

ASCETYZM CIELESNOŚCI W STRUKTURZE SPOŁECZEŃSTWA NARODOWEGO¹

Pytanie o strukturę należy do geometrii, zaś pytanie o naturalne i zarazem obserwowalne obiekty tej struktury do fizyki – od *physis* (gr. φύσις) – na oznaczenie bytów naturalnych. Jakby inaczej, gdy wiadomo, że ontologia ogólna, wyjaśniająca naturę i przyczynowość bytu, rozstrzyga, że obiekty pozostają bytami relacyjnymi, zaś relacje nie są bytami samoistnymi. Obiekty nieobserwowalne, z jakich świat się składa, dają się poznać przez relacje między nimi zachodzące, dzięki czemu fizyk może dostąpić pośredniego udziału w ich eksploracji. Ta osobliwość świata obiektów naturalnych – bytujących *kwantowo* – doprowadziła fizyków do rozróżnienia „obrazów” świata, a w istocie metafizycznych podejść, na strukturalizm epistemologiczny – według którego źródłem poznania świata obiektywnego są relacje, tworzące właśnie struktury, a w którym zawarte jest *implicite* założenie metafizyczne o istnieniu owych obiektów nieobserwowalnych – i strukturalizm ontologiczny, w którym świat złożony jest jedynie z relacji².

Niezależnie od tej dyskusji fizyków i filozofów nauki, a raczej obok niej, strukturalizm matematyczny stosowany w teoriach fizycznych doprowadza do dramatycznie pobrzmiewającego w tradycyjnie ujmowanym realizmie metafizycznym poglądu, według którego przyjmuje się w drodze „poszukiwania prawdziwej natury rzeczywistości”, że struktura matematyczna jest samym Światem

¹ *Asceza* to czynność cielesnego doskonalenia, także duchowego; czynność formacji cielesnej, której są przypisywane różne znaczenia, w zależności od racji uzasadniającej sens czynności wyższych. Tytułowy *ascetyzm* oznacza relację, czyli odniesienie czynności do jej podmiotu; ponieważ jest to odniesienie podmiotu do niego samego, wektor czynności ascezy jest samozwrotny. Rola społeczna ascety obejmuje wszystkie czynności i stosunki zawiązywane w grupie kulturowej gimnazjonu – centrum organizacyjnym systemu społecznego kultury fizycznej. *Asceza* w znaczeniu religijnym jest czynnością powściągnięcia (niedosłownie – „umartwiania”, „uśmiercania”) cielesnych popędów i żądz, w celu zapobieżenia moralnym nieprawościom. *Ascetyzm cielesności* jako odniesienie podmiotu do siebie, także do operatora gimnazjonu, jest „czystą” relacją, nie jest ani czynnością, ani jej podmiotem. Patrz: A. Pawłucki (2015), *Nauki o kulturze fizycznej*, Kraków; metafizyczne określenie relacji – patrz dalej.

² Por. M. Heller (2009), *Filozofia nauki*, Kraków, ss. 96-100.

fizycznym (struktura naszego świata fizycznego jest strukturą matematyczną)³, a nie – jak dotychczas – że struktury matematyczne, z takim powodzeniem poznawane przez fizyków, prowadzą do poznania Struktury Świata, albo że – mówiąc inaczej – struktury matematyczne odzwierciedlając rzeczywistość, pozostają w pewnym rezonansie ze strukturą rzeczywistości”⁴. Sam autor tej myśli przyznaje, że przedstawia dość szalone przekonanie, że nasz świat fizyczny nie tylko daje się opisać matematycznie, ale wręcz sam jest matematyką, co sprawia, iż my jesteśmy samoświadomymi elementami jakiegoś gigantycznego obiektu matematycznego” Co zaś się tyczy rozumienia przez fizyka rzeczywistości, to Tegmark pojmuje ją jako „ostateczną naturę zewnętrznego świata fizycznego”⁵.

Z tym rewolucyjnie pobrzmiewającym poglądem ontologicznym – zapowiadającym przewrót myślowy o fundamentalnym znaczeniu dla prawomocności podejścia realistycznego w nauce, a dokładniej materialistycznego – mamy do czynienia i w kosmologii, i oczywiście w samej fizyce kwantowej. Jeszcze śmieiej pobrzmiewa pogląd fizyka kwantowego, wprowadzającego nowy porządek myślowy do metafizyki transcendentalnej, który ma wpłynąć – jak wyznaje Goswami, sprawca tego przewrotu – na „wszystkie procesy naukowe” w następstwie przyjęcia obrazu Świata „opartego na primacie świadomości”⁶. Goswami zadaje sobie pytanie, jak każdy naukowy realista, o „naturę rzeczywistości”, po czym wprawia w zdumienie, kiedy fizyce kwantowej „nakazuje” przyjęcie „przyczynowości odgórnej”, w której duchowość dynamiki kwantowej czy samej duszy, będącej zbiorem możliwości kwantowych – o nielokalnej i bezstrukturalnej własności – przypisuje potencjał twórczy, ujawniający się w zlokalizowanej strukturze ciała fizycznego. Nie mówi, że duchowość kwantowa przydaje ciału struktury, a jedynie, że ją, tę strukturę, lokalnie ożywia, a jednocześnie samą siebie reinkarnuje. Nie rozstrzyga więc o idei struktury człowieczego jestestwa i nie dochodzi do konkluzji właściwych dla strukturalistów epistemologicznych w fizyce, którzy uznają, że rzeczywistość fizyczna jest „przeniknięta” strukturą matematyczną, a nie – jak choćby w neoplatońskiej hipostazie bytów materialnych – że świat materialny, będący finalną emanacją świata ducha, dostępnego rozumowi ludzkiemu, następuje po tym świecie, a więc – cokolwiek to znaczy – z tego świata „wyłania się” Podobnie jak w chrześcijańskiej hipostazie, materialna cielesność jest poprzedzona *Logosem*, który jest na „samym początku” i poprzedza fizyczną rzeczywistość, i który „staje się” ciałem.

³ M. Tegmark (2015), *Nasz matematyczny wszechświat. W poszukiwaniu prawdziwej natury rzeczywistości*, Warszawa, ss. 11-17.

⁴ M. Heller (2009), dz. cyt., s. 111.

⁵ M. Tegmark (2009), dz. cyt., ss. 11-17.

⁶ A. Goswami (2015), *Fizyka duszy. Kwantowa księga życia, umierania i nieśmiertelności*, Białystok, s. 13.

Przywołuję te przykłady rozumienia strukturalizmu w zmatematyzowanych naukach o naturze, by zwrócić uwagę, że w naukach o człowieku – rozpatrywanych jako podzbiór najszerszej rozumianego przyrodoznawstwa, wyznaczanego z jednej strony przez kosmologię, a z drugiej fizykę kwantową – obie muszą znaleźć swoje potwierdzenie w poznaniu antropologicznym, gdyż w swojej perspektywie ontologicznej natknąć się muszą na „przypadek” jestestwa człowieka jako właśnie mikrokosmosu: atomistycznego i kwantowego, w którym struktury matematyczne dla jednych są wyrazem urzeczywistniania się inteligentnego projektu, a dla innych potwierdzeniem istnienia *Logosu* świata ducha – poprzedzającego fizyczną rzeczywistość – i który w cielesnej strukturze człowieka znajduje swoje urealnienie. To tak, jakby idąc za stoikami, a zwłaszcza za Heraklitem – znajdować w tym myśleniu, że w osobowym wymiarze człowieka zawarta jest immanentnie rozumność – partycypująca w Rozumności wszechświata – a zawiadująca jako prawo istotą jego naturalności oraz nadająca czynom ludzkim powinnego wyrazu⁷.

Kiedy pytamy o społeczeństwo, mając na uwadze, że jest to byt relacyjny, wytwarzany przez osoby uczestniczące w tym samym działaniu – zawsze z przypisanym mu znaczeniem – to przez analogię nadajemy strukturze społecznej nazwę „geometrii społecznej”, zaś samym obiektem, które relacyjnie łączą się ze sobą – nazwę „fizyki społecznej”. Relacje w rzeczywistości społecznej nie występują niezależnie wobec „obiektów” – co nie wyklucza oczywiście ich oddzielnego poznawania jako struktur właśnie – lecz w żadnym razie nie da się sprowadzić poznania społeczeństwa do samych „sieci powiązań”. Socjolog musi zapytać bowiem nie tylko „kto” tę sieć zawiązuje, lecz również, „jaka” racja uzasadnia pożądanie jej urzeczywistnienia. Musi zapytać o rację jej zawiązania, czyli – jak ją określa metafizyk – o *tertium comparationis*, podstawę zawartego związku, rozumianą jako trzeci składnik relacji między obiektami: podmiotem, kresem i racją⁸. Ostatecznie zapytać musi o kulturę jako najwyższy regulator struktury społecznej, w której owa racja, jako idea dobra, tworzy samo jądro normatywne rzeczywistości myślowej. I to nie dlatego, że obiekty rzeczywistości społecznej są obserwowalne (w odróżnieniu od obiektów fizyki pola kwantowego), lecz z tego względu, że niepodobieństwem ontologicznym jest „społeczeństwo” sprowadzające się do samych relacji, a więc do rzeczywistości bytującej „poza” obiektami skorelowanymi ze sobą. Jak nie ma relacji bez świadomych podmiotów, tak świadome swego jednoczesnego położenia podmioty nie wytworzą społeczeństwa – choćby najniższej rangi ontycznej, jaką jest interakcja – jeżeli wszczęte przez

⁷ E. Zeller (1960), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York; („there is a law which governs the course of nature and which should govern human actions”), s. 229.

⁸ G. Dogiel (1992), *Metafizyka*, Kraków, s. 127.

obydwa korelaty działania nie zostaną uzasadnione tą samą racją; nie ma społeczeństwa w ogólności bez racji naczelnej – w tym przypadku rozumianej jako najwyższe dobro – która uzasadnia wszystkie czyny jego podmiotów; jeżeli, mówiąc inaczej, podmioty nie podzielą chęci zawiązania relacji w związku z pożądaniami dla siebie tej samej wartości – nie ma społeczeństwa ustrukturuwanego. Nie ma społeczeństwa bez prawdy – uzasadniał w swojej teorii supersystemu Sorokin, „a to oznacza, że społeczeństwo, to nie istnienie tysięcy różnych sposobów życia, lecz że za tą wielością kryją się systemy wartości ponadlokalnych, wymagające koniecznie uwzględnienia, jeżeli chce się zrozumieć dynamikę kultur, jak i światowej historii”⁹

Owszem, coś jednak jest, wszak indywidua ludzkie – każde w niezależności od każdego – mogą gromadzić się niczym zgraja, bez racji, ale tym samym, nie zawiązując relacji wzajemnych, struktury społecznej nie tworzą. Jako „bezkształtni” mogą dostąpić poznania jakiejś racji, która ich zjednoczy tylko na chwilę. I czyż nie zwykło mówić się o takich – „bezkształtna masa”. Dopóki sami się o to nie postarają: zrozumienia racji tłumaczącej potrzebę integracji, zgraja nie przetransformuje się w społeczność, a więc w byt elementarnie ustrukturuwany: złożony co najmniej z relacji interakcyjnych, najprostszy z możliwych. Na przykład, jak w ostatnio zaistniałej sytuacji w porcie Calais, gdzie właśnie zgraja uchodźców przedzierała się masą w kierunku promu, z takim samym zamiarem, oczywiście każdemu z osobna niezależnie wiadomym. Proste relacje interakcyjne między, być może, przodownikiem-uzurpatorem, a całą resztą nadały zmasowanemu działaniu rację. To wystarczyło, by bezkształtny tłum uzyskał formę krótkotrwałej, elementarnej struktury społecznej: o kształcie figury, a nie „bryły” geometrycznej.

Dla socjologa nie jest więc problemem, czym jest społeczeństwo jako rzeczywistość tworzona przez podmioty świadome, gdyż jest ono siecią relacji tworzoną przez „obiekty” samokorelujące się, które nadają zarazem tym relacjom określonego znaczenia. Dla socjologa nie jest więc problemem strukturalizm ontologiczny, według którego na poznawaną rzeczywistość wchodzi relacje i nic więcej; jako swoisty redukcjonizm byłby ustępstwem poznawczym, by nie powiedzieć kapitulancą rezygnacją, gdyż wiadomo, choćby z tej szkoły socjologii, w której jest stosowany w poznaniu „współczynnik humanistyczny”, że społeczeństwa nie da się sprowadzić, na zasadzie metafizycznego zaklęcia, tylko do samych relacji, a więc ostatecznie uznać ją samą za naukę formalną, czyli wdającą się w poznawanie porównawcze „figur” czy „kształtek” geometrycznych, z pomięciem podmiotów relacyjnej odnośni oraz racji wyzwalaającej ich czynne dążenie ku urzeczywistnieniu pożądanego dobra (*ratio boni*).

⁹ Cyt. za J. Szacki (2002), *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa, s. 726.

Metafizyka i socjologia relacji

Przypomnijmy, że kiedy jeden obiekt odnosi się do drugiego obiektu, wywierając nań wpływ, to jest to właśnie relacja: stosunek między obiektami, czyli odniesienie jednej „rzeczy” do drugiej. Przypomnijmy też za metafizykiem, że aby stosunek ów mógł zaistnieć, to wymagany jest podmiot i kres relacji (*subiectum* i *terminus*), a także podstawa relacji (*fundamentum*) – rozumiana jako „racja, przyczyna, do której podmiot odnosi się do kresu”¹⁰. Relacja jako odniesienie jednego obiektu do drugiego, czyli jednego podmiotu do drugiego podmiotu świadomego, zyskuje status ontyczny przypadłości. A jak wiadomo, każda przypadłość nie bytuje niezależnie, lecz jako byt tkwiący w bycie esencjalnym uzyskuje swoją realność dzięki osobowym korelatom – wyrażającym świadomie dążność do współbywania na zasadzie czynnego działania.

Oczywiście, społeczeństwo może być poznawane od strony jego struktury metodą abstrakcji, czyli – w rzeczy samej – wydobywania z jego pokładów ontycznych tylko tych realności, które stają się poznawalne „poza” podmiotem, czyli po prostu bez jego udziału. Na tej samej zasadzie, szukając analogii, jak poznajemy „życie miasta” albo nawet wielu skupisk z wysokości na tyle odległej, że obrazowana fotograficznie rzeczywistość społeczna jest obserwowalna tylko jako szlaki komunikacyjne, na których nie są uwidocznieni ich użytkownicy. I kiedy taką metodą – z wyboru – poznaje się społeczeństwo, to nie można powiedzieć, że kiedy z „lotu ptaka” nie widać w dole człowieka, a jedynie układy dróg, jakimi niewątpliwie ktoś się porusza i to jeszcze w jakimś celu, że obrazowanie to jest poznawczo nieprzydatne, gdyż nie uobecnia ono „społeczeństwa”. Ale nie można też powiedzieć, że takie obrazowanie społeczeństwa wyczerpuje treść jego poznania; że „szlaki komunikacyjne” są wszystkim, co się na społeczeństwo jako całość składa. Kiedy autorzy znakomitego przekazu wydarzeń wojennych obrazowali pola bitew z kosmosu (dosłownie, z wysokości kilkudziesięciu kilometrów), nie twierdzili, że w przedmiocie swego poznania wyczerpali treść przekazu. Przechodzili zresztą z wysokiego pułapu oglądu, dzięki komputerowej technice przybliżeń, na „przyziemne” obrazowanie, w którym ujawniali twarze i czyny aktorów wojennych odniesień. Postępowali dokładnie tak, jak od dawna czynią to socjologowie, którzy obierają sobie za przedmiot poznania jakiś „poziom” ontyczny, z którego – nie tracąc z pola widzenia społecznej całości – „wynoszą” nomotetyczne uogólnienia odnośnego zasięgu rzeczywistości. Nie mówią, że prawda o części wyjętej z całości upoważnia ich do wnioskowania o całej rzeczywistości społecznej, lecz, niewątpliwie świadomi ryzyka fałszu

¹⁰ Patrz: G. Dogiel (1992), dz. cyt., s. 127.

zawartego w regule *pars pro toto*, ograniczają rozumowanie do ram wybranego przedmiotu badań. Wnoszą więc do socjologii swoją część twórczej myśli, lecz nie myślą, że wniesiona przez nich treść poznawcza jest wszystkim, na co socjologia może sobie „pozwolić”. Socjolog umożliwia sobie tworzenie teorii struktury społecznej, kiedy przedmiot poznania społeczeństwa redukuje do samych relacji – będących stosunkowym odniesieniem bytów do siebie i istniejących nadzwyczaj realnie jako ich przypadłości – i zarazem świadomie pomija jego prostsze i najbardziej elementarne składniki ontyczne. Z tym zastrzeżeniem, że sytuując się na najwyższym poziomie abstrakcyjnego poznania, nie pójdzie tak daleko w swej procedurze oczyszczania „szkieletu komunikacyjnego” społeczeństwa, iż wiedziony obsesją formalizmu ontologicznego (w drodze ku poznaniu „czystych” form) sam straci orientację co do racji, jaka ów szkielet uzasadnia. Gdyby jej nie uwzględnił – jako zasady konstytuującej nie tylko strukturę, ale każdy składnik ontyczny społeczeństwa – nie mógłby orzekać o jego kulturowej tożsamości, a więc o przynależności danej struktury społecznej do właściciela systemu normatywnego, a zwłaszcza czy opiewa on, ów zbiorowy właściciel pola myśli o sobie, ideał: moralny (humanistyczny, antyhumanistyczny, ahumanistyczny), polityczny (monarchistyczno-konserwatywny, konserwatywno-republikański, demokratyczno-liberalny, socjalistyczny, imperialny, militarny), ekonomiczny (kapitalistyczny, globalistyczny, fiskalny) czy religijny (personalistyczny, fundamentalistyczny, ateistyczny); lub inny, w dowolnej kompozycji ideowo-normatywnej.

Nawet więcej, socjolog nie byłby w stanie wyjaśnić przyczyn wewnątrzstrukturalnej zmienności ani pochodzenia różnic międzystrukturalnych – wynikłych niewątpliwie z przyjęcia przez społeczeństwo sobie tylko bliskiej idei dobra oraz wzorców normatywnych, wyznaczających ściśle przebiegi działania. To tak, jakby kartograf sporządzający geopolityczne zarysy społeczeństw państwowych – zadowolony z dokładności uzyskanej formy – pominął jej kolor, symbolizujący uznawane przez społeczeństwo wartości, zawarte w jego kulturze idealnej. Mapa politycznych bytów społeczeństw nie miałaby żadnej wartości orientacyjnej. Jej użytkownik nie byłby w stanie określić, w jakiej przestrzeni ideowej „odwiedzanej” struktury społecznej przebywa.

Wracając do przykładu poznania społeczeństwa z „lotu ptaka”, sposób poznania, nazwijmy go abstrahującym od konkretów podmiotowego pola bitwy, dostarcza zdumiewająco nowych i nieznanych danych obserwacyjnych o znamionach badawczo-empirycznych, a nie tylko pragmatycznych i przydatnych w obmyśleniu strategii wojennej. Wynika z niego, że tylko na dostatecznie wysokim poziomie abstrakcji wobec najdrobniejszych „częstek” ontycznych społecznej rzeczywistości, na tyle odpowiedniej dla poznającego podmiotu, że znikają z jego

pola widzenia „detale”, może on skupić uwagę na samych relacjach, a więc pominać w poznaniu, kolejno, poziom „ruchu”, zachowania i czynu pojedynczego podmiotu współdziałania dwóch i wielu współdziałających – czyli poziom grupy, a następnie poziom organizacji, na którym obiekty objawiają się statusami i rolami, aż w końcu – poziom kulturowej rzeczywistości, na którym ulokowane są uzgodnione wzory działania; nie widzi więc „ruchu” tych podmiotów: czynów i działań, współdziałań dwu i wielopodmiotowych, nie obserwuje ich w większych skupiskach grupowych, środowiskowych i organizacyjnych, aż po kulturowe pole ich świadomości; nie obserwuje, gdyż swoim poznaniem społeczeństwa nie zamierza przenikać przez jego coraz to bardziej złożone pokłady ontyczne. W poznawaniu społeczeństwa skupia się tylko na samych powiązaniach – owych szlakach komunikacyjnych – czyli „tym wszystkim”, co między podmiotami występuje, a czego – o czym socjolog ów wie – do społeczeństwa jako całości sprowadzić się nie da.

Strukturalizm metodologiczny

Taki sposób poznania społeczeństwa, w którym przedmiotem stają się same relacje, oczywiście „wzięte” wraz z podstawą (*fundamentum*), czyli racją dobra (*ratio boni*) uzasadniająca ich znaczenie – z wyłączeniem obiektów korelacji – można nazwać strukturalizmem metodologicznym. Samo poznanie relacji między obiektami, a także relacji obiektu wobec siebie, nie miałoby wartości poznawczej, gdyby pominięto w nim wyjaśnienie przyczyny „zajścia” stosunkowego. Mało tego, orzekanie o zależności między relacjami, ich wynikania jedna z drugiej czy warunkowania jednej przez drugą, nie byłoby możliwe bez uwzględnienia podstawy danej relacji. Dokładnie tak – obrazowo ujmując związki między relacjami – jak główne, arterialne szlaki komunikacyjne uzyskują swoją aktualność przez to, że wnikają w nie szlaki podrzędne oraz drogi lokalne, z których te pierwsze – nazwijmy je szlakami drogowymi „ostatecznego” przeznaczenia – biorą swój początek. Żadna arteria jako relacja najwyższa rangą w sieci dróg nie uzyska stanu aktualności, jeżeli nie dojdzie do aktualizacji szlaku podporządkowanego relacji średniej, a u samego początku procesu aktualizacji – relacji lokalnej. Warunkiem aktualizacji głównej arterii komunikacyjnej jest aktualizacja relacji drogowej najniższej rangą w sieci wszystkich dróg. Jeżeli obiekt załamujący potencjalność relacji komunikacyjnej zmierza do celu ostatecznego w swym działaniu, wówczas racją relacji najniższej rangi jest dobro najwyższe, które uzasadnia kolejno relacje następujące po sobie: od najniższej i lokalnej, po wyższą relację średniego zasięgu, aż po siebie samą jako relację zasięgu finalnego. A to dlatego, że jak lo-

kalna relacja komunikacyjna nie uzasadnia się wyłącznie swoją racją, tak i relacja autostradowa, jaką podmiot wszczyna swoim działaniem: przechodząc od relacji niższej po wyższą – o tyle obiektywizuje się ontologicznie, o ile społeczność komunikacyjna nadaje jej status ostatecznie pożądanyczej dla siebie. Społeczność lokuje postulat racji ostatecznej w swojej kulturze normatywnej, w formule idei dobra najwyższego. Można wówczas powiedzieć, że relacje komunikacyjne tworzą sieć, której racją jest dobro najwyższe – uznane przez obiekty ją aktualizujące za byt najbardziej pożądanyczej na drodze osiągnięcia dobra cząstkowego (*bonum partiale*). Warunkiem relacji ostatecznej w sieci powiązań komunikacyjnych jest relacja elementarna – najniższa rangą, ale za to nieodzowna w jej spełnieniu się. Z logicznego punktu widzenia spełnienie się finalne relacji komunikacyjnej może nastąpić z pominięciem relacji niższych (jak mapa drogowa może zawierać tylko opis szlaków głównych i pomijać drogi lokalne), jednakże w porządku rzeczy relacja niższa jest warunkiem koniecznym relacji wyższej. Mimo że na mapie jej nie ma, to w rzeczywistości nie może jej nie być. Relacja arterialna sama przez się nie może się aktualizować, mimo że jej sens uzasadnia racja najwyższa (nie ma autostrady bez dróg dojazdowych). I odwrotnie, mimo że relacja lokalna może być aktualizowana dla niej samej wyłącznie, to pełny sens jej przeznaczenia jest złożony „daleko” poza nią, w racji dobra najwyższego. Jeżeli relacja lokalna nie zostanie włączona w relację wyższą, wiodącą ku poznaniu horyzontu średniego zasięgu racji, pozostanie relacją bez sensu. Lokalność życia będzie wtedy polegała na „przeżywaniu” życia fizycznego. Kiedy życie fizyczne „dla niego samego” jest jedyną relacją, jaka jest załamywana ku jej aktualności, to, jako relacja pozbawiona sensu, nie zostaje poprzedzona relacją ascetyzmu cielesności. To z pewnością jedyna relacja w potencjalnie hierarchicznej strukturze społecznej, w jakiej ascetyzm cielesności – gdyby ewentualnie poprzedzał relację życia fizycznego „dla niego samego” – byłby pełnią bezsensu. Jak relacja ascetyzmu uzyskuje pełnię sensu, kiedy uzasadnia ją racja moralnej godności osoby – jako racja najwyższa w życiu społecznym – tak też staje się relacją w pełni bezsensowną, kiedy relacje życia społecznego ustają, a jedyną aktualność uzyskuje relacja życia fizycznego „dla niego samego”. W tym ćwiczeniu logicznym, jakie sobie zadaję, narzuca mi się z obsesją jakiegoś natręctwa postać Hamleta Polnego, która po to „nawiązuje” relację ze swoją fizycznością, by „zużyć” jej cielesność¹¹. Kiedy struktura bytowa naturszczyka zostaje włączona w relację dla niej samej, to sensu w tym nie ma żadnego. Naturszczyk, który nawiązuje relację wyłącznie ze swoją fizycznością, jest niczym potwór Uroboros, który – jako znak bezgra-

¹¹ Mam na myśli obraz Dudy Gracza zatytułowany Hamlet Polny, który przedstawia zdeformowaną cielesnie postać chłopa – brudnego, otyłego i „wypalonego”

nicznej głupoty (przynajmniej dla intelektualnych prostaczków) – żywi się przez pożeranie siebie samego, zaczynając „ucztowanie” od własnego ogona.

Ascetyzm cielesności jako relacja rangi najniższej

To ujęcie relacji jako sieci powiązań, tworzącej hierarchiczną strukturę społeczną, pozwoli nam zrozumieć znaczenie relacji ascetyzmu cielesnego – relacji jak najbardziej „lokalnej” i dającej się nawet zredukować do wewnątrzpodmiotowej relacji samozwrotnej (przez niektórych rozpoznawanej jako relacja „dla siebie”), ale jednocześnie niezrozumiałej pod względem sensu, gdyby ją rozpatrywać jako relację samą w sobie, czyli niezależną od wszelkich pozostałych relacji społecznych. Co by się zresztą równało z milczącym założeniem antropologicznym – opatrzonym błędem naturalizmu – o możliwości bytowania dla siebie, dla swej cielesnej naturalności z ewentualnym, a więc niekoniecznym, zawiązywaniem „nici porozumienia” ze społeczeństwem. Ewentualność pozostawiania „na uwięzi” z innym podmiotem jest niepodobieństwem ontologicznym, podobnie jak niemożliwy jest naturalistyczny wybryk jednostki ku jej wyspolecznieniu. Jednostka nie może „ewentualnie” pozostawać bytem relacyjnym i jednocześnie bytem nawiązującym relację z samym sobą na wyłączność; być i nie być podmiotem społecznym; człowiek albo jest podmiotem społecznym, albo nie bytuje wcale. Na takie antropologiczne rozstrzygnięcie pozwala zasada wyłączonego środka, zgodnie z którą „albo coś jest, albo nie jest”¹². Podmiot społeczny, który na drodze operacji logicznej „ulega” ujednostkowieniu, staje się innym bytem: z osoby społecznej przechodzi na osobnika. W innym tedy porządku poznania niż socjologiczny musi być rozpatrywany.

Powrót do swej naturalności, rozumiany jako relacja samozwrotna podmiotu ku jej cielesności, a – ogólniej – zwrot ku jej strukturze bytowej, mający na względzie doskonalenie różnych przypadłości, staje się jedynie sensowny, kiedy uzasadni go racja wyższa, przypisana relacji społecznej – jakiegokolwiek zresztą: takiej relacji, w której może chodzić dwóm podmiotom na przykład o majątność, rodzicielskość czy prawdziwość.

Jeżeli sposobem bytowania pozostaje relacyjność wobec drugiego, to ma ona swoją rację dobra, która uzasadnia jej sens. To racja majątności, rodzicielskości czy prawdziwości przydaje każdej z tych relacji społecznych sensu. Jeżeli więc – mimo tej stałej ontologicznej, jaką jest relacyjność – każdy z osobna miałby zawiązać relację z sobą – przypisując tej relacji wsobnej rację biotyczności, czyli

¹² G. Dogiel (1992), dz. cyt., s. 41.

„zdrowotności dla wzmożenia zdrowotności” i „żywołności dla wzmożenia żywołności” cielesnej, to sensu tej relacji wsobnej, niespołecznej, mogłaby jedynie jej przydać racja relacji wyższej. Relacja ascetyzmu cielesnego jako relacja dla siebie, usensownić siebie przez siebie nie może. Nabiera ona dopiero znaczenia, kiedy zostaje rozpoznana łącznie z relacją wyższego rzędu; podobnie jak strumień rzeczny, wypływający ze źródła nabywa znaczenia „dopływu”, czyli zmienia swój status ontologiczny, kiedy zostaje ujęty w łączności z nurtem szerszym, wpadającym w główny nurt rzeki. Wówczas to, prowadząc poznanie relacyjności nurtów rzecznych „od góry”, można powiedzieć, że nurt główny rzeki – wiodący ku finalnemu samospelnieniu się w rozlewisku (czy jakimś innym finalnym „ujściu”) – przydaje znaczenia ważności nurtów pośrednich, uzasadniając je swoją racją rangi najwyższej. Podobnego porównania metaforycznego użył Tischner w etycznych rozważaniach o hierarchicznych relacjach między wartościami, kiedy objaśniał na przykładzie kolejki linowej, jak fundament tego pojazdu, będący nośnym przęsłem, uzyskuje status wartości niższego rzędu dzięki wagonikowi kolejki jako wartości wyższej. Wartość wyższa funduje znaczenie wartości niższej. Fundament nie posiadałby statusu wartości niższej, gdyby nie wartość wyższa, która nadaje mu sens. Fundament, jako obiekt samoistniejący, nie uzyskuje z siebie statusu wartości¹³.

W ogólności życie jako życie, choć jest opatrzone naturalną racją wewnętrzną, samo nie nadaje sobie sensu. Jeżeli życie nie kończy się na bytowaniu, to jaka wartość nadaje mu sens, zgodnie z zasadą logiki wartości, że wartość wyższa funduje sens wartości niższej? Warto żyć dla życia, kiedy w życiu społecznym osoba istnieje dla osoby – powie maksymalista – gdyż wtedy dopiero racją życia cielesnego staje się moralna godność osoby. I wtedy też ascetyzm staje się relacją, która zyskuje największej ważności znaczeniowej. Jakie to paradoksalne, że ascetyzmowi cielesności – relacji rangi najniższej – może przypaść najwyższa nota znaczeniowa. W ogóle jest tak, że każda relacja rośnie na znaczeniu, w tym relacja ascetyzmu, kiedy relacje osobowe ocierają się o świętość. Wobec tego, czy nie jest prawdziwa etycznie negatywna ocena relacji ascetyzmu, której znaczenie wyznacza racja niechęci czy nienawiści do drugiej osoby, a także relacja depersonalizacji siebie samego, przejawiająca się indywidualistycznym egoizmem? W świetle takich racji: antyhumanistycznych i ahumanistycznych, relacja ascetyzmu cielesności – tak czy owak rangi najniższej – traci na znaczeniu, a ostatecznie jest pozbawiona sensu. I co z tego, że jakiś egoista zawiązuje relację ascetyzmu z sobą samym, kiedy jedyną racją jego życia jest życie dla siebie.

¹³ Tischner pisał, za Schelerem, że „wartość wyższa jest wartością fundującą wartość niższą”, a to znaczy, w przytoczonej metaforze, że „kolejka linowa jest wartością, którą funduje słup” W: J. Tischner (2008), *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków, s. 377.

Kiedy życie traci na ważności, o czym egoista raczej nie wie, to i jego wysiłki zmierzające do wzmożenia wielkości cielesnej przestają mieć sens, a w skrajnych przypadkach: witalizmu czy *health'izmu*, stają się niedorzeczne.

Jak wykładał Tischner, „...wartość życia jest ufundowana na wartości, w imię której człowiek może poświęcić życie”¹⁴. Dopiero po rozpoznaniu zawartego w nim *Logosu*, na drodze wysiłku intelektualnego podmiotu poznającego złożoną w nim powinność moralną, cielesność uzyskuje sens społeczny, choćby w relacji prokreacyjnej małżonków, i życie jako życie zostaje usprawiedliwione racją miłości wzajemnej, a ogólniej – moralną godnością osoby. Poznanie sensu moralnego cielesności musi być jednak poprzedzone zawiązaniem relacji społecznej między kobietą i mężczyzną, a idąc dalej – poznanie sensu moralnego ascetyzmu cielesnego musi być poprzedzone poznaniem ważności racji edukacyjnego działania, którego celem jest wzbudzanie poczucia tej odpowiedzialności za witalną i prokreacyjną formację cielesną. Formacja cielesna jako czynność, czy ascetyzm cielesności jako byt relacyjny, „czekają” na swoje usensownienie, gdyż same sobą uzasadnić się nie mogą. Jako relacja niespołeczna, uzasadniająca się racją dla siebie: zdrowie dla zdrowia czy żywotność dla wzmożenia żywotności cielesnej, pozostaje niedorzecznością. Jeżeli człowiek nie bytuje inaczej, jak tylko relacyjnie: z drugim pozostając w uzależnieniu, to cokolwiek czyni sam na sam z sobą, uzasadniać może się racją relacji społecznej (relacja społeczna uzasadnia swoją racją sens relacji niespołecznej), relacji w istocie wyższej wobec relacji wsobnej (intrapersonalnej) – będącej relacją najniższą w porządku ontologicznym struktury społecznej. Wobec tego relacja cielesnego ascetyzmu, jako relacja najniższa rangą bytowości, uzasadnia się zawsze racją relacji wyższej – nadającą jej sens – zaś sens relacji wyższej uzasadnia się racją jeszcze wyższą w hierarchii, a mianowicie – ideą dobra, która uzasadnia zarazem sens wszystkich innych relacji. Powstaje w ten sposób struktura społeczna, która w sensie formalnym jest konstrukcją hierarchiczną (niczym wielopoziomowa bryła geometryczna), zaś w rozumieniu normatywnym musi być poznawana zawsze jako struktura „czyjaś”, w której zawsze inna, a na pewno nigdy taka sama idea dobra, czy też nigdy tak samo definiowana racja dobra najwyższego uzasadnia sens wszystkich relacji społecznych: relacji wyższego i najniższego rzędu, które redukują się same do bytów samowrotnych: relacji elementarnych, zawiązywanych po to, by relacje wyższe – prowadzące ku spełnieniu się struktury społecznej w jej ideale kulturowym – znajdowały w nich realne umocowanie ontyczne.

Na strukturę społeczną wchodzi wobec tego relacje niższe i wyższe, które wnikają jedne w drugie – gdyby przyjrzeć się im od „spodu”, idąc od lokalnej

¹⁴ J. Tischner (2008), dz. cyt., ss. 378-379.

i najniższej, wnikającej w wyższą o średnim zasięgu normatywności, aż po arterialną o najwyższej, pożądawczej racji – lub patrząc „ze szczytu”, z którego rozpościerają się relacje szersze ku najwęższym, i których racje cząstkowe uzyskują pełną moc znaczeniową, z chwilą ich „oświetlenia” przez ideę dobra najwyższego. W tym świetle regulacyjnym, którego blask bije z samego szczytu ideowego kultury, relacja ascetyzmu cielesnego – mimo że rangi najniższej – uzyskuje status ważności na takiej samej zasadzie nieodzowności, jaką *sui generis* posiadają dopływy wobec rzek wpadających do głównego nurtu. Królowa rzek nie czyni „łaski” dopływowi lokalnym, uznając ich nieodzowność, gdyż – posiadając samoświadomość własnego bytowania – musi uznać je za życiodajne dla siebie. Nawet najmniejsza rzeczka przysparza wielkości królowej rzek.

Wynika też z tego obrazowania metaforycznego struktury społecznej jako hierarchicznej sieci relacji, że racja najwyższa uzasadniająca sensy relacji niższych, aż po relację ascetyzmu cielesnego, może być dowolnie i różnorodnie przez ideowych przywódców określana. Błędem ahistoryzmu w socjologicznym poznawaniu hierarchicznych struktur społecznych byłby pogląd o możliwości dotarcia do pełnej prawdy logicznej o nich – przy założeniu metafizycznym, negującym fakt, że rzeczywistość społeczna jest przyczynowo-ideowa, a nie tylko przyczynowa, czyli poznawalna wyłącznie nomotetycznie. Socjolog nie może zaprzeczyć, że struktury różnią się i to nie formalnie wyłącznie, a więc, że i relacja ascetyzmu cielesnego – niezależnie od struktury, w jaką zostaje włączona, za każdym razem uzyskuje inny status znaczeniowy, nabywa innego sensu. Owszem, relacja ascetyzmu uzyskuje zawsze taką samą, najniższą rangę, co to w każdej rzeczywistości społecznej pozostaje tylko „drogą lokalną”, ale za to za każdym razem jest usprawiedliwiana racją dobra właściwego dla tej struktury, w lokalność której zostaje włączona (np. droga lokalna do kościoła symbolizuje relację ku przeobstąpieniu, a droga lokalna do obozu śmierci – ku poniżeniu godności osoby; obie pozostają włączone w skrajnie różne znaczeniowo relacje ascetyzmu).

Inną sprawą pozostaje, czy socjolog stający na zadanej mu pozycji teoretyka – rozpoznając metodą indukcyjną przyczynowość społecznych relacji – jest władny orzekać ocennie o ideowej treści struktur społecznych. Czy inaczej mówiąc, socjolog – dostrzegający różnice między racjami naczelnymi struktur społecznych – może orzekać ocennie o wyższości jednej wobec wszystkich pozostałych (wszak racje stanowiące ich *fundamentum* naczelne nie mogą być równe sobie), czyli wydawać sądy o samym dobru i tym samym zastępować je jedynie przysługującymi mu sądami teoretycznymi; czy, mówiąc inaczej, socjolog może „przełączyć” swoje poznanie struktur społecznych z racjonalności teoretycznej na racjonalność normatywną, a tym samym wejść w rolę filozofa wartości, filozofa społecznego i filozofa kultury.

Jak wiadomo, socjologowie zadają sobie od dawna pytanie „czy powinni być także filozofami wartości?”¹⁵, gdyż są świadomi, że na świecie znajdujemy nie tylko niezwykłą różnorodność wartości (...). W rezultacie każdy socjolog, który postanawia zastosować swą wiedzę do rozwiązania określonego problemu, zostaje, chcąc nie chcąc, wciągnięty w spór o wartości i normy” Kiedy więc socjolog poznaje, że struktury społeczne, mimo podobieństwa formalnego, różnią się zawartością ideową, a w szczególności tym, że afirmują one pożądalność swego dobra jako racji najwyższej – w świetle której wszystkie relacje tej struktury, z relacją ascetyzmu cielesnego włącznie, nabierają tego samego znaczenia – musi wszcząć proces ich szacowania. Gdyby jednak się wzbraniał przed wydawaniem sądów o dobru, stojąc na straży czystości metodologicznej swej nauki, to i tak nie mogąc zaprzeczyć, że dobro wraz z pożądalnością tkwi w czynie, musiałby „przyjąć pewne minimum metafizyczne w kwestii dotyczącej dobra”¹⁶.

W poszukiwaniu różnic między społeczeństwami świata socjologowie i filozofowie „zgadzali się do sprawy zasadniczej – jak pisał Znaniecki – wartości najwyższe to wartości, które mają dodatnie znaczenie dla całej ludzkości”¹⁷ Pomijając zagadnienie „powstrzymywania się od wydawania sądów wartościujących i normatywnych” przez socjologów – jako samo w sobie ważne metodologicznie – nie uniknęli jednak zapytania o kulturowy uniwersalizm, zawarty w prawdach humanistycznych ideału, czy znoszący go przez inne kultury moralny relatywizm, czy też wyniszczający naturalną, narodowo-konserwatywną strukturę społeczną – polityczno-poprawnościowy autorytaryzm. W poszukiwaniu różnic między supersystemami i ich kulturami, które miały na celu ocenę zawartego w nich dobra, moralizujący socjologowie, albo już filozofowie społeczni, a w tym filozofowie wartości i filozofowie kultury, doprowadzili wynik poznania do wywyższenia jednych, jako tych lepszych – w świetle uniwersalnych sprawdzianów humanistycznych, jakie zastosowali, oraz uznania za gorsze tych, które, najogólniej je charakteryzując, dobro człowieka przedkładały nad byty bezosobowe, albo też – wyzwalały człowieka ku wolności bez ograniczeń – skazywały go na samotność. Mimo niepodważalnych logicznie przesłanek, zawartych w sądach oceniających społeczeństwa-kultury, filozofowie nie uniknęli zarzutu moralizatorstwa. To tak, jakby sędziowie oceniający w Norymberdze zło moralne czynów ludobójczych oprawców wojennych zostali posądzeni o błędy rozumowania normatywnego,

¹⁵ F. Znaniecki (1987), Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości? W: Tenże, *Pisma filozoficzne*, Warszawa, s. 460.

¹⁶ Tak pisał R. Masarczyk w krytycznym komentarzu do socjologii moralności M. Ossowskiej, „pomijała w sposób planowy (sądy o dobru – A.P.), twierdząc, że kwestia absolutności dobra jest kwestią wiary, a nie kwestią nauki” R. Masarczyk (2008), *Granice relatywizmu w filozofii moralności*, Kraków, s. 98.

¹⁷ F. Znaniecki (1984), *Spoleczne role uczonych*, Warszawa, s. 500.

mimo iż wszystkim sądzącym wiadomo było, z jakiego źródła poznania prawdy o dobru najwyższym czerpali wiedzę, by nieomylnie formułować swoje *conclusiones*. Wiadomo, że źródłem tym było prawo naturalne, a nie jakiegokolwiek prawo stanowione. Kiedy więc socjolog zostaje wciągnięty w spór o wartości – postawiony przed zbrodniczym supersystemem autorytaryzmu i komunizmu z jednej strony oraz z drugiej strony supersystemem narodowo-konserwatywnego demokracji (nota bene zniszczonym przez ten pierwszy) – nie może poprześć na indukcyjnym poznaniu wyjaśnienia przyczynowości obydwu, lecz – jeśli tylko zechce uczynić więcej dla prawdy o prawdzie kulturowej – ma prawo wydać równie poważne naukowo sądy o dobru i złu, wywiedzione dedukcyjnie z aksjomatycznych przesłanek jakiegoś najwyższego prawa etycznego. Oczywiście, gdyby nawet został posądzony o „wypadnięcie z roli obiektywnego badacza opisującego różne systemy wartości i różne niesprowadzalne do siebie »prawdy«, zajmując pozycję moralisty, który osądza, który z tych systemów jest lepszy i gdzie znajduje się Prawda pisana z bardzo dużej litery”¹⁸, to i tak prawda w sensie jak najbardziej naukowym będzie po jego stronie, kiedy wykaże, iż niektóre supersystemy społeczne są strukturami śmierci wobec obcych rasowo czy klasowo, a inne z kolei zawierają relacje afirmacji życia. Tym samym musi dostrzec różnice między ascetyzmem cielesnym uzasadnianym racją wrogiej nienawiści wobec obcych oraz – na przeciwnym biegunie etycznego sądenia – ascetyzmem usprawiedliwianym dobrem życia dla godności osoby.

W ogólności socjolog musi dostrzec różnicę między supersystemem uwzględniającym postulat humanistycznego ideału i prymatu człowieka przed społeczeństwem, w przeciwieństwie do supersystemu wynoszącego do rangi najwyższej byt nieosobowy (na ogół utopijny i nieprawomocny teoretycznie, a więc urojony; nieosiągalny w świetle zasady przyczynowości) – zakładający jego pierwszeństwo wobec człowieka lub też jeszcze inny supersystem, w którym absolutem dobra jest wolność zewnętrzna jednostki, osiągalna na drodze uprzedmiotowienia społeczeństwa, a więc postulujący dowolność ekspresji czynów jednostki dla niej samej, na zasadzie wyzbycia się odpowiedzialności za inną jednostkę – tak samo wolną w aktach indywidualistycznych. Pierwszy z supersystemów: „dla rozwoju człowieka jako osoby”, można nazwać humanistycznym, drugi: „przeciwko osobie” – antyhumanistycznym, zaś trzeci, z charakterystyczną dla niego strukturą horyzontalną: „obok osoby” – ahumanistycznym.

O supersystemie autorytarnym pisał prawie każdy socjolog, lecz kiedy przychodziło do wskazania „lepszego” supersystemu, który pomieszczałaby w swej kulturze prawdę „o ludzkiej twarzy”, to już sam akt jego pochwały był przez innych

¹⁸ J. Szacki (2002), dz. cyt., s. 727.

uczonych oceniany negatywnie jako „wypadnięcie z roli”, czy – pogardliwiej – moralizatorstwo. Doświadczył tego niegdyś Sorokin – antybolszewicki intelektualista – który odważył się wywyższyć ponad inne supersystem ideacyjny (na wskroś humanistyczny) oraz osądzić krytycznie supersystem *sensatywny* (wybitnie ahumanistyczny); przewidział zresztą profetycznie upadek ideału liberalnego, nazywając ów supersystem hedonizmu i moralnego relatywizmu „czarnym charakterem dramatu dziejowego”¹⁹ – na długo przed eksplozją zachwytu nad filozofią liberalną, wynoszącą supersystem demokracji liberalnej ponad wszystkie pozostałe. Mało kto dostrzegał zawarty w niej pojęciowy absurd: wolności negatywnej jako artefaktu i nieliczni tylko socjologowie – przechodzący „na stronę” filozofii społecznej – rozpoznawali w jego strukturze ukryte relacje tyranii (autorytaryzmu typu *soft*). Należeli do nich Roger Scruton²⁰ i Ryszard Legutko. Podobnie negatywnie oceniał komunistyczny supersystem Florian Znaniecki i, jak mało który socjolog o jawnie filozoficznym usposobieniu, twierdził, że ze względu na dobro „kulturowo twórczych osobowości ludzkich (...) powinna istnieć ogólnoswiatowa ciągłość rozwoju nowych, kulturowo twórczych osobowości ludzkich” I raczej nie zważał na możliwy zarzut wypadnięcia z roli, czego potwierdzeniem może być znamieny podtytuł *Upadku cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*²¹. Podobnie w późniejszej rozprawie socjologicznej *Współczesne narody* umieszcza rozważania filozoficzne o jedności świata. W krytyce ochlokracji, imperializmu rasowego, bolszewizmu i materializmu społeczeństw Zachodu wyprzedził zresztą Sorokina. Nie uległ jednak naiwności, kiedy przedstawiając filozoficzne koncepcje jedności świata, wyraził pogląd, że ponadnarodowa kultura światowa „nie jest jeszcze, i nigdy nie będzie, całkowicie, definitywnie uformowana”, a także nie podzielał oczekiwań tych filozofów społecznych, którzy uważali, że „przyszłe dzieje ludzkości potoczą się w kierunku powstania wspólnej kultury świeckiej – »cywilizacji« i zjednoczonego politycznie społeczeństwa światowego”²².

Obydwaj odnieśli się zarazem z negacją do bolszewizmu i komunizmu, gdyż rozpoznali, każdy na swój sposób, zawartą w nich ontologię pozoru²³ humanistycznego: supersystem o nieludzkiej twarzy pozorował służebność wobec jednostki, zaś w rzeczywistości sprowadził ją do rangi „nawozu historii” W świetle teorii struktury społecznej supersystem zniewolenia nabierał kształtu wertykalnego, zaś relacją wywołującą stan bezwzględnej zależności każdej relacji niższej był autorytarny przymus. Konsekwentnie, najniższą rangą w strukturze społecz-

¹⁹ Cyt. za J. Szacki (2002), dz. cyt., s. 727.

²⁰ R. Scruton (2002), *Co znaczy konserwatyzm*, Poznań.

²¹ F. Znaniecki (1921), *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań.

²² F. Znaniecki (1990), *Współczesne narody*, Warszawa, ss. 251, 252.

²³ Pojęciem ontologii pozoru posłużyła się J. Staniszkis (1989), *Ontologia socjalizmu*, Warszawa.

nej relacja ascetyzmu cielesności została włączona w strukturę polityczną oraz opatrzona racją państwowości. Ascetyzm nabrał więc znaczenia obywatelskości i z tą chwilą był indukowany „odgórnie” ustawicznym rygorem władzy centralnej oraz „oddolnie” – postrachem władzy terenowej. Tego samego znaczenia nabrał ascetyzm szkolny, który bezpośrednio podlegał strukturze komisarycznego urzędu kultury fizycznej, a pośrednio strukturze partyjno-państwowej. W rzeczywistości był on włączony w sieć bezpośrednią relacji polityczności i partyjności; cały przenikał racją rewolucyjnej obywatelskości.

Ascetyzm cielesności a ideały społeczeństwa narodowego

Gdy chodzi o strukturalizm metodologiczny, a więc o metodę poznawania społeczeństwa – zredukowanego wyłącznie analitycznie do samej sieci relacji – to w pierwszym rzędzie mamy na myśli społeczeństwo jako całość globalnej ludzkości, „cały rodzaj ludzki” – objęty „ponadnarodową światową kulturą”, w drugim zaś społeczeństwo ukonkretnione narodowo, w którym ascetyzm cielesności zawsze jest uzasadniany racją najwyższego ideału: zjednoczenia narodowego, postępu narodowego, posłannictwa narodowego i niezależności narodowej – „głoszonego przez myślicieli narodowych”²⁴.

Włączenie do światowej struktury społecznej, czyli – rzeczywistości wszystkich narodów świata – relacji ascetyzmu cielesnego, odnoszonej zazwyczaj do zdrowotności, dokonało się za przyczyną przywódców intelektualnych „międzynarodówki zdrowotności”: etyków, pedagogów, socjologów, psychologów i lekarzy, którzy, dzięki wytworzonej przez siebie sieci wpływów, uzasadniali rację ascetyzmu zdrowotności dobrem życia osobistego, publicznego i zawodowego – ogólniej racją jakości życia, a następnie zaczęli ją indukować w tworzonej od podstaw sieci edukacyjnej ascezy zdrowotności; włączyli zatem do struktury międzynarodówki zdrowotności strukturę edukacyjną, która rację egzystencjalną ascetyzmu zdrowotności wysławiała wszędzie na świecie, gdziekolwiek taka „struktura w strukturze” miała powstać (pod nazwą „sieci szkół promujących zdrowie”)²⁵ Międzynarodówka ascetyzmu zdrowotności wzmacnia rezo-

²⁴ Ideały te wyróżnił Znaniński, jakkolwiek w rozprawie o „współczesnych narodach” nie był konsekwentny, kiedy rozważał, na jakiej zasadzie organizacja narodu się dokonuje. Píše o tym J. Szacki (1990) we Wstępie do dzieła Znanińskiego *Współczesne narody*; tamże, s. XVII.

²⁵ Z konieczności muszę pominąć historię światowego ruchu na rzecz zdrowotności. W podręcznikowej wersji została ona przedstawiona przez B. Woynarowską (2007), *Edukacja zdrowotna. Podręcznik akademicki*, Warszawa.

nans swego ideału jakości życia dzięki coraz to donośniej wyrażanemu ideałowi jakości życia ziemskiego – o randze przewyższającej rację zdrowotności dla jakości życia społecznego – a mianowicie ideału żywotności gatunkowej dla jakości życia we wspólnocie globalnej.

Na narodowym poziomie poznania społeczeństwa, do którego właśnie odnosimy zagadnienie struktury społecznej, wszystkie relacje, które są opatrzone *fundamentum* właściwego im ideału – przyjętego za przyczyną przodownika intelektualnego – są poprzedzone ascetyzmem cielesność, jako relacją konieczną i w każdym przypadku indukowaną bezpośrednio przez ideologa narodu, który nie tylko wszczyna jej aktualizację na poziomie struktur kierowniczych, ale – co najważniejsze – „wrzuca do sieci” ideowe uzasadnienie jej racji. A bierze się to pierwotnie stąd, że przodownik narodu, podobnie jak ojciec rodu – działający na zasadzie przodownictwa, a nie władzy²⁶ – wiedziony poczuciem odpowiedzialności za międzypokoleniową ciągłość życia wspólnoty kulturowej, jak również oczywiście za jej terażniejsze powodzenie egzystencjalne, włącza do struktury narodowej sieć gimnazjonowych relacji: od akademickich i naukowych, pedagogicznych i nauczycielskich, po edukacyjne i uczniowskie, by wzbudzić ducha ascezy cielesnej: wiodącej ku wzmożeniu zdrowotności i żywotności (w tym rozrodczości), a kiedy nagli dziejowa konieczność – ku doskonaleniu bojowej sprawności. W publicznej i narodowej sieci ascetyzmu zdrowotności najpierwsze miejsce zajmuje zawsze przodownik intelektualny supersystemu, który włącza do sieci ogólnospołecznej relacje akademickie, eksperckie i decyzyjne, w sytuacji zaś, kiedy struktura społeczna kultury fizycznej jeszcze nie istnieje, zaczyna tworzyć ją od początku, od zawiązania relacji eksperckiej i doradczej. W każdej strukturze społeczeństwa narodowego tkwi inkluzyjnie struktura ascetyzmu cielesności jako jej niezbywalna częśćka – fundująca narodowej całości spełnianie się ku jej ideałowi, który zarazem dostarcza tej najniższej w hierarchii sieci uzasadniania najpełniejszego jej sensu. W miniaturowej wersji, sprowadzonej do rodzinnej struktury społecznej, ascetyzm cielesności uzyskuje aktualność dzięki powiązaniu tej relacji z ideałem analogicznym do zjednoczenia narodowego, a mianowicie zjednoczenia wspólnotowego na zasadzie wzajemności bezinteresownej posługi, objawiającej się najpełniej relacją życia osoby dla osoby.

Ascetyzm cielesności w strukturze społecznej państwa

Oczywiście że sieć ascetyzmu cielesnego nie włącza się sama w strukturę społeczną narodu. Pamiętajmy, że sieć jest bytem relacyjnym i że swoje inklu-

²⁶ Rozróżnieniem obydwu zasad posługiwał się F. Znaniecki (1990), *Współczesne narody*, Warszawa.

zyjne usytuowanie w większej strukturze społecznej zawdzięcza instancji podmiotowej wyższej, która będąc czynnikiem požądawczym przodownictwa – jak w przypadku narodu – może nadać jej status uzasadnionej ideowo aktualności. Przodownik narodu wykazuje się zarówno roztropnością, kiedy się ascetyzmu cielesności aktualizuje, ale również mądrością, kiedy jej sens uzasadnia pomyślnością trwania we wspólnotowym dobru.

W przypadku czynnika požądawczego władzy politycznej państwa, aktualizacja struktury społecznej kultury fizycznej nie jest bynajmniej pewna czy oczywista; w szczególności nie jest oczywista, kiedy władca, kierując się egoizmem, nie zamierza służyć narodowi. Władca egoistyczny wyzbywa się odpowiedzialności za życie narodu, zaś jego ideały znosi na drodze zagłuszania dyskursu wartości lub przydawania im dowolnych znaczeń; zachęca jednocześnie do zastąpienia obciążającej moralnie obietnicy życia dla osoby, złożoną sobie „przysięgą” życia dla siebie; wyzbycia się relacji ku wspólnotowości małżeńskiej i rodzicielskiej, a więc w dalszej perspektywie – rodowej i narodowej – i przyjęcia relacji ku sobie, w indywidualistycznej wolności wyspołecznionego *singla*; w finalistycznej wersji dowolnego samostanowienia – pozbawionego poczucia narodowej przynależności. Władca polityczny požądający dobra wyłącznie dla siebie, zapośredniczony w sieci zbiorowego egoizmu *establishmentu* – jak ma to miejsce w liberalno-demokratycznych tyraniach – nie jest władny moralnie, by w przyпіywie poruszającego go sumienia wzbudzić w sobie odpowiedzialność za dobro publiczne i przyjąć ideał narodowy za jedynie słuszną rację politycznej struktury. Jedno wyklucza drugie. Nie może więc dziwić, że w strukturze politycznej tyranii zbiorowego egoizmu nie zostaje wzbudzona żadna relacja troski o biotyczny status narodu. Jak ma to miejsce w strukturze *kratokracji* – „władzy dla władcy” – w której establishment prowadzi z osieroconym społeczeństwem cyniczną grę pozorów troski o zdrowie publiczne²⁷

Kiedy władca odrzuca ideał narodowy, to tym samym oddala od siebie odpowiedzialność za aktualizację struktury społecznej kultury fizycznej, także kultury medycznej, kultury życia i kultury umierania, od których spełnianie się w nim wspólnoty zależy. W polityce życia, jaką ustanawia, powierza aktualizację ascetyzmu zdrowotności każdemu z osobna i każdemu też umożliwia wybór z pola znaczeń dowolnej interpretacji sensu. Nic to władcy nie obchodzi, kto jaką relację z własną strukturą bytową zawiąże. Nic to władcy nie obchodzi, czy naród nawiąże relację z sobą, by potwierdzić w kolejnym pokoleniu tożsamość. Dla władzy pogrążonej w indywidualistycznym egoizmie i błędzącej po bezdrożach moralnego relatywizmu dobra narodowego może już nie być; ponieważ wszystko już

²⁷ O kratokracji jako zwyrodniałej formie rządzenia wypowiadał się K. Szczerski. Patrz: P. Legutko (2015), Cała władza w ręce władzy, *Gość Niedzielny*, 19 kwietnia 2015.

wolno, to strukturę społeczną narodu można „rozwiązać”, a zwisające bez znaczeń „końce” relacji powiązać hybrydowo z siecią Europejskości.

Ascetyzm cielesności w strukturze rodzinnej wspólnoty

W miniaturowej wersji społeczeństwa narodowego, dającej się sprowadzić do rodzinnej struktury, ascetyzm cielesności uzyskuje aktualność dzięki powiązaniu tej relacji z ideałem analogicznym do zjednoczenia narodowego, a mianowicie zjednoczenia wspólnotowego, dokonującego się na zasadzie bezinteresowności wzajemnej posługi, objawiającej się najpełniej relacją życia osoby dla osoby. Jak w każdej innej strukturze społecznej, relacja ascetyzmu jest indukowana w rodzinnej sieci powiązań przez intelektualnego przodownika. Nigdy nie wzbudza się sama, gdyż jako przypadłość – o której wspominaliśmy już wcześniej – wchodzi do doświadczenia uczestników wspólnoty za przyczyną jej moderatora. Mimo iż struktura rodzinna „wyłania się” z sieci naturalnej struktury, w której złożony jest *Logos* cielesnej istotności – objawiający się zróżnicowaniem płciowym kobiecości i męskości – to pożądalność utrzymania tego zróżnicowania struktury bytowej, warunkującego życie społeczne – jest poprzedzona dedukcyjnym poznaniem jego kodu metafizycznego i etycznego jednocześnie. Z tego powodu, iż jest owa struktura bytowa hermetycznie zakodowana, to powiedziec można dosadnie, iż nie każdej „głowie” *nomen omen* rodziny jest dane rozpoznanie jej „oczekiwań” przez odczytanie zawartego w niej sensu; analogicznie, na takiej samej zasadzie, jak nie każda „głowa” zadaje sobie pytanie o sens wszechświata fizycznego, który jest, być może, zakodowany w jego strukturach matematycznych. Być może też z tego względu, że nie każdemu jest dane poznanie sensu, status głowy rodziny otrzymuje tylko intelektualnie upełnomocniony starszy, przewyższający poznaniem pozostałych, ale nadto zdolny do odważnego przyjęcia naturalistycznego założenia metafizycznego o „tkwiącej” w naturze cielesnej Rozumności²⁸. Czy nie to założenie naturalistyczne miał na myśli Kołakowski, kiedy dedukował – jak większość filozofów podążających za św. Tomaszem z Akwinu, który w strukturze cielesności dopatrywał się przesłanek moralności – że w uznaniu prawa naturalnego „potrzebna jest jednak wiara, że istnieje coś, co można nazwać konstytucją moralnego bytu obok konstytucji fizycznej, i że ta konstytucja zbiega się z rządami Rozumu w świecie”²⁹

Mimo tej zawilóści logicznej, która nie tyle pokazuje ułomność poznania, co raczej wskazuje na złożoność metafizyczną relacji *Logosu* – i to na dodatek w po-

²⁸ M. Olczyk (2014), *Eksperyment gender*, Gniezno, s. 112.

²⁹ L. Kołakowski (2009), *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków, s. 222.

dwójnym znaczeniu: Rozumności matematycznej i mądrości etycznej – do natury cielesnej, to tak naprawdę chodzi o przyznanie czystemu i praktycznemu rozumowi człowieka zdolności do: 1) rozpoznania *Logosu* matematycznego, „udzielającego” naszemu czystemu poznaniu pojęcia o doskonałości cielesnej struktury (na czym polega doskonałość cielesna) oraz 2) logosu etycznego, kierującego poznaniem praktyczne ku odpowiedzialności za czynną afirmację cielesnej natury (spełnienia jakiej powinności natura cielesna oczekuje od człowieka).

Czysty rozum, który umożliwia wgląd w *Logos* matematyczny, przesądzający o doskonałości natury cielesnej, prowadzi do wniosku, że nie byłoby rodziny, jako pierwotnej relacji międzypodmiotowej – o znamionach dwustronnie wzajemnej relacji (*relatio mutua*) i co objawiałoby się zarazem symetryczną strukturą pokrewieństwa (włączając w nią oczywiście relacje z potomstwem i ze starszyzną z obydwójga stron) – gdyby w porządku naturalnym człowiek nie był ontycznie, w ramach swej struktury bytowej, zróżnicowany esencjalnie pod względem płci cielesnej. Nie byłoby zresztą żadnej struktury społecznej, nie tylko rodzinnej, gdyby struktura bytowa człowieka nie została „wyrozumowana” przez poprzedzającą ją strukturę matematyczną, a będąca tej struktury cielesnej *Logosem*, na dwa równe godnościowo podmioty: kobiety wobec mężczyzny i mężczyzny wobec kobiety i różne istotowo, a pozostające w relacji komplementarnej pierwiastki płci cielesnej: męskości dla kobiecości i kobiecości dla męskości. Gdyby nie *Logos* płci cielesnej, wyrażający się niewidzialną strukturą matematyczną, społeczeństwo – jakim je poznajemy – nie byłoby możliwe. I dalej – rozważając cielesne *conditio* rodzinnej struktury społecznej – dzięki rozumności praktycznej „głowy” rodziny (stąd mówi się, że formułowanie powinności względem cielesnej natury, zwane prawem naturalnym, nie jest żadnym tekstem do czytania, lecz „po prostu samym rozumem w trakcie pracy”³⁰) dochodzi do iluminacyjnego rozpoznania, że w cielesności, a nie tylko w jej płciowości – zawarty jest „jakiś” przekaz normatywny. W istocie, trzeba się napracować, by do tego zakodowanego przekazu dojść; podmiot poznający może go nazwać „prawem naturalnym”, ale może też uznać, że w naturze cielesnej tkwi mądrość – równoznaczna *Logosowi* etycznemu, z której płyną najpierw przykazania, mówiące o zasadach pierwszych „obchodzenia się” z naturą cielesną, oraz dające się z nich wydedukować sądy o powinności moralnego postępowania z naturą cielesności.

Wobec tego, czy aż dwa logosy nie są zasadą pierwszą wszechświata fizycznego, a tym samym przyczyną konstytuującą doskonałość natury cielesnej człowieka, jako „dające się” poznać, czyli w rzeczy samej „przetworzyć” z prawd metafizycznych na prawdy logiczne, „pozwalają” wejść do rozumu praktycznego

³⁰ A. McCoy (2004), *Etyka chrześcijańska, W drodze*, s. 195.

„głowy” rodziny i naczelnej głowy rodziny z rodzin myśliciela narodowego po to, by sam powierzył sobie zobowiązanie – wiedziony pożądaniem dobra dla swoich – do wytworzenia sieci afirmującej życie cielesne a w niej wzbudzał relacje ascetyzmu cielesnego, sprzyjające nasyceniu się struktury rodzinnej moralnym ideałem, przez to że relacje do niego prowadzące czynił realnie udatnymi?

Prawo naturalne prowadzi do poznania przez głowę rodziny, że struktura płciowa staje się źródłem życia osoby w ciele, zaś samoposiadanie siebie w żywym ciele staje się warunkiem życia wspólnotowego przez to, że cielesne przypadłości umożliwiają podejmowanie czynów zwróconych ku sobie i ku swojemu, a więc w rzeczy samej czynów wytwarzających, właśnie przez swą relacyjność – rodzinną wspólnotę osób. Ruch ciała jest warunkiem czynu osoby. Co znaczy, że żaden czyn społeczny nie byłby możliwy, gdyby naturalne przypadłości cielesne – wyzwalone mocą woli, a pierwotnie wzbudzone pożądaniem dla siebie dobra – nie wchodziłyby w skład struktury fizycznej człowieka. Jest to węzłowy moment labiryntu sensu, w którym już nie tylko głowa rodziny poznaje, ale obydwójce zaczynają rozumieć, że jeżeli „jakieś powołanie staje się istotą ich współistnienia”³¹ to w sieci wszelkich relacji należy nadać status nieodzownej aktualności ascetyzmowi cielesności, jako relacji podtrzymującej całą strukturę społeczną. Co więcej, jej wzbudzenie dla aktualności ma jednocześnie znaczenie dla międzypokoleniowej przyszłości wspólnoty rodzinnej. Włączane w relację ascetyzmu dzieci poznają jej moralny sens na końcu procesu dojrzewania intelektualnego. W rodzinnej sieci ascetyzmu aktywizują się dla zabawy, nie pojmując, że racją najwyższą hedonistyki cielesnej będzie dla nich najpierw oblubieńcza, a następnie rodzicielska miłość. W strukturze wspólnoty rodzinnej ascetyzm cielesności zostaje rozpoznany jako powinność moralna niższego rzędu. Jako konieczny stosunek wewnątrzosobowy najniższej rangi wobec wszystkich stosunków społecznych w strukturze rodziny, otrzymuje najwyższą rangę sensu przez to, że uzasadnia go dobro miłości.

Wnioski

1. Każda relacja społeczna jest poprzedzona logicznie relacją ascetyzmu cielesności, a w każdej strukturze społecznej tkwi u jej „podstawy” ontycznej struktura społeczna kultury fizycznej; tkwi inkluzyjnie jako byt relacyjny najniższej rangi o zmieniającym się znaczeniu, stosownie do ideału wieńczącego strukturę społeczną, wyrażającego pożądawczość dobra najwyższego.

³¹ A. Gesche (2005), *Człowiek, W drodze*, s. 90.

2. Ascetyzmowi cielesności, jako relacji najniższej rangi w całej sieci struktury społecznej, przysługuje znaczenie uzasadniane racją ideału – dobra najwyższego: jaki ideał, taka racja usensownia relację ascetyzmu cielesności.
3. Relacja ascetyzmu cielesności nie uzasadnia sama swego znaczenia. Kiedy jest relacją dla siebie, traci na znaczeniu (potocznie – staje się niedorzecznością). Pamiętajmy, że ascetyzm cielesności jest relacją wsobną, o wektorze samozwrotności, a więc relacją „wybitnie” niespołeczną³². Jej aktualizacja dla niej samej jest ontologicznym niepodobieństwem, jak niepodobieństwem – w znaczeniu fałszu metafizycznego – jest człowiek jako istota współczynniona. Człowiek jako istota nie-społeczna nie istnieje. Z natury rzeczy człowiek jest istotą społeczną, a więc bytuje nie inaczej jak relacyjnie. Gdyby więc, jako byt na wskroś współczynniony, popadł z własnej woli w stan relacyjności wsobnej – tym samym przestałby być tym, czym istotowo pozostaje. Gdyby więc „popadł” w relację ascetyzmu cielesności wyłącznie, nie znalazłby racji uzasadniającej jej sens. Nie mówiąc, że istniejąc poza strukturą społeczną, na zasadzie „wypadnięcia” z jej sieci, postradałby poczucie sensu bytowania. W pojedynkę człowiek jest nie do pomyślenia dla siebie, a co dopiero pomyślenia o sensie swego przeznaczenia. Włączając się w strukturę społeczną, może uzasadnić znaczenie każdej relacji, a więc również relacji ascetyzmu cielesności.
4. Relacja ascetyzmu cielesności, mimo że jest bytem rangi najniższej w całej sieci struktury społecznej, to zyskuje na ważności znaczenia przez to, że racją ją uzasadniającą jest dobro najwyższe. Nie znaczy to, że przez to samo uzyskuje pełnię sensu, że jest relacją w pełni dorzeczną. Mówiąc o pełni sensu relacji ascetyzmu, mam na myśli uzasadnienie jej racji dobrem moralnej godności osoby – dobrem najwyższym, „ocierającym się” o świętość w człowieczeństwie. Sąd o godności moralnej osoby, wynoszący *implicite* dobro moralne nad inne dobra, został wywiedziony na drodze dedukcji z zasad pierwszych prawa naturalnego. Racją ascetyzmu cielesności może być ideał bezosobowy lub jednostkowy, przedkładający moralną wartość egzystencji nad egzystencję moralnie relatywizującą się ku wyzbyciu się człowieczeństwa osoby. Tak więc *fundamentum* struktury społecznej może być ideał dowolnie głoszony. W rozróżnieniu na ideał osoby *versus* bezosobowy i przeciwosobowy wskazujemy na możliwość jego stopniowości, od ideału głoszącego twórczy rozwój jednostki dla niej samej – w relacji osoby dla osoby – po ideał przedmiotowy, pozaosobowy i indywidualistyczny (depersonalizujący) czy bezosobowy i kolektywistyczny (degradujący osobę). Kiedy ascetyzm cielesności

³² Wyjaśniam to bliżej w odwołaniu do zasady przyczynowości. A. Pawłucki (2015), dz. cyt.

- jest uzasadniany racją indywidualistycznego lub kolektywistycznego ideału, to mimo najwyższej rangi formalnej pożądanego dobra – uzasadniającego całą strukturę społeczną – jego sens (humanistyczny) nie tylko maleje, ale nawet traci zupełnie na znaczeniu (potocznie – staje się „niedorzeczny”).
5. Ascetyzm jest koniecznym stosunkiem wewnątrzsobowym wobec wszystkich stosunków społecznych, z wyjątkiem tych, których racją jest życie duchowe, zakładające negację życia doczesnego, a więc tym samym życia cielesnego, oraz zastępowania jakiegokolwiek racji tego życia racją duchowości dla niej samej. Wówczas to ascetyzm cielesny wyparty przez ascetyzm duchowy przeradza się w stosunek antyascetyzmu – jako relacja samowyniszczania struktury bytowej. Nie tylko zresztą ta relacja antycielesności „podkopuje” całą strukturę społeczną, lecz i każda inna przyczynia się do jej zniesienia czy dekonstrukcji wszystkich relacji społecznych, które poprzedzały zmianę społeczną, idącą od afirmacji doczesności ku jej negacji.
 6. W sieci relacji społecznych ascetyzm cielesności jest potencjalnością. I w tym wyraża się jej ontologiczna stałość, że potencjalnie tkwi w każdej strukturze społecznej. Do załamania relacji ku aktualności dochodzi, kiedy zostaje ona pomyślana, zaś do stanu czynnego wzbudzenia, wraz z wyzwoleniem pożądaności spełnienia jej sensu. Ascetyzm cielesności jest relacją przyczynowości wewnętrznej. Dokonuje się „zewnątrznie” ku swej aktualności, kiedy jego potencjalność zostaje załamana najpierw myśleniem, a następnie pożądanym pragnieniem. Dokładnie tak, jak w rzeczywistości kwantowej, której potencjalność przechodzi w stan aktualności na skutek jej „poznawczego” namierzania przez podmiot poznający. Zależność stanu relacji ascetyzmu cielesnego od przyczynowości wewnętrznej, a dokładniej przyczynowości „odgórnej”, w której świadomość podmiotu refleksyjnego wywołuje jej lokalność, pokazuje, że w wymiarze pozaczasowym ta relacja tkwi w strukturze społecznej w stanie potencjalności („w oczekiwaniu” na obserwatora, który ją załamie ku aktualności), a nawet więcej – kiedy rozpatrujemy strukturę społeczną w skali supersystemu społeczeństwa narodowego – cała struktura społeczna ascetyzmu cielesności zawiera się inherentnie w strukturze supersystemu jako jej możliwość.
 7. Zastosowana do rzeczywistości społecznej zasada przyczynowości odgórnej, która przyznaje decydujące znaczenie procesom kwantowym mózgu³³, pozwala zrozumieć dlaczego wraz z aktualizacją struktury państwa liberalno-demokratycznego została zniesiona bardzo rozwinięta w poprzedniej strukturze państwa autorytarnego struktura ascetyzmu cielesności. Struktura pań-

³³ Tamże.

stwowa kultury fizycznej przestała istnieć za przyczyną odgórną ideologa, który w przyływie nowej idei doprowadził ją świadomie do likwidacji i zgoła nieświadomie przeniósł w stan potencjalności. Nie wykluczam, że sieć ascetyzmu cielesności zostanie faktycznie „wrzucona” ponownie w strukturę supersystemu społeczeństwa narodowego. Potrzebny byłby tu jednak jakiś przeskok kwantowy pola świadomości ideologa narodowego, który po wszczęciu przyczynowości społecznej wyprowadziłby ją ze stanu nielokalności i potencjalności ku lokalności w „miejscu” na nią oczekującym, i który uzasadniłby oczywiście jej rację nowym ideałem, najprawdopodobniej ideałem niezależności *narodowej*. Po prostu potrzebny byłby zatroskany o wspólność kulturową przodownik, samodzielnie poznający, że wzmożenie ducha nowego ideału zależy od „podłączenia” do wszystkich relacji społecznych sieci ascetyzmu cielesności – sieci zasilanej myślą naukową społeczności narodowego gimnazjonu. Co znaczy, że „wybudzenie” sieci ascetyzmu cielesności ze stanu nielokalnego czuwania „wszędzie i nigdzie konkretnie” ku lokalnej aktualności musi dokonać się w następstwie przeskoku kwantowego myśli przodownika – wzbudzonej przyczynowością odgórną świadomości filozofa i pedagoga kultury fizycznej. Mimo zablokowania łączności sieci ascetyzmu cielesności ze strukturą społeczną przez *kratokrację*, która służbę społeczeństwu nazwała *rozdawnictwem* zasobów publicznych, gimnazjony akademickie przetrwały stan zapaści albo raczej – każdy na swój lokalny sposób oswoił chroniczne zagrożenie egzystencji. Od myśliciela narodu zależy, czy sieć gimnazjonów akademickich zostanie uzasadniona racją pochwalanego ideału, czy też każdy z nich niezależnie – znosząc cierpliwie głód sensu – usprawiedliwi siebie bezideową racją rynku cielesnych usług; racją niewątpliwie ważną dla prywatnej sieci *fitness*, ale rozczarowującą oczekiwania tej frakcji społeczności uczonych, która aspiruje nieustająco do spełniania się w zadaniach publicznych, ważnych dla wspólności kulturowej wszystkich.