

KINESIS I ENERGEA

– FILOZOFOWIE O RUCHU CZŁOWIEKA

*Człowiek jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną,
różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso.
Ma on zbyt wiele aspektów.*

Max Scheler, O idei człowieka

Kategoria ruchu, stanowiąca punkt wyjścia dla antropomotorycznych wyjaśnień kultury fizycznej człowieka, jest jedną z pierwszych kategorii filozoficznych, która – w powiązaniu z kategorią bytu – dała początek greckiej metafizyce. Bardzo szybko ta kategoria ściśle metafizyczna została odniesiona przez filozofów do kwestii antropologicznych dotyczących natury, życia i potencjału ludzkiego bytu, co poszerzyło horyzont możliwych jej konotacji o sensy aksjologiczne. W artykule skupiam się na problematyce ludzkiego ruchu i wskazuję na dwa ważne kierunki jego rozumienia obecne w historii filozofii. Kierunki te nazwane zostają przeze mnie dwoma pojęciami greckiej filozofii: *kinesis* i *energeia*. Pierwsze pojęcie, w naukach przyrodniczych wskazujące ogólnie na wszelki rodzaj ruchu, w filozofii mechanistycznej zostało ufundowane na materializmie i determinizmie. W związku z tym zostanie tutaj zaprezentowana krótko filozofia natury (i w powiązaniu z nią filozofia człowieka) Demokryta i Hobbesa. Drugie pojęcie otwiera szerokie pole dla organicznego rozumienia bytu, trwania, rozwoju i jest powiązane z filozoficznym rozumieniem *bios*. Ta perspektywa rozumienia ruchu zostaje zarysowana na tle Arystotelesowskiej tradycji, eksponującej teleologiczny charakter bytu.

Dwa anonsowane tutaj kierunki filozoficznego rozumienia ruchu spotykały się niejednokrotnie z krytyką. Filozofowie roztrząsali ich różne ograniczenia i wady, tak w ontologii, jak i w antropologii. Niemniej jednak, rozpatrywane razem, kierunki te wskazują na wielowymiarowy potencjał i złożoną dynamikę egzystencji i samorealizacji człowieka. Istnienie i urzeczywistnianie się ludzkiego bytu w tajemniczy, wręcz cudowny sposób łączy ciało i świadomość, ma wymiar somatyczny, psycho-mentalny, moralny, estetyczny, religijny, społeczny. W rzeczywistości filozofowie z dwu naszych obozów *kinesis*

i *energeia* demonstrowali wielkie zainteresowanie dla medycyny, higieny, profilaktyki leczniczej, fizycznej *paidei*, agonów sportowych, estetyki ciała, rekreacji oraz w ogóle roli ruchu dla zdrowia, szczęścia i spełnienia w życiu. Takie podejście skupia się na mechanizmach ludzkiej motoryczności, jednak zwykła fizyczna motoryka ciała zostaje tutaj doceniona i dowartościowana jako podstawa dobrego i zdrowego życia oraz jako warunek wyjściowy dla spełnienia innych istotowych kierunków ludzkiego potencjału.

Demokryt

Według Demokryta natura zdeterminowana jest w całości koniecznymi prawami odwiecznego ruchu atomów, poruszających się w próżni, zderzających się i tworzących strukturę wszystkich bytów. Kształt, porządek i trwanie świata zależą całkowicie od mechanicznych cech atomów, ich ruchu, położenia w próżni, kształtu, ciężaru. Jeśli tory biegu atomów przecinają się, atomy łączą się bądź odpychają w zależności od stopnia dopasowania ich kształtu, formy (*gr. atomos ideas*). W tym świecie nie ma kaprysów, wolności, subiektywnych celów. Ruch jest ściśle określony, wieczny i niezmienny. Wszelkie zmiany w makroświecie natury tłumaczone są jedynie dodawaniem i odejmowaniem atomów w ich względnie trwałych układach. Wykład swojego stanowiska w filozofii przyrody wspomógł Demokryt algebrą i geometrią. Zmiany mają charakter wyłącznie ilościowy, nie jakościowy. Wszelkie jakości o niegeometrycznym charakterze, takie jak ciepło, smak, zapach, barwa są subiektywne, co znaczy, iż nie tkwią faktycznie w rzeczach i ostatecznie atomach, lecz są wtórne i umowne jako efekt mechanicznego oddziaływania ruchu atomów na zmysły człowieka. Pomysł Demokryta, redukujący własności materii do pierwotnych wymiernych ilościowo cech został przejęty przez nowożytnych filozofów i przyrodników, takich jak Galileusz, Kartezjusz, Hobbes czy Locke. Wszyscy oni, wraz ze swoim antycznym poprzednikiem, pragnęli zachować czystość mechanistycznego wykładu bytu materialnego, ale stanęli przez to przed trudnym do rozwiązania na gruncie czystego mechanicyzmu problemem całościowej kondycji człowieka. A problem ten jest złożonym zagadnieniem, obejmującym kwestie poznania, wrażliwości zmysłowej, emocjonalnej, myślenia i relacji świadomości refleksyjnej do ciała, woli, motywacji, intencji i celów działania, kreatywności i komunikatywności społecznej i kulturowej. Czy można to wielokierunkowe działanie człowieka tłumaczyć analogicznie do mechanicznego ruchu materii nieożywionej? Materii, która działa przyczynowo, ale nigdy celowo? Jak wytłumaczyć wyjątkową naturę człowieka i jego swoistą, nieprzewidywalną mobilność, demiurgiczną aktywność i kreatywność, uwidaczniające się choćby w subiektywnym odbiorze i przetworzeniu surowych materialnych dat, faktów i zjawisk?

Demokrytejskie wyjaśnienia natury życia, ruchu, zredukowane do procesów mechanicznej wymiany atomów między organizmami a żywiołami natury jest oczywiście naiwne, a właściwym miejscem dla tej koncepcji jest dzisiaj tylko historia filozofii i muzeum nauki pełne dziwacznych osobliwości, wypieranych w rozwoju poznania przez nowe hipotezy i odkrycia. Po co przywoływać zatem w tym miejscu tę naukę? Otóż, podejmując kwestię ruchu człowieka, warto pochylić się nad starą koncepcją atomizmu, determinizmu, mechanicyzmu. Po pierwsze, ukazuje ona u progu rozwoju nauki prawdę powtarzaną później niejednokrotnie przez wielu mędrców: nawet jeśli nauka zanalizuje, tj. dosłownie dokona wiwisekcji i rozbioru człowieka na cząstki elementarne, wyjaśni ich ruch, drogi transferów i przemieszczeń impulsów, bodźców i reakcji w ciele oraz jego nerwową czy neurologiczną i biochemiczną wrażliwość nie znaczy to wcale, że zrozumieliśmy do końca tajemnicę bytu ludzkiego, tym bardziej jego potencjału i samorealizacji. Po drugie, Demokryt (jak i Heraklit) chciał pokazać i obronić rolę i wartość ruchu w przyrodzie i życiu człowieka. Wystąpił z krytyką dominującej w filozofii greckiej koncepcji eleatów, która głosiła i uzasadniała dialektycznie pozorność ruchu. Parmenides i jego uczniowie uważali bowiem, że jeśli coś jest bytem, to nie może powstawać i ginąć. Byt rozumiany był przez nich statycznie. Demokryt i inni filozofowie przyrody wskazali na *kinesis* jako warunek i zasadę bytu. Dowartościowali ruch, dynamikę, ukazując mechanizmy ich działania w materii nieorganicznej i żywej. W istocie wielka polemika między stanowiskami biorącymi w obronę albo niezmienność, albo ruch bytu, stworzyła metafizykę europejską¹. Demokryt poprzestał jednak na mechanizmach, broniąc istnienia ruchu w naturze wyjaśniał go przyczynowo, stąd wszelkie intencjonalne i teleologiczne działania człowieka mające swoją ekspresję w kulturze ujmowane były w sieć naiwnych naukowo mechanistycznych interpretacji.

Demokryt próbował uporać się z tymi zagadnieniami wychodząc od materialno-fizjologicznej psychologii i teorii poznania. Dusza, jak i ciało, zbudowana jest z atomów, ale tych najruchliwszych, najsubtelniejszych, tj. kulistych atomów ognia. Dusza jest bardziej dynamiczna od ciała, to ona wprawia ciało w ruch, jest zasadą jego życia. Życie stawia opór śmierci tak długo, jak długo w bytach panuje równowaga mechaniczna duszy i oddechu. Powietrze i jego nacisk na ciała jest *spiritus movens* zachowania i ubywania życia. Wywierając ciśnienie na ciała powoduje ono ulatnianie z nich właśnie tych najlżejszych i najbardziej dynamicznych atomów, które wprawiają byty w ruch życia. Jednakże dzięki oddychaniu następuje uzupełnianie treści atomów budujących poszczególne byty. Dopóki mechanizm tej równowagi jest zachowany, zachowane jest także życie. Dusza jednak jest śmiertelna, jej moc rozruchu ciała jest skończona, jak samo ciało, kruche i zdane

1 T. Czeżowski (2004) *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*. Kęty, s. 19-23.

na ułomności i niedostatki przemijania, chorób, starości, umiera rozsypując się w chaos atomów, powracających do materii przyrody². Podobnie wielką rolę ruchliwych atomów powietrza dostrzegał Demokryt wyjaśniając proces poznania. Poznanie oparte jest na wyływach z przedmiotów przekazywanych do oka w medium powietrza. Powietrze ulega przez to stężeniu i tworzy w ten sposób obraz w oku obserwatora³. Materialistyczne i mechanistyczne wytłumaczenie życia i jego procesów wydawało się Demokrytowi zupełne. Nie było jednak wystarczające dla filozofii moralności i działania obywatelskiego. Tutaj trzeba było wprowadzić hipotezę „drugiej natury” człowieka, kształtowanej przez wychowanie i kulturę, opartej na kontemplatywnej mądrości rozumu⁴. Rozum okazał się w ten sposób czymś więcej niż skupiskiem atomowych wrażeń, ujawniał się jako siedlisko mocy inteligibilnych i moralnych. A to już wykraczało poza mechanistyczny i materialistyczny redukcjonizm. Otwierało filozofię na nową przestrzeń idei, rozumianych już nie materialistycznie jako kształty, formy i rytmy atomów, ale idealistycznie jako archetypy bytu, prawdy i wartości.

Hobbes

Na podobne bariery naukowego wyjaśnienia bytu natury w oparciu o mechanistyczny materializm natknął się kilkanaście stuleci po Demokrycie przyrodnik i filozof Thomas Hobbes. Znaczący filozof Kartezjusza i nauki Galileusza, chciał przezwyciężyć kartezjański dualizm psycho-fizyczny, zachowując racjonalistyczne uwielbienie dla aksjomatycznego i dedukcyjnego myślenia zakorzenionego w nauce geometrii. Wzorem geometrii uzasadniał swój mechanistyczny naturalizm, ale także etykę i filozofię polityczną. Geometryczny model badania i uzasadniania w naukach oparty był na metodzie *resolutio-compositiva*, tj. analitycznym rozkładzie na części pierwsze i ponownym złożeniu, tj. syntezie rozpoznanych w ten sposób wglądów w naturę bytu⁵. A byt ten da się w ten sposób oglądać, rozkładać i składać, gdyż jest zbiorem ciał, podzielnych substancji materialnych, a procesy zachodzące w świecie mają naturę mechaniczną. To samo odnosi się do człowieka. Jest on jak maszyna czy zegar, zbudowany z trybików poruszających się ruchem mechanicznym. W *Lewiatanie* czytamy: „czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału, jaki zamie-

2 W. F. Asmus (1961) *Demokryt*. Warszawa, s. 74-76.

3 *Op. cit.*, s. 72-73.

4 K. Leśniak (1972) *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa, s. 263; także D. Dembińska-Siury (1991) *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*. Warszawa, s. 143-175.

5 C. Porębski (1999) *Umowa społeczna. Renesans idei*. Kraków, s. 28-58.

rzał dać mu Mistrz?”⁶. To właśnie Hobbes jest autorem popularnej w epoce Oświecenia deistycznej tezy, że Bóg jest zegarmistrzem, który raz nakręciwszy maszynę bytu, przestał weń dalej interweniować, gdyż porządek ruchu mechanicznego gwarantuje porządek, piękno i sprawiedliwość świata. Dla Hobbesa jednak prawa mechaniki określały nie tylko ruch i przebiegi procesów w naturze, ale także determinowały psychikę, poznanie i postępowanie człowieka. W swych dziełach, takich jak *Leviathan* czy *The Elements of Law: Natural and Politic*, udowadniał, że człowiek jest złożoną maszyną dążącą do zachowania swego ruchu. Wewnętrzny ruch tej maszyny podlega oczywiście zewnętrznym wpływom, czyli ruchom mającym miejsce w naturalnym środowisku. Te wpływy poprzez wrażenia zmysłowe, które też są ruchem, dalej ruch wegetatywny (*vital motion*) i ruch rozmysłny (*voluntary motion*) ujawniający się w chodzeniu, mówieniu, poruszaniu częściami ciała, kolejno dążenia w postaci apetytów i awersji kształtują życie psychiczne i emocjonalne człowieka. Życie to jest właśnie niczym innym niż ruchem. „Nie ma bowiem takiej rzeczy jak stały i niezakłócony spokój umysłu, póki żyjemy tutaj; życie wszak samo nie jest niczym innym niż ruchem i nie może nie być w nim pożądania czy też obawy, podobnie jak nie może w nim nie być wrażeń zmysłowych”⁷. Życie emocjonalne człowieka jest złożone i barwne, budują je wszak apetyty i awersje, których przedmiotami są zrelatywizowane do subiektywnych wrażeń przyjemności i przykrości dobro i zło. Formami ruchu są zatem i życzliwość i małoduszność, miłość i agresja, odwaga i tchórzostwo, dobroć i egoizm. Niekonsekwencją wobec mechanistycznej i materialistycznej psychologii jest zatem filozofia polityczna Hobbesa, uwydatniająca wyłącznie egoistyczne i agresywne motywy działania człowieka. *Status naturalis*, przedspołeczny stan naturalny człowieka rządzi się w mniemaniu Hobbesa jednym tylko pryncypium: *Homo homini lupus* (maksyma zaczerpnięta przezeń od rzymskiego pisarza Plautusa). Eksponowane są zatem tylko mechanizmy awersji⁸. Ten redukcjonizm jest pęknięciem i niekonsekwencją w filozofii Hobbesa; ujawnia trudności, na jakie napotyka filozofowie i antropolodzy, gdy starają się przyłożyć miarkę nauk przyrodniczych i ścisłych do wyjaśniania problemu i zagadki człowieka.

Jednakże Hobbes, dzięki swojej mechanice ludzkiego bytu, odkrył także wartość *kinesis* dla zdrowia człowieka. W 9 rozdziale *Elements of Law* filozof porównał życie ludzkie do wyścigu, biegu, w którym liczy się prawdziwie sportowa rywalizacja o palmę pierwszeństwa. Sportowa, gdyż bliska współczesnym ideałom *fair play*. Wyścig, jakim jest ludzkie życie osnute

6 T. Hobbes (1954) *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa, s. 5.

7 *Op. cit.*, s. 54.

8 C. Porębski, *op. cit.*

na ruchu jest walką o pierwszeństwo, w której jest miejsce na uwagę i miłosierną pomoc dla tych, co pozostają z tyłu, pokorę wobec tych, którzy nas wyprzedzają, nadzieję, gdy chwytamy resztką sił oddech, odwagę przedzierania się przez przeszkody, wstyd porażki itd. „Zrezygnować z biegu – to umrzeć”⁹ Całe życie jest wyścigiem, biegiem, konkurencją, w nich ujawniamy i ćwiczymy stopień i odcienie naszej mocy. Barwy i niezwyklej jakości istnieniu tego bytu, który zwie się człowiekiem nadaje ciągłe dążenie do mocy, które ustaje dopiero wraz ze śmiercią. W *Lewiatanie* czytamy: „Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi, stałe i nie mające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero wraz ze śmiercią”¹⁰. Ruch jest źródłem szczęścia, jeśli zmierza do intensywności. Intencjonalność tej intensywności jest swoistą odmianą ruchu, która nadaje życiu człowieka niezwykle blask, można powiedzieć, iż stanowi o swoistości ludzkiego istnienia. Echa takiego poglądu zabrzmią ponownie w filozofii Fryderyka Nietzschego.

Metafora sportowa nie miała dla Hobbesa wyłącznie retorycznego znaczenia. Filozof doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że *kinesis* jest nie tylko zasadą fizyki natury, ciała, życia, ale także warunkiem i środkiem dla zachowania zdrowia. Jego długie życie wypełnione było oprócz rozmyślań, dyskusji i polemik podróżami, zdrową dietą, codziennymi spacerami (ta perypatetycka tradycja obecna będzie także w sposób szczególny w życiu Kanta i jego niezwyklego kontynuatora Artura Schopenhauera; Hobbes miał według niektórych spacerować z Francisem Baconem, Kant ze służącym i parasolem, Schopenhauer mizantrop wyłącznie w towarzystwie to Butza, to Atmy, którymi to imionami obdarzał kolejno swoje pudy). Do późnej starości Hobbes grał w tenisa, chętnie poddawał swoje ciało masażom, a przed snem głośno śpiewał, traktując to jako profilaktykę chorób gardła i płuc¹¹. Wyrazem tej postawy jest sformułowane przez Hobbesa i zapisane w *Lewiatanie* X prawo natury, które brzmi następująco: „Podobnie jak dla każdego człowieka jest konieczne dążyć do pokoju i zrzekać się pewnych uprawnień przyrodzonych, to znaczy nie mieć swobody czynienia wszystkiego, co się podoba, tak też jest rzeczą konieczną do życia, by człowiek zachował pewną swobodę i pewne uprawnienia, takie jak uprawnienie do tego, ażeby rozporządzać własnym ciałem, używać powietrza, wody, ruchu, korzystać z dróg, przenosząc się z miejsca na miejsce, i wszystkich innych rzeczy, bez których człowiek nie może żyć w ogóle albo żyć dobrze”¹².

9 T. Hobbes (1987) *Czynniki motywacji* [w:] R. Tokarczyk, *Hobbes*. Warszawa, s. 269.

10 T. Hobbes, *op. cit.*, s. 85; por. Z. Stawrowski (2006) *Prawo naturalne a ład polityczny*. Kraków-Warszawa, s. 139-197.

11 R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 29-30.

12 T. Hobbes, *op. cit.*, s. 136.

Arystoteles i kontynuatorzy

Można dopatrywać się pewnych podobieństw nowożytnego mechanicyzmu Hobbesa do filozofii przyrody i człowieka Arystotelesa, wszak to właśnie ten grecki filozof podkreślał stałość ruchu w kosmosie, dostrzegając w ruchu zasadę bytu. Będąc po silnym wpływie szkół lekarskich, zafascynowany ponadto igrzyskami sportowymi, dostrzegał też Arystoteles fundamentalną wartość ruchu dla prawidłowego rozwoju człowieka, jego zdrowia i kultywacji męstwa i piękna ciała. Obecne są też w wielu dziełach Stagiryty ujęcia ruchu jako *kinesis*, ale filozof rozumiał tę kategorię w sposób szeroki i teleologiczny. *Kinesis* to zarówno zmiany ilościowe, jak i jakościowe, uwarunkowane przyczynowo i celowo. Arystoteles znał deterministyczną koncepcję Demokryta, dostrzegał jej znaczenie, jednak ostatecznie doszedł do wniosku, że przyczyny pozbawione celu nie są niczym innym tylko ślepym przypadkiem. A przyroda wykazuje przecież niezwykle uporządkowanie, ład Wszechświata jest widocznym dowodem celu, stanowiącego nadrzędną zasadę wszelkich procesów i zmian w bycie. Ruch nie jest zatem czysto mechanicznym zjawiskiem, nie jest także stanem, lecz procesem, wpisanym w ciągłość zmian w naturze. *Kinesis* można rozumieć jako napięcie między *dynamis* (możliwością) a *energeia* (aktem), tym, co możliwe i aktualne, jest to działanie zmierzające do urzeczywistnienia potencji zawartych w bycie. Ruch jest zatem procesem samorealizacji bytów. To urzeczywistnienie nazywa Arystoteles *entelechią*. Poświęca temu zagadnieniu III księgę swojej *Fizyki*, gdzie czytamy m.in., że ruch, to „urzeczywistnianie bytu potencjalnego jako takiego”¹³ Ruch w znaczeniu procesu, zmiany, urzeczywistniania, aktualizacji jest działaniem celowym, zmierza do realizacji pełni formalnej dojrzałości bytowej każdej substancji. I tak jak nasiona kwiatu mają swoją *entelechia* w rozkwitłym kwiecie, tak człowiek ma swoją *entelechia* w rozumnym, szczęśliwym, cnotliwym życiu. Człowiek w ogóle jest celem ruchu w przyrodzie, jest koroną bytu w jego rozwoju. Jako taki byt celowy, jest wyróżnioną istotą, która ma także swoje szczegółowe cele do spełnienia. Arystoteles poświęca kwestii samorealizacji człowieka wiele miejsca w swych traktatach etycznych. Ludzka *entelechia* ma kilka poziomów, człowiek urzeczywistnia swoją *dynamis*, swój potencjał zarówno na poziomie somatycznym – pielęgnując zdrowie i piękno ciała, na poziomie hedonicznym – doznając przyjemności w kontakcie z pięknymi ludźmi, rzeczami i dziełami, w sferze politycznej – rozwijając swą wolność przez działanie dla dobra państwa i społeczeństwa, a także w sferze teoretycznej – uprawiając kontemplację filozoficzną. Ta ostatnia, chociaż jest *schole*, niedziałaniem, bezruchem, naznaczona jest szczególną intensywnością i stanowi ostateczne spełnienie *logosu*, rozumu człowieka.

13 Arystoteles (2003) *Fizyka* [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa, s. 65.

Chociaż teleologiczne ujęcie przyrody zostało zakwestionowane przez nowożytną filozofię i naukę, jednakże w odniesieniu do ludzkiej kreatywności stało się inspiracją dla wielu poważnych i poważanych koncepcji antropologicznych. W okresie Renesansu Pico della Mirandola bronił wyjątkowej godności człowieka wskazując na fakt jego ontologicznego niedomknięcia, otwartości rozwijającej się swobodnie w kierunkach wybranych przez samego człowieka. Godność ufundowana jest na wolności i niedokończeniu ludzkiej kondycji. Ruch jest procesem dopełniania przez człowieka siebie samego, tego niedokończonego dzieła Boga czy przyrody, jakim jest człowiek. Ludzka kreatywność nie jest determinowana, jest wolna. Nie ma czegoś takiego jak stała natura człowieka, człowiek sam siebie tworzy i dookreśla¹⁴. Ten motyw wolności i otwartości człowieka jest obecny dalej w filozofii życia, egzystencjalizmie, personalizmie, hermeneutyce i współczesnej antropologii filozoficznej. Wszędzie podkreśla się niezwykłą kreatywną i wolną dynamiczność człowieka, wielu filozofów uwydatnia przy tym istotną rolę ruchu fizycznego, sportu, rekreacji w procesie samorealizacji człowieka. Ciało i jego dobrostan osiągany m.in. poprzez różnorodne zabiegi i doświadczenia ruchowe staje się jak nigdy przedtem kwestią centralną antropologii filozoficznej. Pojawia się ona w antropologii Michela Foucaulta, Helmutha Plessnera, Gernota Böhme, pragmatycznej somaestetyce Richarda Shustermana, w fenomenologii Maurice Merleau-Ponty'ego, Francois Chirpaza czy Michela Henry. Motoryka człowieka, *kinesis*, rozumiana jest w tych koncepcjach aksjologicznie, jest bowiem naznaczona specyficzną ludzką intencjonalnością aspirującą do spełniania różnorodnych wartości.

Rekapitulacja

Chociaż mechanistyczne ujęcie ludzkiego ciała i jego motoryki przyczyniło się do rozwoju anatomii, fizjologii i medycyny (bez wątpienia początek temu rozwojowi nadał Demokryt, wszechstronny badacz, autor traktatów medycznych; jego nowożytnym wielkim kontynuatorem nie tylko w tej materii był Kartezjusz), trzeba przyznać, iż nauki ściśle nie zdołały rozwiązać do końca zagadki intencjonalnej dynamiki trwania, rozwoju, działania oraz świadomości człowieka. Max Scheler, protoplasta współczesnej antropologii filozoficznej, uzasadniał konieczność tej dyscypliny faktem, że rozwojowi zarówno nauk ścisłych, przyrodniczych, jak i humanistycznych nie towarzyszy wcale coraz lepsza wiedza o człowieku jako całości: „Tak więc mamy antropologię przyrodniczą, filozoficzną i teologiczną, które nie troszczą się wzajemnie o siebie, *nie mamy jednak jednolitej idei człowieka*. Ponadto stale rosnąca wielość zajmujących się człowiekiem nauk specjalistycznych – jakkolwiek

14 P. della Mirandola (2010) *Mowa o godności człowieka*. Warszawa.

mogą być one wartościowe – znacznie bardziej przesłania jego istotę, aniżeli ją naświetla. [...] można powiedzieć, że w żadnym okresie historii człowiek nie stał się tak *problematyczny*, jak obecnie”¹⁵. Nawet jeśli rozwiązałyśmy pewne naukowe problemy związane z życiem człowieka, nie znaczy to jeszcze, że doszliśmy do ostatecznego rozwikłania – jak rzecz ujmował bardzo trafnie współczesny francuski myśliciel Gabriel Marcel, wprowadzając rozróżnienie na problem i tajemnicę – tajemnicy ludzkiego bytu, tego niezwyklego misterium życia czujących, myślących i twórczych istot, wyrażających się w wielorakiej dynamicznej aktywności. Człowiek staje się człowiekiem jako *ens compositum, animal rationale, zoon politikon, homo faber, homo creator, animal symbolicum, homo religious, homo viator...* (wielokropek uzasadniony w tym miejscu w sposób szczególny, *vide* motto tego artykułu). Wszystkie te niezliczone i różnorodne wymiary ludzkiej kondycji wskazują na jej złożoną dynamikę, która nie wyczerpuje się w jednym tylko strumieniu ruchliwości fizycznej, w mechanicznej motoryce (czy antropomotoryce, jak lubią to określać badacze kultury fizycznej człowieka). W konsekwencji naukowcy i humaniści zainteresowani ludzką kinetyką i aktywnością powinni korzystać nie tylko z empirycznych i formalnych metod i technik badawczych. Słowo „fakt” – jak zauważył kilka stuleci temu Giambatista Vico – wywodzi się od *factum* i jest ściśle związane z *facere*, ludzkim działaniem i kreatywnością. Fakty należą zatem nie tylko do natury, są także budulcem kultury, substancją ducha. Ludzka *in genere* i sportowa *in concreto* kinetyka są zjawiskami zarówno fizycznymi, jak i kulturowymi i domagają się zróżnicowanych dróg badania i rozumienia. Człowiek sam w sobie jest przecież faktycznym obiektem badania naukowego i jednocześnie demiurgicznym podmiotem wolnych i świadomych kulturowych aktów *facere*. W rzeczywistości człowiek jest jedynym takim obiektem w naturze, który jest zarazem podmiotem świadomie patrzącym na siebie i poddającym się własnym badaniom. Znaczy to również, że wiedza antropologiczna powinna opierać się tak na obiektywnych (przedmiotowych), jak i subiektywnych (podmiotowych) danych i doświadczeniach.

15 M. Scheler (1987) *Stanowisko człowieka w kosmosie* [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa, s. 47.