież dla zdrowotności, lecz bez starań o jej zachowanie w doskonałości nie ma nawet co marzyć o spełnieniu się w swoim ideale. Potoczne powiedzenie, że zdrowie jest najważniejsze na gruncie etyki osoby jest fałszywe.

Rozumne poznanie owej relacji warunkowania życia przez życie prowadzi do przyjęcia zobowiązania za utrzymanie życia cielesnego jako fundamentalnie ważnego dobra podstawowego dla życia społecznego domowników. Z prawdy metafizycznej prawa naturalnego płynie poznanie samozobowiązania do: a) utrzymania posiadania siebie w żywym ciele, oraz b) wzmaganania habitusu życiodajności i zdrowotności, jak i poznanie – w obliczu nieuniknionej śmierci cielesnej – c) zobowiązania do repliki naturalnej cielesności w aktach rodzicielskiej prokreacji.

Obydwa zobowiązania osoby względem cielesnego samoposiadania są wyrażane przez nią w sądach normatywnych, będących swoistymi *conclusiones*, a więc zdaniami kończącym owo poznanie relacji warunkowania. Skoro życie cielesne jest bezwzględnie podstawowym dobrem ontycznym – będąc warunkiem życia osoby – to przekazanie życia potomstwu jest także zobowiązaniem osoby dorosłej, wskazanym mu przez prawo naturalne jako kierunek słuszny czynu wolnego.

Samoposiadający siebie człowiek jest dobrem ontycznym, podobnie jak jest nim żywy człowiek w sobie. Jego prawem naturalnym jest posiadanie obydwu dóbr ontycznych jako dóbr podstawowych – to znaczy dóbr warunkujących życie

społeczne. W ustroju konserwatywnym, afirmującym życie społeczne w rodzinie, a w najszerszym planie – wspólnocie narodowej, prawo do życia w żywym ciele, od poczęcia do naturalnej śmierci, zostaje osobie politycznie zapewnione.

## Wnioski

Z prawa naturalnego wynika więc metafizyczne uzasadnienie wzorów kultury fizycznej. Nieodzowność stosowania wzorów formacji cielesnej staje się zrozumiała dopiero po rozpoznaniu ich relacyjnego odniesienia do czynności kulturowego przeznaczenia życia społecznego osoby. Okazuje się wtedy, że czynności formacji cielesnej są składnikiem ciągłości biograficznej osoby – nieustająco czynnie zajętej, nigdy „wolnej w czasie” – umożliwiającym spełnianie się w swoim moralnym ideale. W polityce życia państwa konserwatywnego wzory kultury fizycznej umieszczane są w priorytetowym kodzie publicznej pomyślności zdrowotnej. Asceta zaś – postać w żadnym razie nieprzezwykająca swojego statusu naturalności irracjonalnych popędów (*status naturae*) (jak chcieli niegdyś zakonnicy mistrzowie samoumartwienia<sup>5</sup>), lecz zdecydowanie lokująca wysiłek samokontroli w treningowej wirtuozerii doskonalenia cielesnych habitusów – jest kluczem do zrozumienia idei promocji zdrowia. Gdyby nie postać ascety i gdyby nie gimnazjon jako przestrzeń jego przechodniego zdomowienia, idea promocji zdrowia pozostałaby pustym zwrotem – pozbawionym realnej odnośni. W ustroju demokracji konserwatywno-republikańskiej asceza ku zdrowotności, potocznie rozpoznawana jako „ruch prozdrowotnej *fitness*” (*health-related-fitness*), zostaje wyniesiona do rangi zadania publicznego. Takiej samej rangi, o jakiej mówił Benjamin Disraeli, premier brytyjskiego rządu – zatroskany o zdrowotność społeczeństwa pracowniczego – który doprowadził do uchwalenia prawa o zdrowiu publicznym, podkreślając w nim doniosłość aktywności rekreacyjnej, a w ogólności uświadamiając politykom, że „zdrowie publiczne jest podstawą, na której opiera się pomyślność ludów i potęga państw. To też troska o zdrowie i sprawność ogółu społeczeństwa jest jednym z pierwszych obowiązków męża stanu”<sup>6</sup>. Takie samo zobowiązanie przyjął na siebie polski mąż stanu i naczelnik państwa, Józef Piłsudski, który nie tylko powołał (u)rząd kultury fizycznej<sup>7</sup>, ale sprawował nad

---

<sup>5</sup> Proponowane tu rozumienie roli ascety, współtworzącej system społeczny gimnazjonu, nie ma nic wspólnego z postacią ascety zakonnika, mistyka, kapłana czy w ogólności świętego, który ćwiczył się w samokontroli naturalnych popędów ciała, na zasadzie ich przewycięzania. O ascezie tak rozumianej pisze: M. Weber (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa, s. 85.

<sup>6</sup> The Public Health Act, Parliament of the United Kingdom, 1875.

<sup>7</sup> Chodzi oczywiście o Państwowy Urząd Wychowania Fizycznego i Przystosowania Wojskowego, utworzony w 1927 roku.

nim opiekę. Jak mało kto po zwycięskiej Bitwie Warszawskiej rozumiał znaczenie obronne tężyzny fizycznej narodu i jak mało kto w dziejach polityczności kultury fizycznej wyniósł dobro zdrowotności i sprawności w cielesnym działaniu do rangi zasady pomyślnego istnienia narodu w suwerennej państwowości, ku spełnianiu się w ideałach moralnych konserwatywnej kultury życia w polskość – uzasadnionych uniwersalną etyką prawa naturalnego.

Podsumowując, w państwie konserwatywnym, w którym porządek naturalny życia społecznego jest, bo musi być, respektowany, polityka cielesności uzyskuje potwierdzenie humanistycznego sensu – dzięki temu, że służąc dobru wspólnemu społeczności narodowej, służy dobru poszczególnych osób. Jeżeli więc zależność między polityką a cielesnością naturalnie zachodzi, to w doktrynie politycznej konserwatyizmu źródłem prawa stanowionego kultury życia – przeniesionym na (u)rząd kultury medycznej (sprawujący władzę nad publiczną praktyką przywracania zdrowotności cielesnej) i (u)rząd kultury fizycznej (umacniania w zdrowotności, tężyznie i użyteczności cielesnej) – jest prawo naturalne, najwyższe prawo afirmacji życia – będące przesłanką pierwszą legalizacji prawa o życiu. Polityka cielesności uzyskuje więc w państwie konserwatywnym należną jej rangę doktryny afirmacji życia.

Jeżeli chodzi zaś o polityka, to może on dojść do uzasadnienia ważności doktryny tylko z udziałem filozofa, odważnego na tyle, że zdolnego do czerpania z Rozumu prawa naturalnego, będącego źródłem poznania pewnego. Filozof nie chce zastąpić polityka w stanowieniu prawa o kulturze fizycznej. Chce jedynie wesprzeć go intelektualnie w rozumowaniu dedukcyjnym, nieodzownym w uzasadnianiu racji urzędu kultury fizycznej w aparacie państwa konserwatywnego – urzędu tak gładko zniesionego przez państwo liberalizmu demokratycznego. Filozof włącza się co najwyżej dyskretnie w proces reaktywacji doktryny konserwatywnej z nadzieją, że polityk umieści w niej zapis o cielesności jako dobru wspólnym, warunkującym pomyślność życia narodu w jego kulturze. Filozof jest przecież rozumniejszy od polityka, choć jak uczy krótka historia konserwatyizmu w Polsce, uczonych doradzających politykowi trzeba było najpierw upęłnaczyć, wzbudzić w nich władzę zwierzęcia politycznego, by zechcieli i potrafili sprostać oczekiwaniu naczelnika państwa. W porządku logicznym filozoficzne poznanie poprzedza polityczne działanie, w rzeczywistym zaś porządku dziejowym polityk wyprzedza działanie filozofa, zanim ten pozna swoje nowe, publiczne przeznaczenie. Wybitny polityk, będący twórczym narratorem ideałów konserwatyizmu, może natomiast wzbudzić ponowne ich zrozumienie przez uczonych. Polityk nie może przecież czekać na przebudzenie „środowisk akademickich, które – jak w przypadku amerykańskim – nigdy nie rozumiały konserwatyizmu,

oraz związku myśli konserwatywnej z tradycją polityczną”<sup>8</sup>. Jakby jednak nie patrzeć na relację między filozofem a politykiem, myśl zawsze poprzedzała czyn, gdyż myśl wyrażająca ideę dobra konserwatyzmu, jak w omawianym przypadku, była racją czynu politycznego. A myśl była najpierw u filozofa, zanim stała się „politycznym ciałem” Gdyż na początku i tak zawsze było Słowo i ono nie było własnością filozofa. Kiedy weszło zaś w jego posiadanie, to i wizjonerska idealizacja życia społecznego konserwatyzmu zyskała na naukowej, a więc całkiem ludzkiej wymowie prawdy o sobie.

---

<sup>8</sup> Tak pisze Matthew Spalding w Przedmowie do polskiego wydania krótkiej historii amerykańskiego konserwatyzmu. Zob.: L. Edwards (2013), *Amerykański konserwatyzm*, Warszawa, s. 35.