

Wstęp

Śledząc dyskusje dotyczące kultury fizycznej, możemy ujawnić również dynamikę całej kultury, której kultura fizyczna jest istotną częścią. Kiedyś twórca olimpizmu Pierre de Coubertin (1863-1937) marzył o ekspansji wartości wypracowanych i przetestowanych na boisku sportowym na inne obszary działalności człowieka. Szybko się okazało, że transfer wartości pomiędzy światem sportu i światem rzeczywistym nie jest jednokierunkowy, a dwustronny, najpewniej też niesymetryczny. Częściej ten pierwszy odzwierciedla drugi, zgodnie z relacją „jaki świat, taki sport”. Dla badaczy kultury fizycznej to poszlaka, która łamie hermetyczność świata sportu niewrażliwego na czynniki egzogenne. Skoro tak, to badając kulturę fizyczną, w rzeczywistości opisujemy kulturę *in toto*. Stan współczesnej kultury fizycznej jest symptomem szerszego zjawiska i głębszych tendencji, które należy na bieżąco rozpoznawać.

Aktualna filozoficzna, socjologiczna i polityczna refleksja nad społeczeństwem przebiega między innymi po linii sporu liberalizmu z komunitaryzmem. Oba te pojęcia odgrywają istotną rolę w opisywaniu oraz wyjaśnianiu zjawisk i procesów w społeczeństwach ponowoczesnych, także w tym fragmencie życia, który jest nazywany „kulturą fizyczną”. Źródłem tego sporu była publikacja Johna Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości* (1971), która dla zwolenników liberalizmu zapowiadała jego ostateczny triumf. Optymizm liberałów dobitnie wyraził Francis Fukuyama w tytule swojej książki *Koniec historii* (tytuł oryginału: *The End of History and the Last Man*, 1992). Wedle niego nastąpił już kres konfliktów politycznych, zwyciężył model liberalnej demokracji jako najlepszy z możliwych, choć – rzecz jasna – niepozbawiony wad. Używając języka Arystotelesa, świat zaktualizował się i wystąpił w takiej właśnie dojrzałej formie. Ostatnie dwa dziesięciolecia XX wieku pokazały,

że liberalizmowi nie wystarczyło pokonać socjalizm. Choć indywidualizm zwyciężył socjalistyczny kolektywizm, pojawiła się nowa opozycja z hasłem „wspólnoty” na sztandarach, fundowanej ideami konserwatywnymi i/lub tradycjonalistycznymi. Nie doczekaliśmy „końca historii”. Przeciwnie, w rzeczywistości sukcesy liberalizmu drugiej połowy XX wieku zwały szeregi pewnej grupy sceptyków, których poglądy ujmujemy dzisiaj pod nazwą komunitarystów (wspólnotowców). Specjaliści niech dyskutują i rozstrzygają czy komunitaryzm to nowa (ulepszona?) wersja liberalizmu, akcentująca wartość wspólnoty w stawaniu się człowiekiem, czasem nazywana liberalizmem dojrzałym, czy może zupełnie nowy polityczno-społeczny projekt stworzony jako jego radykalna krytyka. Darmo silić się na jednoznaczne rozstrzygnięcia. Tak jak mówi się o liberalizmach, a nie liberalizmie, tak pewnie lepiej mówić póki co o komunitaryzmach, choć ten termin jeszcze się nie przyjął z racji faktu, że znajduje się on nadal w fazie *in statu nascendi*. Zjawisko dyferencjacji jest możliwe dla idei dojrzałych.

O liberalizmie można mówić w wielu znaczeniach. Można mieć na uwadze liberalizm gospodarczy (ekonomiczny) stworzony przez A. Smitha. Można też go rozumieć jako filozofię społeczną, u podstaw której legła określona koncepcja człowieka. Nas interesuje to drugie rozumienie liberalizmu. Kształtował się on stopniowo co najmniej od XVII wieku i osiągnął swe apogeum w wieku XIX. Odtwarzając jego genezę trzeba sięgnąć do prac J. Locke’a, J. Benthama, I. Kanta, Monteskiusza, nie można pominąć B. Constanta, W. von Humboldta, A. de Tocqueville’a i J.S. Milla. Najbardziej charakterystyczną cechą liberalizmu jest indywidualizm, rozumienie społeczeństwa jako sumy działalności jednostek. Punktem wyjścia jest zawsze człowiek z natury obdarzony pewnymi uprawnieniami, których nie może się zrzec ani być pozbawiony politycznymi decyzjami, podejmowanymi nawet w imię jakiegoś domniemanego dobra ogółu. Wśród tych niezbywalnych praw jest wolność osobista, równość i prawo własności. Liberalizm to wiara w moc ludzkiego rozumu, dzięki którym człowiek może dojść do prawd uniwersalnych, obiektywnych bez udziału sił supranaturalnych. Jednostka jest w pełni autonomiczna, zdolna do kierowania własnym rozwojem. Antropologiczny optymizm, czyli przekonanie, że człowiek jest z natury dobry i zdolny do kooperacji, w połączeniu z melioryzmem przekłada się na ogólny historiozoficzny optymizm, wiarę w ciągły postęp ludzkości. Katalog charakterystycznych cech liberalizmu należy uzupełnić jeszcze postulatem oddzielenia sfery publicznej od sfery prywatnej oraz pluralizmem gwarantującym prawo jednostki do własnych przekonań. Na pytanie w jaki sposób możliwy jest jakikolwiek ład społeczny, skoro społeczeństwo składa się z jednostek realizujących swój własny interes, liberałowie prawią o samorzutnym ładzie. Łatwo go wyjaśnić na przykładzie

teorii ekonomicznej A. Smitha. Każda jednostka dbająca o własny ekonomiczny interes, który jest sprzeczny z interesem innych jednostek, w swojej racjonalności zauważy, że współpraca z innymi jednostkami (np. wymiana towarów), wszystkim się opłaci. Współpraca wytworzy się spontanicznie i przyczyni się do zawiązania i utrwalenia więzi. Analogicznie samoistnie pojawi się ład społeczny. Człowiek nie potrzebuje boskiej interwencji ustanawiającej relacje społeczne, bo nie jest pionkiem na szachownicy, dającym się bezwiednie poruszać „czyjąś ręką”.

Za sprawą Rawlsa powróciła dyskusja dotycząca natury politycznego zrzeszania się. Amerykańskiego filozofa politycznego interesuje jak przeciwdziałać siłom dezintegrującym społeczeństwa, siłom będącym efektem różnych, często wykluczających się roszczeń poszczególnych jednostek. Jak zachować fundamenty politycznej wspólnoty bez uszczerbku dla wolności jednostki i jednocześnie uniknąć wojen kulturowych, wad politycznej poprawności i powszechnego relatywizmu? Rawls swoje cele przedstawił następująco: „zamiarem moim jest przedstawienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji dobrze znaną teorię umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta. (...) Zasady te mają regulować wszelkie dalsze porozumienia – określać możliwe rodzaje społecznej kooperacji i formy rządów” (*Teoria sprawiedliwości*, 1971). Rawls nie jest zainteresowany tworzeniem konkretnej koncepcji relacji jednostek ze społeczeństwem, lecz stworzeniem ogólnych ram. W tym aspekcie można Rawlsa przyrównać do Kanta i jego imperatywu kategorycznego. Obaj nie potrzebują rozstrzygać o różnicach pomiędzy dobrem a złem, jeśli potrafią sformułować zasadę mogącą stać się prawem powszechnym.

Komunitaryści sformułowali wobec liberalizmu Rawlsa szereg zastrzeżeń, które Szahaj podsumował następująco: „liberalna teoria polityczna przyjmuje, iż ludzie są różni od wartości, które wyznają, że są niejako uprzedni wobec nich, że dowolnie je wybierają i zmieniają, gdy tymczasem, zdaniem komunitarystów, ludzie są przez nie właśnie konstytuowani. Nie jest zatem tak, że je dowolnie wybierają, są bowiem przez nie określani i nie potrafią powiedzieć, kim są, abstrahując od nich. Dla komunitarystów liberalna osoba to cień rzeczywistej osoby, to wymyślona przez filozofów jednostka, swobodnie poruszająca się w magazynie z wartościami i wybierająca je dowolnie, tak jak dowolnie wybiera się towary, sięgając po nie na stosowne półki w sklepie. Nie ma kogoś takiego. Nie możemy oddzielić siebie od swych przekonań, jak to np., ich zdaniem, zakłada Rawls w swej teorii «sytuacji pierwotnej». Nie możemy dowolnie stać się kimś innym. Czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy złączeni z życiem swojej wspólnoty i to ona określa system wartości, który

wyznajemy, a w ten sposób i to, kim jesteśmy”¹. Z jednej strony mamy liberalny indywidualizm (atomizm), nazywany przez komunitarystów społecznym, z drugiej strony głębokie zakorzenienie jednostki we wspólnocie, w której wzrasta. Nic dziwnego, że atrakcyjnym odniesieniem dla wspólnotowców stała się filozofia Arystotelesa, czy szerzej antyczna grecka filozofia, zakładająca prymat państwa nad jednostką. Człowiek to *zoon politicon*, do którego istoty należy dojrzwowanie we wspólnocie. Dla Greków poza *polis* żyją tylko bogowie lub *idiotes* – ludzie, ale nie w pełni znaczenia tego słowa, raczej zwierzęta. Bycie człowiekiem oznacza funkcjonowanie we wspólnocie, stąd ostracyzm jako kara najcięższa, gorsza od kary śmierci, która wobec niego była karą honorową. Zrośnięcie jednostki ze społeczeństwem było tak wielkie, że wolność była definiowana przez Greków jako możliwość bezpośredniego wpływu na rządzenie kosztem wolności osobistej². Życie społeczne wyobrażali sobie na kształt życia rodzinnego, dlatego *polis* to *oikos*. Te helleńskie referencje sięgające Heraklita, dla komunitarystów, szczególnie Ch. Taylora, stały się ważnym argumentem w dyskusji z liberałami. Taylor pisał, że „człowiek nie może być bytem moralnym, a więc i kandydatem do realizacji ludzkiego dobra poza wspólnotą jakiegoś języka i związanego z wzajemnością dyskursu o tym, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe (...) to, co człowiek bierze ze społeczeństwa to nie jakaś pomoc w realizacji dobra, lecz sama możliwość bycia podmiotem poszukującym też dobra”³. M. Sandel wtóruje pisząc, że człowiek jest „podmiotem radykalnie usytuowanym”⁴. Rawlsowskie „Ja”, nie jest dla Sandela aprioryczne wobec wartości, lecz przez nie konstytuowane, a te płyną ze wspólnoty. Z grona krytyków owoców Oświecenia, w tym m.in. pokartezjańskiej koncepcji tożsamości człowieka, wspomnieć w tym miejscu należy również A. MacIntyre’a. Zgubna dla człowieka – według niego – jest poświeceniowa idea możliwości samookreślenia się, prowadząca do emotywizmu, unicestwienia norm moralnych. We współczesnym świecie nie ma już prawd objawionych i obiektywnych. Ich miejsce zajęła idea politycznej poprawności i wszechpanujący relatywizm. Wartości będące jedynie indywidualnymi preferencjami, skłonnościami i uczuciami, z istoty nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. A. MacIntyre proponuje lekarstwo na te (po)nowoczesne bolączki, restytuując arystotelesowską ideę powinności. Jak pisze S.

¹ A. Szahaj (2010), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami, a „sprawa polska”*, Warszawa: 17-18.

² B. Constant (1992), *O wolności starożytnych i nowożytnych*, „Arka”, 42: 245-255.

³ Ch. Taylor (1985), *The Nature and the Scope of Distributive Justice*. W: Tenże, *Philosophical Papers*, Cambridge, 2: 292.

⁴ M. Sandel (1982), *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge: 54.

Filipowicz, komentując poglądy A. MacIntyre'a, „aby przywrócić jej właściwą rangę, należy zerwać z fałszywą koncepcją tożsamości i odzyskać «narracyjną jedność życia»”⁵. W tym kontekście A. MacIntyre uważa, że „udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, do których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają”⁶. Liberałowie chcieliby uwolnić się od krępującego ich zakorzenienia w historycznej narracji (tradycji), a to – zdaniem komunitarystów – jest niemożliwe.

Przyjęliśmy, że zarysowane powyżej dwie perspektywy, liberalizmu i komunitaryzmu, mogą się okazać bardzo przydatne do analizy kultury fizycznej. Stąd wyzwanie rzucone środowisku badaczy tego zjawiska w Polsce. Zamierzeniem niniejszej monografii było ukazanie wielowymiarowych i wielokierunkowych związków występujących między kulturą fizyczną a komunitaryzmem i liberalizmem, innymi słowy, uchwycenie zjawisk i procesów występujących w kulturze fizycznej w perspektywie, nieco trywializując problem, wspólnotowej i jednostkowej. Postawiony cel wydaje się oryginalny. Nawet jeśli w literaturze można znaleźć rozproszone prace na ten temat, to cytując F. Hayeka: „jeśli stare prawdy mają się zachować w umysłach ludzi, muszą stałe na nowo być stawiane w języku i pojęciach kolejnych pokoleń. Przekonujący wyraz, jaki miały w danym czasie, tak się stopniowo zużywa, że przestają cokolwiek określonego znaczyć. Idee w nich zawarte zachowują swą ważność, lecz słowa już nie przekonują”⁷. Liberalizm ma już wielowiekową tradycję, co innego komunitaryzm, który jako nurt niezwykle żywy i płodny publikacyjnie, odnajduje wielu zwolenników. Nie jest opinią jednostkową, że liberalizm jest współcześnie traktowany z obojętnością, czasem również z pogardą, tak jakby nowe idee automatycznie unieważniały uprzednie; jakby chronologia była argumentem w sporze. Czy zachód wstydy się swoich wartości – jak uważa S. Mahera⁸ – nie występując energicznie w obronie klasycznego liberalizmu? Czy przyjęto, że postawiono już kropkę w rozprawach gloryfikujących liberalizm, wieszczących jego nieuniknione zwycięstwo. Przyjęliśmy, że otwarte umysły poszukują innowacji, a tradycja krytyki jest zawsze pożądaną metodą naukową. Wyraził to zaproponowany przez nas tytuł monografii *Kultura fizyczna a komunitaryzm i liberalizm*, wskazujący na dynamizm sporu polityczno-społeczno-antropologicznego rozgrywającego się

⁵ S. Filipowicz (2007), *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk: 396.

⁶ A. MacIntyre (1996), *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa: 378.

⁷ F.A. von Hayek (2007), *Konstytucja wolności*, Warszawa: 15.

⁸ S. Maher cyt za: S. Pinker (2018), *Nowe oświecenie*, Poznań: 21.

na gruncie kultury fizycznej. Fakt, że sportu nie da się zamknąć w jednym nurcie świadczą tytuły wielu artykułów, w których mowa jest o sporze „pomiędzy” liberalizmem i komunitaryzmem. Brak możliwości jednoznacznego przyporządkowania sportu i szerzej kultury fizycznej do któregoś z tych dwóch poglądów stanowi poszlakę, że źródłem trudności nie jest niewydolność metod lub zróżnicowane światopoglądy poszczególnych autorów, ile raczej sam stan rzeczy, ich złożoność i wielopostaciowość. Z poznawczego punktu widzenia nie jest to zjawisko negatywne, bo w naukach o kulturze fizycznej, szczególnie jej humanistyczno-społecznej części, nie rościmy pretensji do jednoznacznych rozstrzygnięć. Bardziej interesują nas praktyczne konsekwencje przyjęcia któregoś z tych dwóch stanowisk.

Autorami rozdziałów są przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, którzy we właściwy dla reprezentowanej nauki sposób zdefiniowali liberalizm i komunitaryzm (lub właściwe dla obu nurtów wartości). Niejednokrotnie sprzeczne wyniki i wnioski z badań zaświadczyły o dużej pojemności proponowanej tematyki. Otworzono wiele ciekawych, nowych, czasem starych, ale zgoła inaczej weryfikowanych problemów. Wielu autorów potraktowało zaproszenie redaktorów jako okazję do wyrysowania generalnych ocen i płaszczyzn dyskusji pomiędzy liberalizmem i komunitaryzmem, inni jako asumpt do opisu wychowania fizycznego, turystyki, rekreacji, rehabilitacji, sportu osób niepełnosprawnych, e-sportu i olimpizmu, składających się wespół na kulturę fizyczną, z perspektywy wartości wolności, indywidualizmu, wspólnoty, tradycji, troski i innych. Charakter tych prac odzwierciedla struktura monografii. Składa się ona z trzech części zawierających 27 tematycznie powiązanych rozdziałów. Część I *Liberalizm i komunitaryzm. Teoria i osie sporu* otwierają trzy prace poszukujące obecności jednego i drugiego nurtu w sporcie, z intencją wskazania, które rozwiązania lepiej służyłyby rozwojowi osób weń zaangażowanych i rozwojowi samego sportu (Z. Dziubiński). J. Mosh wskazuje na fakt pojawienia się sportu w kulturze zachodniej, której indywidualizm jest cechą istotną. Jednak w zależności od kultury sportowi są nadawane specyficzne właściwości (indywidualistyczne lub kolektywistyczne). Rolę i sens sportu należy rozważać zawsze w odniesieniu do określonej kultury, wyzbywając się podejścia uniwersalistycznego. Można dodać, że niemożliwe jest przyjęcie Nagelowskiej „perspektywy znikąd”. Nasza perspektywa zawsze jest widokiem zapośredniczonym w kulturze i jako taka zawsze jest relatywna. To ważne spostrzeżenie w kontekście analizy kulturowo-społecznego wymiaru sportu, który w zamyśle głównego ideologa olimpizmu Pierre’a de Coubertina miał mieć charakter uniwersalny. Dla M. Zowisła sport jest odzwierciedleniem zewnętrznego i obiektywnego wobec niego świata, niemniej jednak w jej pracy to aksjologia komunitaryzmu jest właściwszym horyzontem filozoficznej debaty o kondycji

współczesnego sportu. Zachowanie jego istoty, rozumianej jako wspólnota wartości, zdolnej oprzeć się instrumentalizacji i alienacji, nie jest możliwe bez ciągłego odnoszenia jej do historycznych tradycji. W pierwszej części nie zabrakło aktualnych refleksji związanych z pandemią COVID-19 w perspektywie kluczowych dla tej monografii haseł. Ogłaszany ostrożnie w różnych regionach świata koniec epidemii i przejście w stan zagrożenia epidemicznego, skłonił M. Lenartowicza do przedstawienia zarysu obrazu pandemicznej dyskusji na temat niezbędności lub zbędności sportu i rekreacji ruchowej w warunkach kryzysu oraz indywidualnych i społecznych potrzeb, wolności i obowiązków, dobra jednostek i ogółu, egoizmu i altruizmu oraz tego, jak różnie są te pojęcia w pandemii rozumiane. Zarówno M. Lenartowicz, jak i T. Sahaj, zauważają rozdźwięk pomiędzy prozdrowotną funkcją sportu a decyzjami o zamykaniu instytucji sportowych na czas pandemii, a także pomiędzy postawami środowiska sportowego wobec zagrożenia epidemicznego. Pozostałe rozdziały pierwszej części rysują osie sporu pomiędzy liberalizmem i komunitaryzmem w wężiej zakreślonym obszarze. J. Nowocień podejmuje rozważania na gruncie edukacji fizycznej w szerokiej historycznej perspektywie sięgającej początków teorii wychowania fizycznego i KEN w Polsce, liberalnych wątków pochodzących od J.J. Rousseau i komunitarnych od Guts Muthsa. A. Wach prezentuje prawniczą zasadę *strict liability* jako próbę pogodzenia interesu publicznego i prywatnego w sprawach dopingowych. Z kolei sport osób niepełnosprawnych w optyce liberalnej i komunitarnej (z naciskiem na tę drugą) stał się przedmiotem rozważań J. Niedbalskiego. Pierwszą część uzupełniają rozdziały R. Czekalskiego na temat problemu ulepszania człowieka sportu, na podstawie książki M. Sandela *Przeciwko udoskonalaniu człowieka* oraz szczegółowa analiza poglądów komunitarysty Ch. Taylora, dokonana przez J. Femiak.

Część druga monografii to wielobarwna mozaika ujawniająca szerokie horyzonty zaproponowanej tematyki. Autorzy zamieszczonych w tej części rozdziałów rzadziej decydowali się na konfrontację tytułowego liberalizmu i komunitaryzmu, częściej ogniskowali swoją uwagę na funkcjonowaniu w kulturze fizycznej właściwych dla nich wartości, przede wszystkim wolności i wspólnoty. Wyjątkiem są więc dwie prace z zakresu turystyki P. Różyckiego oraz J. Murrmann, którzy podjęli próbę jej opisu przez pryzmat idei liberalnych i komunitarnych, także z uwzględnieniem warunków pre- i postkowieidowych. Zdecydowanej większości autorów tego rozdziału bliżej jest do komunitaryzmu niż liberalizmu. Wymyka się tej ocenie K. Męka, który pisze o potrzebie zachowania indywidualności i kształtowaniu postaw wspólnotowych zarazem w procesie wychowania fizycznego dziecka. Pozostałe oceny zostały dokonane na podstawie akcentowanych przez autorów wartości, choć oni sami nie wyrażali wprost akcesu do któregośkolwiek

nurtu społeczno-politycznego, poza Marianną i Małgorzatą Barlak. Te, pisząc o wartości autorytetu w wychowaniu na przykładzie Rotmistrza Witolda Pileckiego, przypuściły frontalny atak na liberalizm, oskarżając go o wszelkie zło na świecie. Mniej konfrontacyjne są pozostałe prace w tej części. Wybrzmiewa w nich przede wszystkim prospołeczny wymiar sportu. M. Jasny wskazuje na znaczenie kapitału społecznego w e-sporcie, a o prospołecznej orientacji judo płynącej z nauk Konfucjusza przeczytamy u W. Cynarskiego. Hasło troski o dobro wspólne i lokalną społeczność pojawia się w rozdziałach K. Potruskiego oraz A. Włodarczyka. Ten pierwszy omówił je w kontekście niezrealizowanego projektu inwestycyjno-sportowego *Igrzyska Nadwiślańskie Warszawa 2012*, drugi w działalności Juliana Papierkowskiego w Iwoniczu-Zdroju. Na nieoczywiste wspólnototwórcze relacje sportu i literatury, na podstawie reprezentacji polskich pisarzy, wskazuje M. Mazurkiewicz. Wspólnota i inkluzja społeczna przez sport to kluczowe hasła w pracy M. Okupnik, która przedstawia historię Yusry Mardini, jej morską ucieczkę z wojennej Syrii i szczęśliwy finał, którym był start na olimpijskich pływalniach w reprezentacji uchodźców. Z kolei J. Stempień postanowił wrócić do „starych tematów”, raz jeszcze definiując czas wolny i rekreację fizyczną.

Część trzecia zatytułowana *Olimpijski liberalny humanizm w ponowoczesnym świecie*, zawiera prace dotyczące funkcjonowania ruchu olimpijskiego oraz refleksje na temat poglądów głównego ideologa olimpizmu Pierre’a de Coubertina. Wpisanie olimpizmu w dyskusje liberałów z komunitarystami jest tylko na pozór łatwym zadaniem. Przede wszystkim dlatego, że mamy do czynienia z projektem globalnym, powstałym pod koniec XIX wieku, wyrażającym idee ówczesnego modernizmu, a funkcjonującym obecnie w warunkach ponowoczesnych. Dodatkowo należy skonfrontować olimpizm z poglądem komunitariańskim o cały wiek młodszym. Trudnością jest także konieczność uwzględnienia ewolucji myśli Francuza rozpoczynającego swoją pracę w służbie III Republiki, a kończącego w przeddzień II wojny światowej, w warunkach daleko odmiennych od *belle époque* i świata wielkich kolonialistów; rzeczywistości, w której liberalizmowi wyrósł potężny przeciwnik socjalistyczny, a indywidualizmowi – kolektywizm. Olimpizm nakreślony piórem Pierre’a de Coubertina, w okresie pierwszych olimpiad prezentował poglądy typowe dla XIX-wiecznego liberalizmu. U jego podstaw legły m.in. kosmopolityzm i internacjonalizm. Wśród fundamentalnych wartości olimpijskich znajdujemy na pierwszym miejscu wolność, równość i indywidualizm, potem w ślad za nimi sprawiedliwość, wzajemny szacunek, pokojowe współistnienie

i współdziałanie⁹. Olimpizm wyrósł jako dorodny owoc Wielkiej Rewolucji. Coubertinowski olimpijczyk to wolna jednostka stojąca ponad wspólnotą, niezakorzeniona w swym działaniu ani we wspólnocie, ani w pozaziemskiej rzeczywistości. Prawdziwym bohaterem olimpijskim – dla de Coubertina – jest dojrzały, męski indywidualista¹⁰, z natury egoistyczny¹¹. W pewnym momencie dojrzewania olimpijskiego projektu ideał ten musiał zostać skonfrontowany z socjalistycznym kolektywizmem. Takie podporządkowanie jednostki dobru wspólnemu nie mieściło się w olimpijskim światopoglądzie, bo był zinstytucjonalizowanym resentymentem. Nie zmieścił się także solidaryzm katolicki i chadecki. Francuz próbował stanąć gdzieś pośrodku, próbując zadośćuczynić wartości olimpijskiej wspólnoty w myśl poglądów E. Durkheima. Wspólnotowe ideały wyższego rzędu miały być efektem przetworzenia sił indywidualnych. De Coubertinowi nie chodziło o solidarność ekonomiczną czy polityczną, ani tym bardziej prymat społeczeństwa nad jednostką. Olimpizm był projektem moralnym. Prawi o idei wspólnego dobra rozumianego jako duch wspólnotowy (świecki), ale krytykuje socjalizm i w niewielkim stopniu liberalizm.

Zaprezentowane rozdziały w trzeciej części monografii należy umieścić i interpretować na powyżej zarysowanym tle. E. Kałamacka stwierdza, że Pierre de Coubertin to właściwa jednostka w historii kultury fizycznej. Ale czy właściwa i dzisiaj? Świat zmieniają jednostki, które lepiej od innych odczytują ducha czasów. Wspólnotowy wymiar olimpizmu dostrzega B. Foszczyńska. Czy to już komunitaryzm? Jeśli tak, to być może nastąpiła istotna zmiana w ideologii olimpizmu, którą należy z wielką mocą zaakcentować. Być może ostatnio zmodyfikowane motto ruchu olimpijskiego *citius, atlius, fortius*, uzupełnione o *communis*, jest tego symptomem. Polityczność igrzysk olimpijskich wybrzmiewa z kolei w pracach A. Pawłuckiego, W. Firka i M. Rozmiarka. Pierwszy z trzech wymienionych dokonał szczegółowego odtworzenia genezy igrzysk starożytnych, szczególnie idei *ekecheirii*, uznając że olimpizm starożytny i nowożytny idą w parze z polityką. Problem związku MKOl z polityką międzynarodową skłonił W. Firka do zadania następujących pytań: Czy MKOl jest neutralny politycznie? Czy neutralny być powinien? 3. Jakie powinien przyjąć kryteria „uznawania” państw i włączania ich do rodziny olimpijskiej? Odpowiadając na te pytania w duchu liberalnym, proponuje

⁹ J. Parry (2006), *Sport and Olympism: Universals and Multiculturalism*, „Journal of the Philosophy of Sport”, 33(2): 188-204.

¹⁰ P. de Coubertin (1994), *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*. W: G. Młodzikowski [red.], *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, Warszawa: 135.

¹¹ W. Firek (2016), *Filozofia olimpizmu Pierre'a de Coubertina*, Warszawa.

wykorzystanie koncepcji J. Rawlsa z jego *Prawa ludów* (1999). M. Rozmiarek nałożył na dzieje ruchu olimpijskiego aparat poznawczy zaczerpnięty z nauk o stosunkach międzynarodowych zwany teorią ćwierćwiecza. Poszukiwał powtarzalności zjawisk w określonym interwale czasowym, wybierając do analizy wydarzenia z igrzysk roku 1896, 1916, 1936, 1956, 1976, 1996, 2016. Monografię zamyka *Vademecum olimpijskie* K. Zuchory. Jego rozdział otwiera się zdaniem: „Vademecum olimpijskie nawiązuje do przeszłości ruchu olimpijskiego”, dodajmy przyszłości świetlanej, bowiem dla autora olimpizm zawiera wartości prawdziwie uniwersalne, niewrażliwe na bieżące aksjologiczne perturbacje.

Za podjęte wyzwanie zmierzenia się z zaproponowanym przez redaktorów tematem, wszystkim autorom składamy serdeczne podziękowania. Otworzyliśmy wspólnie nową przestrzeń naukowej penetracji. Niektóre rozdziały zarysowały przestrzeń dyskusji, inne sprowokowały do replik, zgodnie z poglądem redaktorów, że wiedza wypala się w ogniu krytyki.

Podziękowania kierujemy również pod adresem donatorów i współorganizatorów niniejszego przedsięwzięcia wydawniczego. Serdecznie dziękujemy za obdarzenie nas zaufaniem wszystkim współpracującym z nami podmiotom, zaś w sposób szczególny dziękujemy Ministerstwu Sportu i Turystyki, Spółce Polskie Mięso i Wędliny Łukosz oraz Spółce LOTTO

Zbigniew Dziubiński i Wiesław Firek