

AKSJOLOGIA KOMUNITARYZMU JAKO HORYZONT FILOZOFICZNEJ DEBATY O KONDYCJI WSPÓŁCZESNEGO SPORTU

Sport, szczycący się bogatą i złożoną tradycją historyczną, kulturową i społeczną, a także równie imponującym zasobem dyskursów akademickich i publicystycznych na swój temat, wrósł w tkankę współczesnego życia tak mocno, że w opinii autorów tychże dyskursów stał się nie tylko jego spektakularną enklawą, ale lustrem odzwierciedlającym skomplikowaną całość systemu społecznych, ekonomicznych i politycznych praktyk. Spektakularność sportu wynika bezpośrednio z jego widowiskowości, kanalizowanej w odbiorze medialnym spektakli sportowych oraz ludycznych doświadczeniach stadionowych. Medialny przekaz oraz emocje sportowe nie są jednakże czystymi i spontanicznymi artykulacjami wydarzeń i przeżyć, są umiejętnie zarządzane przez różne agendy heterogenicznych wobec natury samego sportu interesów. Wartości czysto sportowe, takie jak wspomniana widowiskowość, ale także psychofizyczna sprawność zawodników, radość z rywalizacji, ideał doskonałości, etos *kalokagathii* (ideał greckich atletów i filozofów, ale również fundament neoolimpizmu) poddane są dzisiaj procesom instrumentalizacji i wykorzystywane do pozasportowych celów: marketingu, technologii, polityki, zysku kapitalistycznego. Krytycy analizujący kondycję współczesnego sportu posuwają się w związku z tym nawet do tezy, że „sport już nie istnieje”, oddał bowiem pole obcym dyktatom: „Z jednej strony może się wydawać, że – jak chciał baron de Coubertin – sport nadal jest tym, czym był w starożytnej Grecji: rywalizacją jednostek demonstrujących swoją fizyczną sprawność poprzez aktywność przebiegającą zgodnie z pewnym zestawem reguł. Z drugiej jednak strony widać, że tak rozumiany sport już nie istnieje, ponieważ sposobu jego organizacji i funkcjonowania nie wyznacza wcale logika sportowej rywalizacji. Decydują o nim zasady kapitalistycznej akumulacji, na czele z dwoma kluczowymi dla właścicieli kapitału elementami: inwestycją

i zwrotem, czyli zyskiem”¹. Wzorem jednego z pesymistycznych diagnostów nowożytnego sportu Lewisa Mumforda, który określił sport mianem „sprzedajnej bogini”² można przyklejać do sportu kolejne etykiety: arena wolnego rynku, targowisko próżności i chciwości, współczesny targ gladiatorów, laboratorium post-człowieka, pole bitewne imperialnych potęg świata etc.

Wszystko to prawda, prawda nazbyt oczywista i wielokrotnie wypowiedziana w jeremiadach nad „złem, w które obrastają pryncypia sportu”³. Trzeba jednakże zauważyć, że wszystkie afronty, na jakie skazujemy współczesny sport tak naprawdę dotyczą kondycji nie tylko sportu, ale stanu społeczeństwa i kultury w ogóle, *status quo* nowoczesnego życia. Sport, z uwagi na swą spektakularną obecność w globalnym świecie, jest szczególnie predysponowany do skupiania w sobie dominujących tendencji, wpływów i interesów. Sport nie jest bardziej niemoralny niż świat, którego stanowi on znaczący fragment. Z tych powodów tak chętnie analizowany jest on przez historyków, socjologów i kulturoznawców, dla których stanowi on heurystyczny model badania dynamiki przemian kulturowych. Sport jest soczewką ogniskującą całość życia społecznego oraz procesów historycznych zachodzących w obrębie ludzkiego świata⁴. Zwracając się w hermeneutycznym, rozumiejąco-interpretującym namyśle ku sportowi możemy dokonywać fuzji horyzontów historycznej tradycji i kontekstów będących wypadkową problemów, kryzysów i dylematów naszych czasów. Musimy pamiętać o tym, że kryzysy są żywotną tkanką kultury, zawierają w sobie wyzwanie, zadanie i potencjał rozwoju. Rozumiejąca interpretacja zderzenia archetypicznych pryncypiów tradycji z kontekstami i problemami współczesności ma na względzie wydobyć żywotnych sensów dla aktualnego życia, a także wzrost poziomu ludzkiej samowiedzy oraz odpowiedzialności. Na taki sens rozumienia wskazywał w swych pracach Hans-Georg Gadamer, wypracowując dyrektywy filozofii hermeneutycznej⁵. Sport w jego przebogatej tradycji historycznej, w przesileniach, barierach, pokusach i wyzwaniach współczesności wymaga takiego złożonego i pogłębionego, wolnego od jednostronnych ocen i opinii rozumienia.

¹ Zob. J. Sowa, K. Wolański (2017), *Sport nie istnieje. Igrzyska w społeczeństwie spektaklu*, Warszawa: 8-9.

² L. Mumford (1974), *Sport – sprzedajna bogini*. W: Z. Krawczyk [red.], *Filozofia i socjologia kultury fizycznej. Wybór tekstów*, Warszawa: 260-266.

³ S. Wołoszyn (1996), *Ratujmy humanistyczne wartości sportu*. W: Z. Żukowska [red.], *Fair play. Sport. Edukacja*, Warszawa: 51.

⁴ Zob. także: P. Nosal (2014), *Technologia i sport*, Gdańsk: 17; T. Schirato (2007), *Understanding Sports Culture*, London.

⁵ Zob. m.in.: H.-G. Gadamer (1979), *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa; Tenże (1992), *Dziedzictwo Europy*, Warszawa.

Na potrzebę uznania tradycji jako zestawu „nieuniknionych horyzontów”⁶ rozumienia i samorozumienia ludzkości oraz konieczność prowadzenia nieustannego dialogu między tradycją a współczesnością wskazuje wielu przedstawicieli nurtu filozofii politycznej, który przyjął nazwę komunitaryzmu. Czytamy u jednego z czołowych filozofów tego nurtu Alasdaira MacIntyre’a w jego *Dziedzictwie cnoty*: „Jesteśmy tym, czym uczyniła nas przeszłość, czy tego chcemy czy nie, i nie potrafimy zatrzeć w sobie (...) tych fragmentów naszej osobowości, które ukształtowały się przez nasz związek z każdą epoką w naszej historii. Jeżeli jest tak rzeczywiście, to nawet społeczeństwo bohaterskie jest w nieunikniony sposób częścią nas wszystkich; kiedy więc przypominamy sobie miniony proces formowania naszej kultury moralnej, opowiadamy historię, która jest także naszą własną historią”⁷.

Komunitaryzm w swej nazwie odwołuje się do pojęcia wspólnoty (ang. *community*, większość adherentów tego nurtu to przedstawiciele anglosaskiej filozofii politycznej, obok cytowanych już tutaj Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre, są to: Michael Sandel, Michael Walzer czy Amitai Etzioni) rozumianej jako wspólnota wartości stanowiąca fundament życia określonych zbiorowości społecznych oraz politycznych. Komunitarianie przeciwstawiają wspólnotę wyznawanych wartości przejawiającą się w praktykach społecznych postawom broniącym indywidualizmu, polemizują z podstawowymi przesłankami myśli liberalnej. Jej pierwszym protagoniście był prekursor Oświecenia John Locke⁸. W swoich dziełach przedstawiał on wolność jednostki jako wartość absolutną ograniczoną wyłącznie wolnością innej jednostki. Na straży tak zabsolutyzowanej wolności powinno stać państwo. Tak rozumiana wolność jest na różne sposoby rozpisywana przez współczesnych protagonistów filozofii liberalnej, takich jak Robert Nozick, John Rawls czy Ronald Dworkin. Komunitarianie wchodzą w spór z liberałami i wykazują, że liberalny indywidualizm prowadzi do atomizacji społeczeństw, wyjąłowania relacji międzyludzkich oraz relatywizmu aksjologicznego. Skoro ludzkiej natury nic nie może determinować i ma ona prawo do całkowitej swobody samorozumienia swojego bytu i losu, człowiek okazuje się podmiotem pustym (ontyczną *tabula rasa*) działającym w zerowej bądź swobodnie fluktuującej przestrzeni wartości. Według komunitarianów człowiek nie jest w stanie

⁶ C. Taylor (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa; Tenże (2002), *Etyka autentyczności*, Kraków.

⁷ A. MacIntyre (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa: 241.

⁸ Zob. m.in.: S. Avineri, A. De-Shalit [red.] (1999), *Communitarianism and individualism*, New York; Ł. Dominiak (2010), *Wartość wspólnoty: o filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń.

rozwijać się w takich warunkach, trudno nawet w sensie antropologicznym mówić tu o jakimkolwiek rozwoju, ponieważ istota ludzka nie ma w takiej perspektywie nadrzędnego celu, *telos*, rozumianego jako potencjał, cel życia ludzkiego w ogóle. Wspólnota dla komunitarian oznacza nie tylko wspólne wartości stanowiące „horyzont sensu” ludzkiej samowiedzy, autonomii i autentyczności, ale także wspólną naturę, *ejdos* człowieczeństwa, naturę dynamiczną i ukierunkowaną na realizację *telos*. *Community* ludzka jest wspólnotą tak aksjologiczną, jak i ontyczną.

Aksjologiczny wymiar wspólnoty jest przedmiotem szczególnej troski Charlesa Taylora. W *Etyce autentyczności* oraz *Źródłach podmiotowości* kanadyjski filozof podkreśla, że dla sensownego i autentycznego życia konieczne jest usytuowanie egzystencji w relacji do „tła sensowności”. Filozofia powinna stanowić podstawowy instrument „artykulacji ukrytych horyzontów”, stanowić medium nowej majeutyki „wspólnego dobra” stanowiącego antidotum na „duchową lobotomię” naszych czasów⁹. Dialog z innymi oraz tradycją stanowią warunek naszej tożsamości. To, kim jesteśmy zależy od tego, „skąd pochodzimy”¹⁰. Taylor prowadzi swą niezwykle meandryczną, złożoną i erudycyjną refleksję przywołując różne tradycje mądrościowe, narracje filozoficzne oraz „subtelne języki” poetów i artystów. Dąży do pojednania, czyli szukania „wspólnego dobra” nie w trybie konfliktogennego sytuowania stanowisk „za” czy „przeciw”, ale poprzez anamnezę „wspólnego dobra”, jako źródła sensu i prawdziwego motywu różnych dróg jego artykułowania.

Na tym tle refleksja Alasdaira MacIntyre’a wydaje się o wiele bardziej homogeniczna, brytyjski filozof odwołuje się zasadniczo do jednej tradycji filozoficznej, czyniąc Arystotelesa (a za nim Tomasza z Akwinu) głównym mentorem swoich rozważań. To Stagiryta określił człowieka mianem *zoon politikon*, zwierzęcia politycznego, istoty społecznej, która nie jest w stanie rozwinąć swojego *logosu* poza *ojkos*, wspólnotą. *Logos*, rozumność, stanowi *telos* człowieka, jego gatunkową formę, która jednocześnie wyznacza ramy pełni jego tożsamości i dojrzałości oraz drogę ich aktualizacji, zwanej *entelechią*. Na tej drodze istotnym narzędziem w dojrzewaniu człowieka są cnoty. MacIntyre rozumie cnoty za Arystotelesem jako dyspozycje osobowe do realizowania dobra, wypracowane drogą ćwiczenia i permanentnego samowychowania moralnego jednostek. Aby ten proces był skuteczny, jednostka musi mieć wsparcie od wspólnoty, która przekazuje wzorce i honoruje autorytety godne naśladowania. To wsparcie jest niczym innym jak tylko zakorzeniem w *ethosie*, wspólnocie wartości. Wynika też ono niejako automatycznie

⁹ C. Taylor (2001), dz. cyt.: 957.

¹⁰ C. Taylor (2002), dz. cyt.: 39.

z osadzenia jednostek w strukturze społecznej zbiorowości, z ról społecznych, które jego los mu w tej zbiorowości wyznaczył. Nieprzypadkowo filozof przywołuje tradycję społeczeństw heroicznych, to w ich ramach bowiem człowiek wypracował klasyczny zestaw cnót takich jak męstwo, honor, przyjaźń, waleczność w imieniu i w trosce o zachowanie grupy, klanu, wspólnoty. Opowieści o czynach wojowników, atletycznych bohaterów, takie jak eposy Homera czy sagi celtyckie i islandzkie były bardzo ważnym elementem tradycji heroicznej, krystalizowały w postaciach heroicznych wzorce wartości ważne dla istnienia wspólnoty i rozwoju jednostek¹¹. W Atenach w VI stuleciu p.n.e. recytowano ceremonialnie poematy Homera, co miało wpływ również na kształtowanie się kultury atletycznej i jej *ethosu*. W kolejnym stuleciu *ethos* heroiczny został poddany filozoficznej racjonalizacji, która stanowiła dyskursywną formę tej prastarej narracji epicznej¹². Średniowiecze ulokowało ten *ethos* w perspektywie chrześcijańskiej eschatologii i soteriologii, sytuując wspólnotę w kontekście nadprzyrodzonych celów i przeznaczeń człowieka. Jedność i pełnia człowieka zostały rozbite w okresie Oświecenia, które poprzez filozoficzne dywagacje, takie jak „gilotyna Hume’a” dokonało bezwzględного rozdzielania sfery faktów od sfery wartości. Skutkiem tego był emotywizm, przekonanie, że wartości nie mają wartości obiektywnej, lecz są jedynie epifenomenem indywidualnej woli, preferencji i skłonności jednostek. Spadek po tym zwrocie to naturalizm i relatywizm moralny, zaliczane do głównych bolączek nowoczesności nie tylko przez współczesnych komunitarian, ale – przypomnijmy – przez jednego z najgłębszych diagnostów kryzysu racjonalności, jakim był Edmund Husserl¹³.

Jak te refleksje możemy odnieść do tradycji i kondycji współczesnego sportu? Pomocna okazać się może dokonana przez MacIntyre’a konfrontacja filozofii Arystotelesa i Nietzschego oraz idea „dziedzictwa cnoty”. Arystoteles i Nietzsche byli myślicielami nie tylko żywotnie zainteresowanymi filozofią

¹¹ A. MacIntyre (1996), dz. cyt.: 226 i n.

¹² O wartościach bohaterskich w odniesieniu do sportu w fenomenologii Maxa Schelera zob.: M. Zowisło (2020), *Człowiek i wartości w kulturze fizycznej. Studium teoretyczne*, Kraków: 60-67. O idei bohatera sportowego zob.: m.in. B. Urbankowski (1981), *Etyka i mitologia sportu*. W: Z. Krawczyk [red.], *Sport i kultura*, Warszawa; A. Tyszka (1970), *Olimpia i Akademia. Szkice o humanistycznej treści sportu*, Warszawa; H. Zdebska (1996), *Bohater sportowy. Studium indywidualnego przypadku Bronisława Czecha (1908-1944)*, Kraków; M. Zowisło (2009), *Bohater wczoraj i dziś. Szkice o idei męstwa w filozofii i sporcie*. W: Z. Dziubiński, K.W. Jankowski [red.], *Kultura fizyczna w społeczeństwie nowoczesnym*, Warszawa.

¹³ E. Husserl (2017), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Kraków; Tenże (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa.

wartości, ale także autorami słynnych wzorów wielkości człowieka. Jeden pisał o *megalopsychos*, drugi o *der grosse Mensch/Übermensch*, jednakże postaci te różnią się diametralnie. Warto na wstępie podkreślić, że dla obu filozofów takie wartości atletyczne, jak siła, sprawność, zdrowie, piękno ludzkiego ciała były cechami niezbędnymi dookreślającymi na poziomie somatycznym portrety wybitnych jednostek. Wartości te zdają się być jedynym wspólnym mianownikiem obu wizji. Przypomnijmy, iż Arystoteles zarysował swoją koncepcję *megalopsychos*, człowieka o wielkiej duszy w *Etyce nikomachejskiej*. Jest to indywidualista, który dokonuje wielkich czynów, ma wielkie serce, ale i wielki rozum, jest niezależny i samowystarczalny, ceni sobie rzeczy piękne, gardząc tymi, które są zaledwie pożyteczne, o nic nie prosząc, sam chętnie udziela pomocy. Wobec ludzi stojących wyżej w hierarchii jest wyniosły, zaś zachowuje powściągliwość wobec słabszych, ma wielki gest, jest prawdomówny, opanowany w ruchach i mowie. Za jego dzielność i piękno moralne oraz fizyczne należy mu się słuszny hołd otoczenia. Koroną jego cnót jest stała dyspozycja (cnota) do realizowania dyrektywy złotego środka, co znaczy, iż w praktyce umie on zawsze „doznawać (...) namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”¹⁴. Nie jest to zadanie łatwe: „(...) trudną jest rzeczą być w całym tego znaczeniu słusznie dumnym; nie jest to bowiem możliwe bez doskonałości etycznej (*kalokagathia*)”¹⁵. To jest właśnie ów *telos*, zadanie życia człowieka, jego cel, dojrzałość, pełnia. Wzorzec ten ma charakter uniwersalny – jest on możliwy do osiągnięcia przez każdego człowieka, praktykującego *logos* i *ethos*. Oznacza to, że ludzkie życie jest jednością i pełnią, czyli dobrem. Realizacja ludzkiego potencjału ma zatem wymiar moralny. *Eudajmonia*, ideał greckiej etyki oznacza zarówno szczęście, jak i doskonałość, ma wymiar tak aksjologiczny, jak i ontologiczny.

Wizja „wielkiego człowieka” zaproponowana przez Nietzschego jest według MacIntyre’a „propozycją negatywną”, wychodzi bowiem od desperackiego aktu „zburzenia do samych fundamentów struktury odziedziczonych przez nas przekonań i moralnego rozumowania”¹⁶. *Megalopsychos* Arystotelesa jest wielkim człowiekiem w ramach wspólnoty i jej praw, *Übermensch* Nietzschego jest wielkim samotnikiem, outsiderem społecznym, kultywującym swój indywidualny geniusz poza prawami społecznymi, dokonującym nieustannie *Umwertung*, odwrócenia wartości, zgodnie z własną wolą mocy. W *Woli mocy* filozof wzgardziciel kreśli konterfekt Nadczłowieka: „Wielki człowiek

¹⁴ Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, Warszawa: 57.

¹⁵ Tamże: 136.

¹⁶ A. MacIntyre (1996), dz. cyt.: 454.

– człowiek, stworzony i wymyślony przez naturę w wielkim stylu – kim on właściwie jest?... Jeżeli nie może przewodzić, idzie sam... potrzeba mu nie «pokrewnej» duszy, ale niewolników, narzędzi... Wie, że nie można się z nim porozumieć; poufałość wobec innych uważa za niesmaczną, a gdy kto sądzi, że jest życzliwy, zazwyczaj się myli; przywdziewa maskę, kiedy nie rozmawia ze sobą samym. Częściej kłamie niż mówi prawdę... Jest w nim samotność, która jest poza zasięgiem pochwały i nagany, nie ma odwołania od wyroków jego własnej sprawiedliwości¹⁷. Osobliwa to sprawiedliwość, która łamie wszelkie zasady społecznej komunikacji i więzi. MacIntyre zauważa, że tak pojęta „doskonałość” zaprowadziła Nietzschego do moralnego solipsyzmu: „wielki człowiek” sam jest dla siebie autorytetem cnót, samowystarczalnym, lecz pozbawionym jakiegokolwiek oddźwięku poza sobą.

Według brytyjskiego filozofa droga cnoty to droga wytyczona przez Arystotelesa, droga wspólnoty, droga *ethosu*. Przypomnijmy, iż grecki termin *ethos*, obok takich konotacji jak obyczaj, charakter, postawa moralna, sposób bycia, skłonność, cecha znaczy również miejsce pobytu, zamieszkania, siedzibę, legowisko, stanowisko¹⁸. Jak możemy to rozumieć? Miejsce pobytu jest środowiskiem obyczajów, najcelniej tę łączność uwarunkowania geograficznego i kulturowego widać w polskim słowie „stanowisko”. Stanowisko jest zarazem punktem, pozycją w przestrzeni, jak i poglądem, postawą. Arystoteles tworząc od tego terminu nazwę nowej dyscypliny filozoficznej *ethika*, wiedział, że wartości wyrastają z miejsca wspólnego, że zamieszkiwanie oznacza wyznawanie i praktykowanie wspólnych pryncypiów. Zadaniem etyki jest wydobywanie i opis uniwersalnych, nierelatywnych wartości i praw. Tylko we wspólnocie zasad człowiek jest w stanie rozkwitać w pełni. Etyka nakreśla drogę urzeczywistniania przez człowieka pełni bytowej we wszystkich aspektach jego egzystencji. *Ethos* Arystotelesa to „miejsce wspólne” określające zarówno ludzką wspólnotę, jedność gatunkową ludzi, jak i jedność przesłań etyki mającej stać się nauką uniwersalną opisującą wspólny wszystkim ludziom *telos*: cel, los, przeznaczenie, zadanie, ścieżki spełnienia i ostatecznie szczęścia. MacIntyre drogę cnoty rozszczepia na trzy ścieżki: praktykę, narrację i tradycję moralną: „Jeżeli bowiem koncepcję dobra będziemy pojmować w kategoriach praktyki, narracyjnej jedności życia ludzkiego i tradycji moralnej, wówczas dobra – a wraz z nimi jedyne postawy autorytetu, jaki

¹⁷ Tamże: 457 (podaję za MacIntyrem, ponieważ fragment ten nie znalazł się w polskim wydaniu *Woli mocy*).

¹⁸ O. Jurewicz (2000), *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa: 430; Zob. szerzej na temat rozumienia terminu *ethos*: M. Zowisto (2018), *Wędrówki dookolne. Ethos i epifanie miejsca zamieszkania*, „Folia Turistica”, 49: 309-327.

posiadają prawa i cnoty – odkryć można tylko przez wkraczanie w stosunki konstytuujące wspólnoty, spośród których najważniejszą więzią jest pewna wizja i rozumienie dóbr, wspólne wszystkim ich członkom”¹⁹.

Sport posiada wszystkie trzy z wymienionych przez MacIntyre’a zasobów „dziedzictwa cnoty”: praktykę w postaci historycznej tradycji rywalizacji atletycznej, narrację będącą opowieścią o niezwyklej, prawdziwie bohater-skiej przygodzie przekraczania granic kondycji człowieka oraz wypracowaną przez filozofów i wielbicieli sportu (do takich należał między innymi sam Arystoteles) tradycję moralną. Komunitariańskie rozważania Taylora i MacIntyre’a są wskazówkami, co i jak należy kultywować w tradycji sportu, poza samymi sportowymi potyczkami. To przede wszystkim wspólnota wartości, stabilny horyzont aksjologiczny, bez którego obecności i wpływów dochodzi pręcej przy później do instrumentalizacji i alienacji istoty sportu. To także otwartość na wielopodmiotową debatę nad treściami tego aksjologicznego zaplecza, debatę, która odzwierciedlać powinna trudne problemy nie tylko samego sportu, ale i kultury w ogóle, której jest on niezbywalną jak dotąd częścią. Jak pisze Charles Taylor w zakończeniu *Etyki autentyczności*: „Skuteczny udział w tej wieloaspektowej debacie jest możliwy pod warunkiem, że uświadomimy sobie, co w kulturze nowoczesności jest wielkie, a co płytkie czy niebezpieczne. Parafrazując słowa Pascala o człowieku, nowoczesność charakteryzuje zarazem *grandeur*, jak i *misère*. Tylko perspektywa obejmująca jedno i drugie może dać nam pełny wgląd w kondycję naszej epoki; wgląd, którego potrzebujemy, aby zmierzyć się z jej największym wyzwaniem”²⁰.

Te wskazówki dotyczące naznaczonej wieloma bolączkami nowoczesności warto zastosować do interpretacji „wielkości i nędzy” współczesnego sportu, czynników jego rozkwitu i dekadencji. Tak badany sport ma moc rozpoznania antropologicznego, może powiedzieć człowiekowi, kim jest on sam. Mimo symptomów kryzysu sport nadal jest ważny dla człowieka, budzi jego entuzjazm, rodzi nowych mistrzów stających się podziwianymi wzorami i autorytetami osobowymi. Człowiek broni sportu, czystej gry, wartości fundujących jego etos, bo zależy mu na sporcie, uważa go za wyraz i spełnienie rudymentów własnego istnienia.

¹⁹ A. MacIntyre (1996), dz. cyt.: 458.

²⁰ C. Tylor (2002), dz. cyt.: 115.