

SPORT W PERSPEKTYWIE FILOZOFICZNEJ I TEOLOGICZNEJ

JÓZEF LIPIEC
Uniwersytet Jagielloński

KWESTIA NAUKI O LUDZKIEJ FIZYCZNOŚCI¹

Pytania filozofii i metodologii

Tytułowy problem ma charakter filozoficzny, z jednej strony, z drugiej metodologiczno-naukowy, dotyczący sporów między przedstawicielami różnych dyscyplin o dominację nad innymi, w tym o historyczny patent na monopol, a także o szanse autentycznej, a nie pozorowanej kooperacji.

Filozoficzny sens zagadnienia to przede wszystkim odniesienie do historycznych źródeł, czyli rozmaitych dawnych i współczesnych koncepcji człowieka, formowanych na gruncie filozofii właśnie, determinujących główne kategorie opisu i cały język dyskursu, a także różne detale późniejszych kierunków badań szczegółowych. Filozoficzność oznacza też swoistą niedefinietywność rozstrzygnięć na każdym etapie rozwoju nauki oraz potrzebę ostatecznej, choć być może tylko przybliżonej, zawsze zaś najciekawszej interpretacji wyników nauki poza nauką.

Metodologiczne dociekania dotyczą zaś trzech pytań zasadniczych. Po pierwsze, czy jest możliwe powołanie i utrzymanie dyscypliny naukowej o scalonej koncepcji badań nad danym obiektem (tu: nad człowiekiem indywi-

1. Tekst w języku angielskim zamieszczony został w *Sport, Culture and Society. In Honour of Professor Zbigniew Krawczyk* (edited by J. Kosiewicz), AWF, Warszawa 2005.

dualnym), bez odwołania się do określonych założeń ontologicznych (chodzi o jakąś „czystą” naukę o człowieku, spełniającą surowe wymogi metodologii badań empirycznych). Po drugie, jeśli okaże się to niemożliwe, czy istnieją szanse współdziałania między wieloma naukami o różnych, odległych od siebie metodach? Po trzecie, czy w ramach poszukiwania „wspólnego języka” konieczne jest rozwiązanie redukcjonistyczne, czy raczej wolno spodziewać się jakichś odstępstw. Jeśliby miał zwyciężyć redukcjonizm, to która z dyscyplin miałaby możliwość i prawo wystąpić jako dziedzina bazowa. Inaczej mówiąc: językiem jakiej nauki – z już istniejących - da się powiedzieć najwięcej i najmądrzej o realnym osobniku ludzkim? A jeżeli lepszy okazałby się antyredukcjonizm - to skąd czerpać kategorie dla owej nauki zintegrowanej?

Problemy te nie są wzięte z powietrza. Na całym świecie, w tym także w Polsce, funkcjonują i rozwijają się tzw. nauki o kulturze fizycznej. Tworzą one dzisiaj dość długi szereg grup zagadnień obejmujący rozmaite badania nad cielesną aktywnością człowieka, nad sportem, nad powszechną edukacją fizyczną, nad rekreacją i turystyką, a także nad fizjoterapią i pokrewnymi jej dziedzinami różnych odmian rehabilitacji cielesnej. Oczywiście, jak każda dyscyplina, mieszczą owe nauki o kulturze fizycznej, także dociekania nad własną historią i własną filozofią oraz wywołanym przez siebie rezonansem psycho-społeczno-kulturowym.

Pozytywistyczna tradycja – wtedy się bowiem narodziły nauki o kulturze fizycznej – umieściła je wszakże w obrębie empirycznych nauk przyrodniczych. Z braku innego, bliższego pokrewieństwa trafiły one na teren lub bezpośrednie sąsiedztwo medycyny, zajmującej się człowiekiem schorzałym i wymagającym przywrócenia zdrowia (względnie odpowiedniego przeprowadzenia go na skraj życia i śmierci). Jeśli jednak nauki medyczne zajmowały się z zasady człowiekiem poniżej normy, pragnąc go przywrócić do stanu „zerowego” (stanu normalnie zdrowego człowieka), to dyscypliny fizyczno-kulturowe z reguły interesowały się przestrzenią możliwości powyżej owego normatywnego „zera” – zdrowego, starając się uczynić jeszcze zdrowszym, a sprawnego jeszcze sprawniejszym. Tym samym nauki o kulturze fizycznej wkroczyły na teren badań umieszczony na antypodach medycznej skrajności (granicy życia i śmierci), sięgając ku szczytom możliwie najwyższych osiągnięć jednostki i gatunku Homo.

Metody wydawały się podobne, podobnie jak i niejednokrotnie tożsamość personalna (większość pionierów nauk o sporcie i gimnastyce wywodziła się wszak z kręgów lekarskich). Zdecydowanie odmienny okazał się wszelako obszar przedmiotowy (tam chorzy – tu zdrowi), przede wszystkim jednak poznawcze ambicje i finalne cele (tam przywrócenie zdrowia zagrożonemu życiu - tu wykorzystanie życia do osiągnięcia jego pełni).

Z zupełnie innej strony nadeszły pytania o zasięg i swoistość nauk o kulturze fizycznej, kiedy zakwestionowany został pozytywistyczny paradygmat

pansomatyzmu. Zrazu nieśmiało i niekonsekwentnie, ale potem z coraz większym impetem zaczęły wkraczać na teren zarezerwowany dotąd dla przyrodników specjaliści dyscyplin „humanistycznych” i „społecznych”: psychologowie, pedagodzy, socjologowie, kulturoznawcy, historycy, organizatorzy i ekonomiści.

Coraz większego znaczenia zaczęły też nabierać dyskusje filozoficzne, ongiś zarezerwowane dla propagatorów haseł jawnie deterministycznych i optymistycznych („w zdrowym ciele zdrowy duch”), później zaś konsekwentnie ukazujących świat „fizyczności ludzkiej” w znacznie bardziej skomplikowanych związkach. Pomimo zauroczenia Coubertinowską ideologią olimpijską – dodajmy: w uproszczonym wydaniu dla mas - okazało się rychło, iż kultura fizyczna nie jest bynajmniej przedłużeniem krzepy mięśni w sferze duchowości, ani też ekspresją chłopięcej, naiwnej prostoduszności w aksjosphery (tak brutalnie wyszydzonej przez Witkacego i innych krytyków kultury współczesnej), lecz jawi się nie odkrytym do końca fragmentem kultury jako takiej, określającej sens i wartości relacji człowieka z innymi, z przyrodą oraz z cywilizacyjnymi prądami kolejno przesuwających się przez dzieje epok.

Na terenie kultury fizycznej spotkały się tedy bezpośrednio – nota bene chyba najwcześniej z wszystkich znanych nam poligonów badawczych – dwie tradycje: pozytywistyczna i antypozytywistyczna. Czy coś z tego wynikło w zasadniczym rozumieniu konwergencji i syntezy naukowej? Zrazu, przynajmniej, niewiele. Nauczyły się, co prawda, nader zgodnie współżyć w sensie towarzyskim (na przykład podczas posiedzeń Senatów i Rad Wydziałów). Nie dokonał się wszakże żaden poważny przełom w ujmowaniu jednego, wspólnego przedmiotu zainteresowań, którym jest przecież integralny ontologicznie człowiek (ten oto, tu i teraz). Jest on nadal rozbity na dwóch niezależnych, „niekompatybilnych” osobników: istotę przyrodniczą i istotę myślącą, tak samo niemal, jak to bywało w czasach Platona, Augustyna i Kartezjusza. Wciąż też jedni i drudzy są przekonani albo o swojej przewadze nad drugą stroną, albo wprost o jedynej ważności własnej ścieżki ujęcia problemu.

Impas ten jest zawiniony tyleż przez przedstawicieli obu stanowisk i tradycji, ile przez niezadowolający stan filozofii człowieka, po prostu. Ta ostatnia zapewne coraz lepiej sobie radzi z poszukiwaniem drogi powrotu do źródeł jedności i całości człowieczej. Umie tedy nieźle już rozwiązać problem „co”, nie wie jednak, co z tym przekonaniem począć dalej. Zbyt uprzejma jest bowiem, i delikatna w obejściu, by uporać się z kwestią „jak”; jak mianowicie nagłośnić stanowisko nowoczesne i racjonalne, zagłuszyć zaś poglądy anachroniczne i mało rozumne.

Dualizm i monizm

Nauki nowożytne ciągną za sobą nie tylko ożywczą siłę mądrej przeszłości, ale także uciążliwy balast jej mitów, zabobonów i pochopnych przesądzeń. Nie pomagają deklaracje, manifesty i całe kampanie historyczne (od Oświecenia po 20-wieczne wysiłki tysięcy filozofów nauki, kultury i umysłu). Ogromną, niewzruszoną potęgę inercji wykazuje sam język, toteż odkryte jeszcze przez Franciszka Bacona wirusy intelektu, zwane *idola fori*, nadal decydują o zakresie i przebiegu debaty nad genezą i strukturą człowieka. Spór dotyczy, jak wiadomo, dwóch kwestii równocześnie: po pierwsze, czy jest on bytem formalnie substancjalnym (rzeczym, trwałym przedmiotowo w czasie), czy też należy wyrzec się tej kategorii i umieścić człowieka albo pośród ciągłych procesów, albo zbiorów zdarzeń? Po wtóre, jeśli przyjąć rzeczowo-substancjalną naturę człowieka, to czy jest on obiektem ontycznie jednosubstancjalnym, czy też zawiera dwie lub więcej substancji?

Stąd zresztą wyłaniają się kolejne pytania, przede wszystkim o sposób istnienia wszelkich składników człowieka, a zatem zagadnienie głębokości ich zanurzenia w realność, bądź też przyjęcia jakichś nadzwyczajnych rozwiązań ontologicznych, choćby w postaci teorii nadbudowy nierealnych (idealnych, intencjonalnych, wirtualnych) przeżyć na lub wewnątrz rzeczywistości mózgowych procesów, lub idąc jeszcze dalej - skonstruowania z nich kolejnej, osobnej sfery bytowej w postaci jakiejś „subiektywnej duchowości” (modnej w romantyzmie i w teoriach jego pogrobowców). Wydawać się może, iż pytania te interesują wyłącznie filozofię. W istocie ich rozwikłanie nie jest tymczasem obojętne dla żadnej z nauk o człowieku, odpowiedź decyduje bowiem o kształcie podstawowych założeń teoretycznych, a także o przyjęciu zarówno tych z grubsza wziętych, jak i najbardziej finezyjnych narzędzi metodologicznych.

Najprościej rzecz przedstawić na przykładzie odwiecznego sporu monizmu z dualizmem. Nie wiemy na pewno, który z poglądów był historycznie pierwszym i naturalnym. Choć wiele wskazuje na prymat stanowiska monistycznego, to w dziejach filozofii europejskiej wyróżnioną pozycję należy przyznać dualizmowi właśnie, głównie za sprawą talentu Platona, wpływów steologizowanej myśli chrześcijańskiej, a także znanych i przez dłuższy czas niekwestionowanych pomysłów racjonalistów nowożytnych, z Kartezjuszem jako klasykiem. Nie tylko świadomość potoczna została uformowana podług kategorii i języka „dwoistości bytu” Taka też była i jest chyba nadal nauka (wyjąwszy skrajne stanowiska naturalistyczno-materialistyczne, z premedytacją posługujące się, niezbyt zresztą foremną, nomenklaturą monistyczną).

Monizm głosi – w przypadku człowieka - iż jest on nierozzerwalną jednością. Jeśli w poznaniu, a potem w języku opisu posługujemy się pojęciami i słownictwem skierowanym na cielesność i psychiczność z osobna, to jest to efekt

błędu epistemicznego, archetypu, konwencji lub niedojrzałości kategoryjnej. W znaczeniu ontologicznym są one przecież tym samym, a więc nie można ich od siebie oderwać (niczym dwie strony tej samej monety). Jedynie w niedoskonałych stanach poznawczych (prowadzonych skądinąd i kontrolowanych przez świadomość przecie) objawiają się jako różne aspekty lub przejawy tej samej istności (substancji, bytu, procesu, stanu, faktu). Choć tradycyjnym językiem europejskim, ukształtowanym zasadniczo w paradygmacie dualistycznym, niezwykle trudno wyrazić ideę monizmu, należy rzec, iż uprawnione są wedle niego zarówno formuły typu „myślę moim ciałem”, jak i „działam swoją myślą”, albowiem „Ja” jestem swoim aktywnym zmysłowo życiem, a nie ma żadnego „Ja” poza moją pełną i konkretną „życiowością”. Ewentualna dusza, czyli ego transcendentalne bądź immanentne stanowi niczym doprawdy nie podbudowaną, abstrakcyjną, poza doświadczalną konstrukcją teoretyczną.

Dualizm, przeciwnie, uznawał, że w człowieku są dwie odrębne substancje (istności, składniki), jedna materialna (ciało), druga zaś duchowa (psychika, świadomość, umysł). Żadnej nie da się wywieść ani sprowadzić do drugiej, obie bowiem tworzą – każda z osobna - odrębne dziedziny rzeczywistości. Względną jedność uzyskuje się w wyniku złożenia - albo w efekcie ingerencji zewnętrznej (z reguły boskiej), albo na mocy jakichś wewnętrznych reguł współdziałania, prowadzących do trwałej lub okazjonalnej koegzystencji, a nawet pobudzania się obu samoistnych elementów. W skrajnej wersji, najbardziej rozpowszechnionej w kulturze judeochrześcijańskiej, dusza otrzymuje nie tylko zdolność do samodzielnego bytowania (bez ciała), ale stanowi czynnik istotowo i aksjologicznie wyższy (ciało okazuje się więc przypadkowym i niegodnym „więzieniem duszy”).

Pomijając problem argumentacji naukowej i ontologicznej (a więc merytorycznych walorów wytaczanych przez obie strony dział różnego kalibru), należy uznać, iż niezależnie od okoliczności, czy i dlaczego jedna z teorii jest prawdziwa, a druga fałszywa (albo bardziej lub mniej prawdopodobna), model monistyczny jest uznawany za wygodniejszy w użyciu. Przybierając dziś chętnie postać radykalnego holizmu uchodzi on słusznie za koncepcję prostszą, unikającą - wedle „brzytwy Okhama” - mnożenia bytów ponad niezbędną potrzebę. Chodzi zwłaszcza o problem oczywistej konsekwencji dualizmu, która zmusza jego wyznawców do zmierzania się z nigdy należycie nie rozwiązana kwestią związków osobnej „duszy” (bezcieleśnej) z osobnym „ciałem” (bezdusznym), tudzież przyjęcia dziwacznej teorii „oddziaływania” owych dwóch substancji składowych (z których jedna – „niematerialna” przecież – z istoty w takie relacje wchodzić nie może, a mimo to w jakiś sposób „działa” i bywa z wzajemnością poddawana akcji cielesnej).

Ciążący na monizmie historyczny zarzut, iż jest on prymitywnym, 18-wiecznym materializmem (somatyzmem), głoszącym, że albo nie ma

wcale życia psychicznego, albo że jest ono fantomem procesów fizykochemicznych i fizjologicznych, uległ w międzyczasie chyba dość gruntownej dezaktualizacji, przede wszystkim pod wpływem argumentacji monistów neutralnych (reprezentujących tzw. „monizm właściwy” lub wyrefinowaną wersję panteizmu). Uznaje się w myśl tego nowoczesnego monizmu, iż człowiek jest strukturą biofizyczną i myślącą zarazem, daną w rozlicznych doświadczeniach, z których jednak żadne nie upoważnia nas do wprowadzenia dodatkowej, anachronicznej interpretacji metafizycznej na temat substancjalnej „natury” owych faktów. Monizm neutralny odnosi się też z programową niechęcią do przeszłości tamtych swarów i kłótni o strukturę bytu ludzkiego. Stary, filozoficzny czy też filozoficzno-teologiczny spór o człowieka opiera się tedy o słabe przesłanki wcześniejszych założeń światopoglądowych, albowiem wszystkie dane na ten temat odnoszą się tak czy inaczej do faktów, a one wszystkie mają przecież jedną tylko, właśnie faktualną postać (ani „materialną”, ani „spirytualną”, by postawić ostateczną diagnozę). Monizm zwany „właściwym” albo po prostu współczesnym, tym samym odżegnuje się od swych protoplastów, zarówno spirytualistycznego chowu (de facto solipsyzmu), jak i - co szczególnie godne podkreślenia - materializmu jako somatyzmu.

Jakie to wszystko niesie konsekwencje dla nauk o „kulturze fizycznej”? Na pewno doniosłe. Najbardziej widocznym efektem stało się powołanie i okrzepnięcie nauki o kształtowaniu ludzkiej fizyczności jako zjawisk przyrodniczych li – tylko. Niezależnie od najszlachetniejszych intencji ogółu pooświeceniowych i pozytywizujących fundatorów owej nowej dyscypliny, a także niezależnie od składanych deklaracji, została ona wkomponowana w jeden z dwóch nurtów ontologicznych: albo skrajny monizm materialistyczny (gdzie człowiek sprowadza się wyłącznie do swej fizjologicznej cielesności), albo w klasyczny dualizm, z osobną cielesnością i osobną duchowością.

W pierwszym przypadku, człowiek kultury fizycznej zostaje oddany na wyłączność badaniu przez szkieleto i oko przyrodnika (bo nie ma niczego w człowieku więcej, niż to, co wyłania się z oglądu anatomiczno-fizjologicznego). W przypadku drugim, mamy do czynienia z identyczną praktyką w metodzie, aczkolwiek z inną interpretacją filozoficzną. Człowiek kultury fizycznej okazuje się jedną częścią (substancją) człowieka jako takiego. Pogląd dualistyczny przyjmuje, oczywiście, istnienie części drugiej (substancjalnej duszy), aczkolwiek usuwa ją poza badanie naturalne czyli sferę własnych zainteresowań „fizykulturowych”, nieobecnych z założenia w układach bezdusznej cielesności.

Teoria materialistyczno-monistyczna nie dopuszcza z zasady potrzeby wyjścia poza granice cielesności, w najlepszym razie czyniąc wyłom w stronę behawioryzmu (uczając, mianowicie, fizycznego człowieka odpowiednio wymodelowanych zachowań „warunkowych”). Nauka o kulturze fizycznej

wyrosła z dualizmu i wkomponowana w jego dogmaty sygnalizuje natomiast chęć współpracy ze specjalistami od „duchowości”, a nawet buduje dla tych nauk psychologiczno-pedagogiczno-socjologiczne przyczółki wokół siebie, z nadzieją, iż może się powieść program rozwikłania tajemnicy związków przyczynowo-skutkowych między duszą a ciałem (!) Żadna z tych dwóch koncepcji nie przyjmuje atoli do wiadomości właściwego sensu swych założeń i mimo ponad stuletniej tradycji – istnienia jako wyodrębnionej nauki o kulturze fizycznej – wciąż zbyt mało interesuje się możliwościami, jakie przynieść może gruntowna i głęboka zmiana paradygmatu – z wizji człowieka uproszczonego lub złożonego z dwóch uproszczonych „elementów”, na koncepcję człowieka integralnego i pełnego, choć z pewnością wielostronnego.

Sfera cielesności

Z przyjęcia tezy, iż nie ma osobnych i względnie niezależnych bytowo dwóch grup składników: psychicznych i fizycznych, nie wynika bynajmniej, że nie można poznawczo wyodrębnić odpowiednich zestawów właściwości, ani też że poszczególnym cechom przedmiotu nie przysługują swoiste sposoby ich odkrywania i opisu. W pewnym sensie generalna strategia badawcza pozostaje nienaruszona. Nie ma więc obawy, że okażą się niepotrzebne techniki wnikania w materię procesów fizjologicznych, albo, że - z drugiej strony - psychologia z antropologią kulturową stracą rację swej naukowej powagi. Problem polega raczej na zdolności tworzenia syntez naukowych, uwzględniających jedność różnorodności oraz dyferencjacja i zmienność ontycznej tożsamości (w tym przypadku: osobników ludzkich).

Z monistyczno-holistycznej teorii człowieka wynika bowiem tylko tyle na początek, iż od dyscyplin zajmujących się dynamiką mięśni należy żądać, by wiedziały, iż procesy te dotyczą nie „mięśniactwa jako takiego”, ale samokontrolującego się bytu myślącego, zaś od dziedzin humanistycznych tego, iż subtelne procesy duchowe i ich wytwory wy wpływają z jak najbardziej cielesnej materii mózgu, receptorów oraz napięć w ludzkiej muskulaturze. W efekcie „jednościowej” zmiany paradygmatu nie znika więc bynajmniej specyfika cielesności, lecz otrzymuje ona inny sens, albowiem wchodzi w odmienny, niż uprzednio kontekst ontologiczny i metodologiczny. W ten oto sposób nauki o kulturze fizycznej stają się członkami wielkiej rodziny nauk o człowieku. Oznacza to przyjęcie na siebie nie tylko pewnej roli, ale także specjalnych zobowiązań, wynikających z pozycji wobec innych dziedzin oraz własnych kompetencji zakresowo-warsztatowych.

Pozycję tę oraz pole badawcze wyznaczyła poniekąd tradycja, toteż trudno byłoby dokonywać tutaj nieuprawnionych zabiegów korekcyjnych, wedle krytyki ad hoc i arbitralnego przesunięcia akcentów. Nauki o kulturze fizycznej da się przecież najprościej zdefiniować przez wskazanie: jako zbiór efektów

uprawiania pewnych dociekań przez pokolenia specjalistów, samych siebie nazywających fachowcami od „kultury fizycznej” (lub nazw pokrewnych). Czy jednak – podobnie jak dzieje się to w wielu innych dyscyplinach – nie należy raz na pewien czas dokonać krytycznego przeglądu obszaru badawczego i pokusić się o znacznie mniej zsubiektywizowane określenie przedmiotu i stosowanych metod? Nie wydaje się to nieuprawnione, zwłaszcza w obliczu generalnej rewolucji paradygmatycznej. Fizyczność ludzka jako wyznacznik pola badawczego staje się czymś innym wszak w strukturze koncepcji monistycznej w stosunku do przyznanej jej funkcji w ramach dualizmu psychofizycznego. O tym była mowa wcześniej. A jeśli dodamy do tego cały szereg nowych wątków, odkrytych i rozwiniętych częściowo w ciągu ostatnich stu lat (a więc po wstępnym, jeszcze 19-wiecznym zadekretowaniu obszaru „kultury fizycznej”), okazać się może, że potrzeba redefinicji nie jest kaprysem, lecz wynika z naprawdę poważnych przesłanek merytorycznych.

Problem cielesności ujmowano u zarania nauk o kulturze fizycznej (będę posługiwał się nadal tą wysoce konwencjonalną i nieprecyzyjną nazwą) w związku z ówczesnie przyjętą – choć zrazu niedowiedzianą – koncepcją pozytywnego związku ćwiczeń cielesnych ze zdrowiem i sprawnością. Mniej istotne były ukryte motywy umacniania tej determinacji; czy chodziło o autoteliczną wartość wysokiej jakości życia jednostki, czy o korzyści dla państwa (potrzebującego silnych i zwałowych żołnierzy), czy też dbałość o perspektywy gatunkowe (w ramach selekcji kulturowo-genetycznej). Ważne było samo przyjęcie zasady, iż skoro intensywny ruch fizyczny zbawiennie wpływa na kondycję zdrowotną, należy wdrożyć te reguły do praktyki edukacyjnej, przygotowując specjalnie wyszkolonych nauczycieli, ustalając efektywne metody ich pracy oraz budując instrumentarium i bazę do ćwiczeń.

Rychło się okazało, że zjawił się również drugi istotny czynnik samookreślenia nauk o kulturze fizycznej, mianowicie fenomen sportu. Tym razem chodziło o poszukiwanie dróg do fizycznego optimum, sprawdzającego się w rywalizacji sportowej, a więc o wypracowanie metod treningowych oraz strategii walki o najlepszy wynik (zwycięstwo i rekord). Choć nauki o kulturze fizycznej stały się w sporej części po prostu wiedzą o sporcie (szerzej: o cielesności stadionowej), a nawet w niektórych obszarach, krajach i środowiskach nauką o sporcie profesjonalnego wyczynu (ze wszystkimi tego ograniczenia konsekwencjami), potrafiły utrzymywać w sobie obłudne przeświadczenie, iż nadal funkcjonują jako dyscyplina zajmująca się powszechną promocją zdrowia. Jako efekt swoiście ekspiacyjny powstały tymczasem względnie nowe tereny penetracji, z których najciekawsze wydają się: otwarcie się ku ruchowi wędrowniczemu (turystyce), zajęcie się zabawą (zwrot ku rekreacji i tańcom) oraz terapią ruchową osób niesprawnych i schorowanych. W tym ostatnim przypadku powstał interesujący historycznie pomost między macierzystymi naukami i medycznymi a tradycją gimnazjonu. Pewna część nauk o kulturze

fizycznej (fizjoterapeutycznych) powróciła tym samym do źródeł, stając się dyscypliną graniczną medycyny.

Wciąż jednak powraca pytanie, czy problem cielesności ludzkiej, jej formowania da się ograniczyć do tej stosunkowo wąsko pojmowanej dziedziny (lub grupy nauk), które ukonstytuowały się w obrębie lub wokół szkół i instytutów wychowania fizycznego (nazywając rzecz po imieniu)? Czy nie należy rozszerzyć aby pola zainteresowań badawczych o nowe przyczółki, a na zupełnie dotąd nie uprawiane tereny, na których sporo jest miejsca dla niezmiernie ciekawych i pożytecznych zagadnień. Często pojawiają się one na przygranicznych obszarach, sięgając zdobyczy i pojęć innych nauk, lecz i tu i tam nie znajdując właściwego miejsca autonomicznego rozwoju. Nie należy zatem wykluczać potrzeby odważniejszych przetasowań tematycznych. Po zrobieniu kilku zdecydowanych kroków muszą pojawić się próby wyznaczenia nowych granic i celów dla nauki o ludzkiej cielesności, pojmowanej kompleksowo.

Nowe tereny – nowe problemy

Jakie więc są te nowe obszary problemowe, które stanowią, co prawda, kontynuację dziejów nauk o kulturze fizycznej, ale też i przekraczają ich granice zarówno w sensie zakresowym (ekstensjonalnym), jaki i przede wszystkim w istotowym ujęciu, wymagającym przynajmniej przestawienia akcentów znaczeniowych (intencjonalnych)?

Przyjmując, iż zasadniczym przedmiotem dociekań, a w sferze opisowej podstawową kategorią jest ludzka cielesność, wyodrębnić należy, w pierwszym rzędzie dwa obszary określone poprzez finalne cele zastosowań. Chodzi (a) o sferę normalizacji tego, co niesprawne, niepełne, rozchwiane i niezharmonizowane oraz (b) o sferę optymalizacji tego, co potencjalne, niedoskonałe, standardowe i niewykorzystane w swych możliwościach.

Łatwo się domyślić, że pierwszy kierunek poszukiwań skoncentrowany jest na sposobach powszechnego użytku w zakresie uzyskiwania normalnej sprawności, przeciętnej urody i zdrowia, przeciwdziałania zaś defektom i słabościom, sytuującym ludzi poniżej społecznej i psychicznie dopuszczalnej normy. Drugi, optymalizacyjny kierunek, ma z jednej strony wyznaczać i realizować maksymalnie wysokie szczeble sprawności indywidualnej (przez dochodzenie do apogeum własnych, osobniczych szans), z drugiej zaś powinien pozwolić na określenie intersubiektywnych, zbiorowych a nawet w ostatecznym efekcie gatunkowych rekordów nadzwyczajności (w specjalnie organizowanych formach i instytucjach, na przykład w wyczynie sportowym lub niektórych przedsięwzięciach artystycznych). Doświadczenia i teorie optymalizacyjne mają tylko częściowo charakter uniwersalny, raczej skłaniając się w stronę badań elitarnych, w szczególności z nastawieniem na najciekawsze, mianowicie ekstremalne przypadki (z punktu widzenia założonego celu).

W pierwszej sferze mieści się, między innymi, tradycyjnie pojmowana szkolna edukacja fizyczna, rekreacja powszechna oraz większość praktyk rehabilitacyjnych. W drugiej – na pewno teoria mistrzostwa sportowego (i dziedzin pokrewnych, bliskich sztuce cyrku), a także różne – dotąd raczej nieobecne w naukach o kulturze fizycznej – zagadnienia maestrii artystycznej i rozmaitych, bardziej wyrafinowanych form estetyzacji ciała.

Znacznemu rozszerzeniu i modyfikacji dziedzinowej pola problemowego towarzyszyć wówczas powinna zapewne zarówno zmiana charakterystyki poszczególnych grup zagadnień, jak i reorientacja w zestawie założeń teorii, przyjmowanych świadomie i racjonalnie, albo nawet milcząco i arbitralnie. Charakterystycznym przykładem może być choćby sprawa zdrowia jako wartości docelowej zalecanego ruchu fizycznego (jako wartości instrumentalnej). Dogmat wyjściowy, z 19 wieku rodem, jest, jak wiemy, bezwzględny i bezwyjątkowy: ruch fizyczny sprzyja zdrowiu (także szczęściu i pomyślności), bezruch natomiast jest szkodliwy (tak na bliższą, jak i dalszą metę). Nowoczesna koncepcja cielesności powiada tymczasem, że związek ten nie jest ani konieczny ani wystarczający w odniesieniu do całej populacji en general i wobec każdej z jednostek z osobna. Co więcej, istnieją tak wyraźne odstępstwa od reguły, że należy prawdopodobnie zmodyfikować całą koncepcję, zwłaszcza zmniejszyć zakres obowiązywalności jej praw ogólnych.

Okazuje się mianowicie, że ruch fizyczny nie zawsze sprzyja zdrowiu, a niekiedy nawet mu szkodzi, zaś bezruch – na przykład w postaci praktyk jogi i technik relaksacyjnych – może przynieść więcej zdrowotnych dobrodziejstw, niż biegi terenowe, gra w szczypiorniaka czy gimnastyka szwedzka. Istnieją też przesłanki głoszące, iż tylko wprowadzenie ciała w ruch jedynie w pewnych okolicznościach podnosi poziom jego zdrowotności. Chodzi na przykład o trening w odpowiednich warunkach klimatyczno-ekologicznych, przy bardzo dobrym odżywianiu, a generalnie – zawsze w sytuacji prawidłowego funkcjonowania organizmu sportowca. Wysilek nadto zawsze być musi dozowany z umiarem (o jednoznacznie skwantyfikowanych limitach). W wielu innych przypadkach dochodzi do efektów paradoksalnie przeciwnych oczekiwaniom wiedzy potocznej i reprezentującym punkt widzenia dawnych koncepcji zdrowotności. Bywa i tak nawet, iż ćwiczenia fizyczne nie dość, że nie przynoszą zakładanej poprawy i nie rozwijają ludzkiego ciała w pożądanym kierunku, to prowadzić mogą do zwyrodnień, albo i autentycznych nieszczęść. Właśnie to miał na myśli stary Winston Churchill, który na pytanie: skąd ta długowieczność i tak dobra kondycja przy tak niehigienicznym trybie życia, miał pono odpowiedzieć prowokacyjnie: „no sport” Cytuję za prof. Aleksandrem Krawczukiem, wybitnym historykiem starożytności, który w identyczny sposób usprawiedliwiał swój doskonały wygląd i zdrowie (z okazji ukończenia 80 lat). Związek między sportem i zdrowiem kwestionowany jest też zresztą

powszechnie na obszarze sportu wyczynowego, gdzie rekord i medal żądają ofiary ze zdrowia, a czasem życia ambitnego czempiona.

Problem relacji między ćwiczeniem ciała a zdrowiem jako stanem pożądanym wymaga zatem, jeśli nie przewartościowania, to przynajmniej daleko idącej precyzacji. Należy ustalić także możliwie wiarygodny i ścisły wzorzec harmonii strukturalnej, odzwierciedlającej obiektywny poziom sprawności podmiotu, a osiągalnej na drodze ćwiczenia wszechstronności, przeciwstawiając go znanemu z praktyki efektowi dysharmonii, stanowiącej zwykle rezultat intensywnych zabiegów w stronę jednostronnej specjalizacji. Wiemy na ten temat stosunkowo niewiele, a niewiedza ta stanowi najpewniej rezultat lekceważenia samego problemu. Ubocznym produktem stanu tej amatorskiej, bez mała, „radosnej twórczości” stała się promocja kultury fizycznej (zwłaszcza w obrębie sportu) jako wyścigów jednowymiarowych, wąskich specjalistów od jednej grupy mięśni lub jednego odruchu, takich, którzy za cenę bicia rekordu w jednej dyscyplinie pozbawieni zostają normalnych dyspozycji w innych dziedzinach aktywności cielesnej (by nie dodać: ogólnozyciowej).

Podobne nadzieje wiązać należy ze zmianą skali obecności estetyki w strukturze nauk o kulturze fizycznej oraz przeformułowaniem sensu jej kategorii. Na proste pytanie: po co jest ta cała edukacja fizyczna, a więc z jakiego to powodu ja, ty i my wszyscy mamy uprawiać cielesne etudy na boiskach, w halach i na łonie przyrody – odpowiadamy szczerze: po to, aby być zdrowi i piękni (w najgłębszym, platońskim znaczeniu tego słowa). O zdrowiu była mowa wcześniej, wypada zatem rzec coś o pojęciu piękna jako celu aktywnej cielesności. Chodzi o co najmniej trzy główne płaszczyzny jego przejawów: (a) piękno indywidualnej postaci człowieka, (b) piękno jego akcji (dynamiki, płynności, harmonii, ekspresji, skuteczności, związku ruchu z efektem sportowym etc.) oraz (c) piękno wydarzenia sportowego lub artystycznego (meczu, wyścigu, pokazu, turnieju, konkursu, inscenizacji, spektaklu etc).

Istnieją, rzecz jasna, pewne istotne związki między pięknem różnych rodzajów i płaszczyzn (nie wszystkie zresztą zostały odkryte), nie ma jednak między nimi jednoznacznego, prostego przyporządkowania. Konkretny, jednostkowy człowiek, niczym żywy model statycznego posągu, nie musi posiadać równie wartościowych walorów ruchowych, objawiających się w skoku, biegu czy tańcu, ani też stać się automatycznie źródłem pięknego wydarzenia (meczu czy spektaklu). Ważne jest jednak to, że w obrębie każdej z dziedzin ujawnia się jakiś specyficzny rodzaj wartości, który może – choć nie musi zawsze - wpływać na obraz piękna w innych wymiarach. Uczestnictwo w pięknej imprezie czy widowisku, albo budzący podziw sposób wykonywania ruchów przez szermierzy, koszykarzy czy hokeistów, wpływa pośrednio na odbiór wizerunku poszczególnych fragmentów, czyli w tym przypadku urody ciał poszczególnych. W strukturze pięknej całości jej elementy także zdają się pięknieć. Rzeczą nauki jest dotarcie do fundamentów tych wszystkich grup wartości,

przynajmniej w takim stopniu, jak czynią to do tej pory niektóre z dyscyplin wiedzy o kulturze fizycznej w zakresie kwestii korelacji między sprawnością a skutecznością wynikową. Ponieważ wiele innych relacji jest okrytych tajemnicą (wypełnianą przez hipotezy lub domorośle przeświadczenia i szkoleniowe intuicje), wyłania się ogromna przestrzeń badawcza nad kompleksową estetyzacją ludzkiej cielesności. To co zdawało się przynależać do zupełnie odległych dziedzin (estetyki, kosmetologii, chirurgii plastycznej, zdobnictwa, choreografii, kostiumologii, scenografii itd.) może i powinno znaleźć się w polu zainteresowań owej poszerzonej wiedzy o kulturze fizycznej. Jej przedmiotem może więc stać się maksymalnie odsłonięta prawda o ekspresji ciała - w różnych warunkach i konfiguracjach, przede wszystkim zaś na rozmaitych poziomach trudności zadań.

Miłość czy śmierć

Część tych zagadnień, kulturowo i naukowo szczególnie kłopotliwych, wiąże się z dwiema sferami nadzwyczajnego stosunku do ludzkiego ciała. Z jednej strony chodzi o stosunek do torturowania i zabijania, zwłaszcza w szerokich ramach zasad kultury militarnej, pielęgnowanych od tysięcy lat pod wszystkimi szerokościami i długościami geograficznymi. Z drugiej zaś - odniesienie do ludzkiej seksualności. Nie należy zapominać, iż nowożytnie koncepcje kultury fizycznej – i szerzej: filozofia człowieka sportu - powstały w szczytowym okresie kryzysu mieszczańskiej obyczajowości europejskiej, a może nawet całej epoki gruntownego przesilenia etycznego. Wypada powiedzieć wprost, że idzie o pooświeceniowe, Nietzscheańskie, a potem postmodernistyczne, zda się radykalnie, a nawet ostatecznie zrelatywizowane „przewartościowanie wszystkich wartości”

Humanizm 20 wieku postawił kwestię: „robić wojnę czy miłość”? (według stylistyki Herberta Marcusego). Kultura fizyczna, ze swą ideową awangardą czyli olimpizmem na czele, nie umiała jednak zająć jednoznacznego stanowiska, po której opowiedzieć się stronie (rzecz jasna, przy założeniu sensowności tak sformułowanego dylematu). Jak wiadomo, pojawiały się od czasu do czasu oficjalne a szlachetnie brzmiące formuły na temat substytucji wojny, wskazujące na zastępczy charakter ćwiczeń cielesnych. Wraz z całą, rozbudowywaną sukcesywnie do monstrualnych rozmiarów maszyną sportu gladiatorского, miała kultura fizyczna wypełnić ogromną lukę, jaka powstała w życiu człowieka ery nowoczesnych technologii. Uwolniony od brzemienia fizyczności trudu wojennego, nie umiał on jednakowoż uporać się z instynktem swej gatunkowej, stadnej i osobniczej agresji, ani z nadmiarem coraz łatwiej gromadzonej i przetwarzanej egzoenergii.

Przeważający zdawał się wszakże nurt promilitarny, gdzie kultura ludzkiej cielesności samookreśla się jako prolog i apoteoza dzielności bitew-

nej, od niepamiętnych czasów wyróżnianej w pieśniach, epopiejach i na poematach. Męstwo stadionu przygotować ma zarówno fizycznie, jak przede wszystkim mentalnie do ofiarnej służby w walce bezpośredniej i autentycznej w skutkach, czyli w zadawaniu i przyjmowaniu śmierci. Sport objawia zatem – jak powiadają krytycy - nie tyle swą funkcję substytutywną wobec wojny, co raczej sublimacyjną. Nie jest więc on „zamiast wojny”, lecz „wojną w sobie”, choć inną, bo zmystyfikowaną, wyciszoną, a może nawet zakłamaną jej formą.

Czy podejrzenie to jest trafne? Odpowiedzi padają różne, acz coraz częściej formułowane na płaszczyźnie bytu (faktów), niż powinności (intencji i idei). Kwestia cielesnej agresji militarnej, kryptomilitarnej i quasimilitarnej winna chyba znaleźć swoje miejsce w rozważaniach specjalistów kultury fizycznej w znaczeniu jak najściślejszym (a nie tylko ozdobnikowym). Chodzi zarówno o dogłębne badania historyczno-kulturowe, jak i analizy psychologiczne, socjologiczne oraz filozoficzne (ontologiczne i aksjologiczne w szczególności). Podejrzewać można natomiast, iż substytucja dotyczy akurat sfery seksualności. Z podobnych powodów – czyli wy tłumienia autentycznych uczuć – kultura fizyczna stadionów i wolnych przestrzeni – nie umiała lub nie chciała przekraczać progu sypialni oraz zaprawionych erotyką wielu innych, intymnych i publicznych form aktywności ludzkiej. Mimo, iż dość dawno już, bo przynajmniej od czasów wczesnego Freuda, zniknęły z nauki tematy tabu, to zagadnienie człowieka cielesności seksualnej zdaje się nadal nie wykraczać poza umownie wytyczone granice kultury fizycznej w wersji 19 – wiecznej. Dzieje się tak zapewne bez wyraźnego powodu, jeśli nie liczyć siły bezwładu wiktoriańskiej tradycji.

Istnieją tymczasem przynajmniej trzy istotne powody, by nauki o cielesności zajęły się poważnie tym niezmiernie interesującym obszarem problemowym. Nie chodzi bynajmniej o skierowanie uwagi na przedmiot całej dotychczas autonomicznie rozwijającej się seksuologii, jak wiadomo, nauki granicznej dla medycyny i psychologii, a obejmującej głównie sferę patologii ludzkich zachowań i dążeń. Terenem dociekań kulturo-fizycznych może być sfera spontanicznej i powszechnej normalności życiowej, tudzież rozmaitych rodzajów angażowania się płciowej cielesności – od najprostszych po najbardziej wyrafinowane i skomplikowane (biologicznie i kulturowo). Cele badawcze musiałyby odzwierciedlać na pewno ambicje opisowe, a zapewne także i normatywne.

Pierwszym powodem jest mocny związek ze zdrowiem (oraz pełnią i szczęściem życia). Drugim - związek z estetyką ciała. Trzecim – związek z wartościami etycznymi, a także pośrednio - odwołanie się do innych wartościujących regulacji w aksjosferze (prawnych, obyczajowych, religijnych etc.).

Nie sposób tutaj szczegółowo wyluszczać i rozwijać postawionych problemów (nawet najbliższych tradycji nauk o kulturze fizycznej kwestii higieny

i zdrowotnych walorów udanego życia seksualnego). Warto wskazać jednak na zagadnienie wzajemnych zależności pomiędzy poziomem fizycznej zdolności a aktywnością i mocą kreacyjną w sztuce Erosa. Szczególnie ciekawę wydaje się pytanie, czy i w jakim stopniu kultura fizyczna kreuje sylwetkę wysoce atrakcyjnego seksualnie i rokującego dobre nadzieje reprodukcyjne osobnika, względnie, czy i z jakimi skutkami spycha na margines życia ludzi zbyt ofiarnie oddających się treningom sportowym lub pasjom turystyki ekstremalnej. Ostatecznie zaś chodzi albo o potwierdzenie, albo o definitywne usunięcie podejrzenia, iż to nie wojna jako stary i wypróbowany, acz nieco zużyty środek selekcji, lecz sport i kultura fizyczna jako całość fizycznego zaangażowania „w siebie” tworzą rodzaj rzeczywistości zastępczej, wedle hasła „sport zamiast seksu” Jest to, przyznać trzeba, formuła wielce przydatna do tłumienia popędu (zwłaszcza wśród młodzieży) i zadawania – jak to głosił Freud – „kulturowych cierpień”, tyle że w radosnej, choć z gruntu zakłamannej oprawie stadionowej ludyczności. Jeśli nauki o kulturze fizycznej nie zajmą się całym owym tajemniczym pograniczem („Dzikimi Polami”) wszelkiej cielesności, problematyka ta będzie w dalszym ciągu terenem domorośłych dywagacji i niesprawdzonych, amatorskich hipotez. Nie ma, poza wszystkim, ani jednego racjonalnego powodu, by seksualność ludzką wstydliwie wciąż trzymać poza nauką o ekspresji, zdolnościach i urodzie ludzkiego ciała – przecież tego samego w każdej, dowolnej, a nie w arbitralnie wskazanej akcji.

Fizyczność ducha – duch fizyczności

Gruntowne przeorientowanie się nauk o kulturze fizycznej, to nade wszystko powrót do jednolitej w ontologicznej formie strukturalnej, wręcz monolitycznej koncepcji człowieka. Wyraża ona przekonanie, iż po pierwsze, jednostka ludzka jest ciałem myślącym. Po wtóre, że człowiek indywidualny zanurzony jest w byt zbiorowości, również ontologicznie zespolonej w jedną, materialno-duchową konstrukcję.

Oznacza to - odwracając te zależności – że myśl się zawsze ucieleśnia, zawartości szukają ujścia w kulturowo zainspirowanym i usprawiedliwionym działaniu ludzkim.

Nie podważając bynajmniej sensu i przydatności, od stu lat prowadzonych, choć ogromnie rozproszonych i cząstkowych badań szczegółowych nad poszczególnymi fragmentami i aspektami organizmu ludzkiego, oraz bodźcami jego behaviouru, warto przemyśleć od nowa kwestię możliwości tworzenia koncepcji syntetycznych. Nie chodzi tutaj tylko o sztuczne, mechaniczne sumowanie wiedzy post factum, a więc budowanie agregowanych konstrukcji po wykonaniu różnych pomiarów i opisów, złożonych z różnych, zwykle przypadkowych danych i twierdzeń, lecz o wyprzedzanie szczegółowych badań wcześniej wypracowanymi i rzetelnie uzasadnionymi modelami całości.

W paradygmacie dualistycznym na pewno inaczej przebiega organizacja i procedury badawcze, niż w ramach paradygmatu jednościowego, to zaś musi mieć ogromny wpływ na ostateczne rezultaty nie tylko w finalnych efektach naukowej i filozoficznej syntezy, lecz także w drobnych, pozornie niezależnych sprawach.

Monizm holistyczny zmusza każdą z uczestniczących w zintegrowanych programach badawczych stron do nowego, krytycznego i samokrytycznego spojrzenia na sens i zakres swego uczestnictwa. Drogę tę zdołała przebyć swego czasu medycyna (choć uczyniła to nieśmiało i niekonsekwentnie), przyjmując założenie fundamentalnego humanizmu, wedle którego leczony pacjent nie jest tylko zbiorem narządów, ale jest czującym i myślącym, niepodzielnym, jedynym człowiekiem (nawet bez owego nieznosnie asekuracyjnego „przede wszystkim człowiekiem”). W podobną podróż musi też wyruszyć jak najprędzej zespół nauk o kulturze fizycznej, uznając potrzebę dostosowania swojej struktury do konstrukcji przedmiotu, którym się zajmuje. Jeśli tym obiektem badawczym jest systemowo zintegrowana, żywa cielesność świadomego człowieka, to podstawowym obowiązkiem nauki musi być z całą pewnością utrzymanie owej złożonej jedności w opisie całości. Tym samym zaś wszelkie twierdzenia szczegółowe o fragmentach całości muszą być także gotowe do wpisania w całość. W dzisiejszym stanie wiedzy rozczłonkowanej (zatomizowanej, jak mniemają pesymiści), zadośćuczynienie tak sformułowanemu postulatowi oznacza na razie to tylko, że nauki o kulturze fizycznej powinny znacznie śmieiej sięgnąć po inspirację płynącą tradycyjnie spoza czysto przyrodniczego zaplecza. Nie jest to bynajmniej akt nieufności wobec realizowanych i możliwych odkryć w sferze fizjologii i farmakologii, na przykład. Mają one zapewne wiele jeszcze do zaoferowania w zakresie swych kompetencji. Czeka nas w tej dziedzinie sporo niezmiernie interesujących zagadek do rozwikłania, zarówno względem tajemnic genetycznych, jak i optymalizacji programowania czynnościowego oraz transplantologii i biorewaloryzacji narządów. Terenem mało zbadanym jest wszakże domena humanistycznych nauk o człowieku, zwłaszcza stosunkowo młodych, takich jak psychologia (różnych specjalności i metod) czy socjologia (z antropologiczno-kulturowymi przyległościami), a także nowoczesna filozofia człowieka (antropologia filozoficzna), obejmująca zagadnienia esencjalne i egzystencjalne bytu ludzkiego oraz aksjologia (z problematyką etyczną na czele).

Nauki z kręgu humanistyki były, rzecz jasna, obecne niemal od zarania nowożytnej kultury fizycznej, tworząc nawet wokół przyrodniczego rdzenia względnie autonomiczną i swoiście zabarwioną wartościująco otoczkę pedagogiczną. Nie doszło wszak bodaj nigdy do integracji pełnej i świadomej swego celu, tym bardziej do prób kategoryjnego scalenia przy pomocy jednego języka i jednego zestawu reguł ontologicznych. Dysonans ten najwyraźniej przejawia się na terenie sporu determinizmu z indeterminizmem, oraz – pochodnie - w zakresie dyskusji nad podmiotowością człowieka (zarówno indywidualną, jak i zbiorową).

Z grubsza chodzi o to, czy człowiek jest względnie swobodnym bytem o wy-

sokim stopniu samosterowności (a więc wpływającym nie tylko na decyzje etyczne, ale i po części na przebieg procesów organicznych), czy też realizuje wyłącznie ogólne prawa Przyrody lub Historii. W praktyce kulturalno-fizycznej można tedy uznać go albo za określony przedmiot tresury treningowej i zakumulowany potencjał odpowiedniej ilości godzin ćwiczeniowych, albo też przyjąć, iż jest on wolnym podmiotem, wyrażającym przede wszystkim własne nastawienie do zasad obiektywnych i zdolnym do przetwarzania bodźców w swoisty dla siebie, niepowtarzalny sposób (realizujący swoją własną jedność i odrębność w bycie). Zupełnie kim innym jest zatem człowiek, który mówi: „ja ćwiczę siebie”, niż „ja ćwiczę swoje ciało” (ciało ma wtedy charakter czysto przedmiotowy). Co jeszcze ważniejsze: zupełnie odmiennym, niemal jak z innego świata jest ktoś, kto o sobie powiada: „moje ciało jest ćwiczone przez kogoś lub przez coś co jest spoza mnie” (na co owe „ja” nie ma żadnego wpływu).

Rozstrzygnięcie tego dylematu może stać się punktem honoru scalonej, holistycznej nauki o człowieczej duchowej fizyczności. Przy okazji niejako powinna, być może, sformułować też wniosek co do wyższej użyteczności teorii człowieka zintegrowanego w zakresie ilościowego i jakościowego poziomu czysto sportowego. Pewne przesłanki zdają się już obecnie przemawiać za wysokim prawdopodobieństwem tej hipotezy. Tam gdzie następuje mocne upodmiotowienie człowieka aktywnej cielesności, osiąga on znacznie lepsze rezultaty, niż wtedy, kiedy wplątuje się go w układy skrajnego determinizmu i dualizmu przedmiotowego. W kulturach preferujących wartości podmiotowe, poszerza się zaś i pogłębia świadome uczestnictwo w praktykach fizycznego samodoskonalenia. Czy tak jest wszędzie i zawsze? Na to pytanie – i szereg innych, równie ważnych - muszą jednak odpowiedzieć przyszłe badania spod znaku zrewaloryzowanych nauk o fizycznej kulturze.

Literatura

1. Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t.1 i 2, Warszawa 1985.
2. Bertalanffy L., *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984.
3. Bittner I., *Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka*, Łódź 1995.
4. Demel M., *Szkice krytyczne o kulturze fizycznej*, Warszawa 1973.
5. Demel M., Skład A., *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa 1970.
6. Dziubiński Z., (red.), *Edukacja poprzez sport*, Warszawa 2004.
7. Gilewicz Z., *Teoria wychowania fizycznego*, Warszawa 1964.
8. Grabowski H., *O kształceniu i wychowaniu fizycznym*, Kraków 1987.
9. Grabowski H., *Teoria fizycznej edukacji*, Warszawa 1997.
10. Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1967
11. Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

12. Kosiewicz J., *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie*, Warszawa 1986.
13. Kosiewicz J., *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa 2004.
14. Kowalczyk S., *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2002.
15. Krawczyk Z. (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Kultura fizyczna i sport*, Warszawa 1997.
16. Krawczyk Z., *Natura, kultura, sport*, Warszawa 1970.
17. Krawczyk Z., *O kulturze fizycznej. Studia i szkice*, Warszawa 1983.
18. Krawczyk Z., *Filozofia kultury fizycznej. Próba strukturyzacji*, Warszawa 1990.
19. Krawczyk Z. (red.), *Kultura fizyczna w kategoriach wartości*, Warszawa 1990.
20. Krawczyk Z. (red.), *Socjologia kultury fizycznej*, Warszawa 1995.
21. Krawczyk Z., Kosiewicz J. (red.), *Filozofia kultury fizycznej*, t. 1 i 2, Warszawa 1990.
22. Lipiec J., *Kalokagatia*, Kraków 1988.
23. Lipiec J., *Filozofia olimpizmu*, Warszawa 1999.
24. Lipiec J., *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków 1997.
25. Lipiec J., *Kolo etyczne*, Kraków 2005.
26. Lipiec J. (red.), *Filozofia wieku dwudziestego*, Rzeszów 1983.
27. Lipiec J. (red.), *Logos i etos polskiego olimpizmu*, Kraków 1994.
28. Lipiec J. (red.), *Duch sportu*, Kraków 1980.
29. Łyko Z., *Filozofia rekreacji, sportu i turystyki*, Podkowa Leśna 2004.
30. Nagel E., *Struktura nauki*, Warszawa 1970.
31. Pawłucki A., *Pedagogika wartości ciała*, Gdańsk 1996.
32. Piasecki E., *Zarys teorii wychowania fizycznego*, Lwów 1931.
33. Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977.
34. Przewęda R., *Nauki o kulturze fizycznej w Polsce u progu XXI wieku*, (w:) B. Chmielowski (red.), *Nauki o kulturze fizycznej wobec wyzwań współczesnej cywilizacji*, Katowice 1995.
35. Szyszko-Bohusz A., *Pedagogika holistyczna w rozwoju nauk o kulturze fizycznej*, (w:) J. Nowocień (red.), *Wkład nauk humanistycznych do wiedzy o kulturze fizycznej*, Warszawa 2003.
36. Quine W. V., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986.
37. Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1979.
38. Zowisło M., *Filozofia i sport. Horyzonty dialogu*, Kraków 2001.
39. Zuchora K., *Wychowanie w kulturze fizycznej*, Warszawa 1980.
40. Żukowska Z. (red.), *Fair play – sport – edukacja*, Warszawa 1996.