

Uniwersalizm w rozumieniu Leszka Kołakowskiego a idea olimpizmu

W niniejszym artykule zostanie podjęte zagadnienie uniwersalizmu w rozumieniu Leszka Kołakowskiego, który uważa, że istnieją takie słowa, jak europocentryzm, ale można dołączyć w tym przypadku także słowo „uniwersalizm”, które są skomponowane „jak worki na śmiecie”. Rolą tych słów, pisze Kołakowski, jest „upychanie pewnej ilości absurdów jawnych, niewartych zwalczania”¹. Kołakowski dokonał analizy pojęcia uniwersalizm i pod tym kątem podjął się trudu oceny cywilizacji łacińskiej, która występuje u niego pod słowem europocentryzm, badając jej zdolność do bycia propozycją uniwersalną. Jeżeli tak rzeczywiście jest, to narzuca się pytanie, co decyduje o tej zdolności (punkt pierwszy). W punkcie drugim zostanie podjęta próba zestawienia analiz Kołakowskiego dotyczących uniwersalizmu z ideą olimpizmu, która od czasów starożytnych próbowała jednoczyć, na początku tylko *polis*, później już w czasach nowożytnych wszystkie narody, wokół wartości ściśle związanych z ideą olimpizmu. Zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy wartości olimpijskie są uniwersalne.

1. Leszka Kołakowskiego rozumienie „uniwersalizmu”

W dobie relatywizacji wszystkich dokonań Kołakowski staje w obronie cywilizacji zachodniej, uważa, że są powody, by wyższość tę określić i afirmować bez wstydu². Uważa on także, że istnieje wiele powodów, aby krytykować dominację, ekspansję kultury łacińskiej, jak chociażby próby jej narzucania w Ameryce Łacińskiej. Omawiany myśliciel znajduje ważny czynnik wyróżniający Europejczyków spośród ludów innych kontynentów, mianowicie zdolność do samo-kwestionowania, umiejętność patrzenia na siebie oczyma innych. Jako przykład podaje Bartolomea de Las Casas, który przypuścił

¹ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, wyd. 2, „Aneks”, Londyn 1984, s. 11.

² Por. tamże, s. 13.

gwałtowny atak na najeźdźców w imię tych samych zasad, na które najeźdźcy się powoływali³.

Wspomniany duch samo-kwestionowania doprowadził do reformacji, od momentu Las Casas już nic nie było oczywiste, pojawiły się wątpliwości w usprawiedliwianiu ekspansjonizmu państw uważanych za chrześcijańskie. Zdaniem Kołakowskiego to właśnie umiejętność samo-kwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej. To właśnie na podstawie umiejętności samo-kwestionowania zrodził się wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. „Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość⁴”. Kołakowski podkreśla bycie w drodze kultury europejskiej, jej *statu viae*, która – jego zdaniem – winna pozostać niedomknięta. Kultura europejska odrzuca wszelką „identyfikację zakończoną”, jakiś gotowy format, jego zdaniem istnieje ona permanentnie w twórczej niepewności i niepokoju.

Wśród wielu nauk, które doszły do dojrzałości w ramach kultury europejskiej, Kołakowski wyróżnia antropologię jako naukę, która oczyszczona z wielu przesądów, potrafi nieuprzedzona przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji. Oczywiście Kołakowski dostrzega ograniczenia takiego antropologa, który występuje w roli obserwatora, ale nigdy nie dochodzi do pełnej identyfikacji z obserwowanym. Antropolog musiałby – na przykład – stać się dzikusem, aby adekwatnie ująć i przeżyć sytuację drugiego. Ocena z zewnątrz ma zawsze charakter fragmentaryczny i jest obciążona przynależnością do konkretnej kultury. Kołakowski ma świadomość, że nie sposób porzucić wartościowania, które przekreśliłoby naszą przynależność, identyfikację kulturową.

„To, co nazywamy duchem naukowym – pisze Kołakowski – jest postawą kulturalną, związaną z cywilizacją zachodnią i z jej hierarchią wartości. (...) Czy chełpię się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam «wszystkie kultury są równe», zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę. Nie znaczy to, że wszystko jedno, jakie stanowisko zajmuję; zajmując jedno, potępiam lub odrzucam inne, nie jest zaś możliwe, bym nie zajmował żadnego choćby *implicite*, z chwilą gdy zdaję sobie sprawę, że istnieją inne cywilizacje⁵”.

³ Por. tamże, s. 14.

⁴ Tamże, s. 14-15.

⁵ Tamże, s. 15.

Kořakowski uznał, że nie mamy kryteriów transcendentnych do porównywania cywilizacji. Odmiennego zdania był inny polski uczony, historiozof Feliks Koneczny, który dla swoich badań porównawczych posłużył się wymyślonym przez siebie terminem *quinqunxem*, czyli pięciomianem bytu.

„Jest on według F. Konecznego zbiorem pięciu kategorii, które obejmują pięć sfer ludzkiej aktywności. I tak kategoria dobra ogarnia dziedzinę moralności, kategoria prawdy – dziedzinę poznania, zarówno przyrodzonego (wiedza), jak i nadprzyrodzonego (wiara), kategoria zdrowia dotyczy stosunku człowieka do cielesności, zarówno własnej, jak i cudzej, kategoria dobrobytu – działalności gospodarczej i stanu majątkowego jednostki i społeczeństwa, a kategoria piękna – stosunku do artystycznej działalności człowieka i jego wrażliwości estetycznej”⁶.

W niniejszym artykule nie ma miejsca, aby gruntownie porównać dokonania obu myślicieli, warto jednak zauważyć, że obaj wysoko cenili sobie cywilizację łacińską (zachodnią) oraz miejsce i znaczenie religii. Kořakowski z dużą dozą ironii odnosił się do tych intelektualistów europejskich, którzy śmieli twierdzić, że „wszystkie kultury są równe”. Takie zdania łatwo wypowiadać, kiedy siedzi się w fotelu profesorskim w Europie, inaczej jednak sytuacja wygląda, gdy przeniesiemy się do innej kultury.

„Ktokolwiek (w Europie) powiada – pisze Kořakowski – że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by zaaplikowano biczowanie publiczne – czy ukamienowanie w wypadkach kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest legalną żoną (lub mężem)”⁷.

Wspomniałem, że Kořakowski staje się obrońcą cywilizacji zachodniej, jednak nie przez to, że podkreśla jej rozumność, ale raczej tolerancję i sceptycyzm, który zostawia otwarte pole niepewności. W swoich pismach stara się wyjaśnić naturę sceptycyzmu, który położył – jego zdaniem – fundament pod instytucjonalny szkielet pluralistycznego i tolerancyjnego społeczeństwa⁸. Barbarzyńcami stajemy się wtedy, kiedy

⁶ R. Polak, *Cywilizacja a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Fundacja *Servire Veritati*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2001, s. 17. Instrumentem pożytecznym do oceny i porównania cywilizacji, który wprowadził F. Koneczny są również „generalia etyk”, należą do nich pojęcia: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Dzięki nim można porównać poziom cywilizacyjnego rozwoju jednostek i społeczeństw (por. tamże).

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Por. L. Kořakowski, *Bałwochwalstwo polityki*, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Znak, Kraków 2010, s. 316.

„zachowujemy się fanatycznie, jeśli chronimy swoją wyłączność w takim stopniu, iż nie mamy ochoty ważyć racji innych, jeśli samych siebie nie umiemy kwestionować: w konsekwencji musimy uważać za barbarzyńców wszystkich tych, którzy tak samo uwięzieni są we własnej wyłączności, fanatyków innej tradycji”⁹.

Kołąkowski dochodzi do wniosku, że uniwersalizm kulturowy spotyka podobny los co sceptycyzm¹⁰. Uniwersalizm kulturowy przeczy sobie, kiedy „zapoznaje różnicę między uniwersalizmem i ekskluzywnością, między tolerancją i nietolerancją, między sobą samym i barbarzyńcą; przeczy sam sobie, jeśli, nie chcąc ulec pokusom, barbarzyńca daje innym prawo bycia barbarzyńcami”¹¹. Dlatego też omawiany autor staje się promotorem tych wartości, do których Europa (cywilizacja zachodnia) doszła w bólach i trudach. Swoje stanowisko puentuje kilkoma wnioskami:

- Wiara w umiejętności samokrytyczne powinna być krzewiona, ale z definicji nie powinna być krzewiona przemocą, innymi słowy uniwersalizm sam siebie prowadzi do paraliżu, jeśli nie uważa siebie za program w tym właśnie sensie uniwersalny, tzn. zdatny do upowszechnienia¹².
- Wiara w uniwersalność europejskiej tradycji nie oznacza jednak głoszenia idei świata ujednostajnionego, dzielącego wszędzie te same gusta, te same wierzenia (czy raczej żadne), ten sam sposób życia czy wręcz ten sam język¹³.
- Niemożliwą rzeczą jest połączenie wszystkich tradycji w harmonijną całość: panteistów, teistów, ateistów, liberałów, wyznawców totalitaryzmu, entuzjastów przemocy i przeciwników przemocy¹⁴.
- Obecnie znajdujemy się, te słowa pisał Kołąkowski w roku 1980, w obliczu potężnych sił kulturalnych, które w rzeczy samej wiodą nas ku jedności barbarzyńskiej, opartej na zapomnieniu tradycji. Jedną z tych sił jest według niego barbarzyństwo totalitarne sowieckiego typu, które usiłuje zaprząć wszystkie siły duchowe do służby państwu, upaństwowić wszystko, włączając osoby ludzkie, pamięć historyczną, świadomość moralną, ciekawość poznawczą, sztukę i naukę¹⁵. Drugą siłą, którą wymienia Kołąkowski *expressis verbis*, jest duch

⁹ Tenże, *Szukanie barbarzyńcy*, s. 17.

¹⁰ Kołąkowski przypomina, że konsekwentny sceptyk powinien milczeć, w szczególności nie ma on prawa głosić sceptycyzmu, nie zdradzając go jednocześnie. Sceptyk musi nieustannie podważać i z nieufnością odnosić się do tego, co głosi. Por. tenże, *Szukanie barbarzyńcy*, s. 17.

¹¹ Tamże, s. 18.

¹² Por. tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 19.

¹⁵ Por. tamże.

technologiczny, który prowadzi do technokracji i całą rzeczywistość organizuje w *technopolis*. „Niszczycielskie działanie tego ducha ujawnia się między innymi w redukcji miejsca i wagi przyznawanych naukom historycznym i językom klasycznym w nauczaniu szkolnym na całym świecie”¹⁶.

A zatem Kołakowski ukazuje istotną rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu się uniwersalności kultury zachodniej, dostrzega jego rolę m.in. w uchwyceniu tego, co tworzy jądro tego duchowego obszaru, mianowicie ducha niepewności, niezakończenia, identyczności nigdy nie utrwalonej¹⁷. Ujęcie teologiczne, na co zwraca uwagę, nadaje wszystkim działaniom człowieka tu na ziemi formę niedokończoności, doczesności – wypełnienie życia, pełne szczęście możliwe jest dopiero w przyszłej rzeczywistości. Potrzeba zatem perspektywy eschatologicznej, aby nie budować porządków utopijnych, które w imię wartości doczesnych usiłować będą tworzyć doskonale w zamyśle systemy, będące formą oazy dla ciągle doświadczającego swojej kruchości człowieka. Dlatego też – zdaniem Kołakowskiego – także oświecenie, choć to nurt, który bardzo często działał w sprzeczności wobec Kościoła, to zawiera w sobie elementy, które historycznie wykształciły się w kulturze inspirowanej chrześcijaństwem.

„Wolno uważać religijność chrześcijaństwa – zarówno co do jej strony doktrynalnej, jak co do jej szczególnej wrażliwości – za seminarium ducha europejskiego, nie pomijając, nie umniejszając i nie redukując do zwykłej pomyłki całej historii dramatycznego konfliktu między oświeceniem a chrześcijańską tradycją”¹⁸.

Kołakowski zadaje sobie trud, aby odsłonić tę inspirację chrześcijańską cywilizacji zachodniej, a dokładniej: ukazać kilka jej elementów, mianowicie humanizm i sceptycyzm. Nowożytny humanizm, inspirowany chrześcijaństwem, odwrócił się od *humanum*,

„zatarłszy ślady swego pochodzenia, humanizm ten, w postaci totalnej negacji granic, jakie mogłaby napotykać nasza swoboda ustanawiania kryteriów dobra i zła, pozostawił nas w końcu w tej próżni moralnej, którą dziś rozpaczliwie usiłujemy wypełnić, że obrócił się przeciwko wolności i dostarczył pretekstów do traktowania osób jako narzędzi”¹⁹.

Nie wchodząc już w szczegóły analiz Kołakowskiego, nadmienię, że podobnie rzecz się miała ze sceptycyzmem i demokracją, a także koncepcją praw

¹⁶ Tamże, s. 20.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże, s. 21.

¹⁹ Tamże, s. 23.

człowieka. We wszystkich tych elementach ducha cywilizacji zachodniej dostrzega on inspirację chrześcijańską, choć niekiedy elementy te, jak na przykład rozumienie demokracji czy praw człowieka, przybierały charakter jawnie antychrześcijański:

„Oświecenie krok za krokiem oddala się od swojego źródła, by przybrać postać niechrześcijańską lub antychrześcijańską. W ostatecznych swoich stadiach oświecenie obraca się przeciwko sobie: humanizm przeradza się w nihilizm moralny, niepewność poznawcza kończy się nihilizmem epistemologicznym, afirmacja osoby przechodzi niebywałą metamorfozę, z której wykluwa się jako teoria totalitarna”²⁰.

Kołąkowski dochodzi więc do smutnej konstatacji, że obydwaj wielcy gracze w kulturze zachodniej, czyli chrześcijaństwo i oświecenie, znajdują się w impasie, jeśli posłużyć się terminologią sportową: znajdują się w klinczu, co wbrew pozorom odpowiada duchowi europejskiemu (naturze cywilizacji zachodniej). Również ten podwójny ruch samo-kwestionowania jest dalszym ciągiem tej samej zasady, na której zbudowana została Europa i w tym sensie Europa nadal jest wierna sobie, właśnie egzystując w tym stanie niepewności, niedokończoności i bezładu²¹.

Podsumowując pierwszą część artykułu, trzeba powiedzieć, że Leszka Kołąkowskiego rozumienie uniwersalizmu oraz roli religii w jego kształtowaniu ukazuje, że inspiracja chrześcijańska wyraża się w zdolności do samo-kwestionowania. Chrześcijaństwo nie obiecuje bowiem żadnych trwałych rozwiązań dla losu doczesnego ludzi, nie chce „zatrzymać czasu”, nie chodzi mu o stratyfikację niektórych rozwiązań (systemów społecznych, ustrojów). Dlatego egzystencję ludzką w jej wymiarze ziemskim można uznać za niedomkniętą, człowieka za niespełnionego, z drugiej jednak strony otwartego i tęskniącego za jakąś Pełnią, Jednością. W tym kontekście można odwołać się do słów św. Augustyna: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”²². Człowiek istnieje w nieustannym eschatologicznym napięciu pomiędzy tym, co jest, i tym, co będzie. Napięcie to może wyzwalać w nim pragnienia sięgnięcia nieba poprzez własny wysiłek, chodzi tu o pokusę budowania nowej wieży Babel, która najczęściej wyrażała się w konstruowaniu nowych utopii i totalitaryzmów, które najczęściej cechuje zamkniętość, wewnętrzna spójność, formalna doskonałość. Kołąkowski zauważa, że chrześcijaństwo jest czymś, co nas chroni przed nadmierną ufnością we własne możliwości projekcyjne (stwórcze), a także przed rozpaczą (samobójstwem), kiedy nasze projekty nie

²⁰ Tamże, s. 23-24.

²¹ Por. tamże, s. 24.

²² Augustyn, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z Kubiak, Znak, Kraków 2018.

wypałą. Być może, choć Kołakowski o tym *expressis verbis* nie pisze, chrześcijaństwo jest najbardziej realistyczną religią, która za wiele nie obiecuje w doczesnym wymiarze, ale potrafi dzięki swojej realistycznej antropologii, czyli filozoficznej wiedzy o człowieku, chronić go przed samounicestwieniem.

„Naszym przeznaczeniem doczesnym jest troska nigdy się nie kończąca, wieczne niezakończenie. Tak o to w duchu niepewności względem samej siebie kultura europejska może utrzymać swoją duchową pewność i prawo swoje do nazywania się uniwersalną”²³.

2. Idea uniwersalizmu a sport

Sport jest rzeczywistością powszechną od starożytności. O roli i znaczeniu sportu w wychowaniu pisali wybitni starożytni filozofowie greccy, którzy zafascynowani byli pięknem ciała ludzkiego i jego możliwościami. Od samego początku uczeni ci potrafili jednak równocześnie wskazywać na zagrożenia związane z nadmierną eksploatacją ciała ludzkiego, zwracali również uwagę na uwarunkowania uprawiania sportu. Znaczenie sportu widoczne było przy organizowaniu igrzysk olimpijskich²⁴, które od samego początku miały charakter religijny i polityczny, związane były z oddawaniem czci Zeusowi i Herze, pierwiastków religijnych było oczywiście więcej (np. Kapelusznik Merkurego). Igrzyska starożytne miały służyć pokojowi (*ekecheiria*), na czas igrzysk zawieszano konflikty zbrojne. Czy igrzyska starożytne nosiły w sobie ideę uniwersalizmu we współczesnym pojęciu? Raczej nie. Były one mocno ograniczone, przede wszystkim udział w nich mogli wziąć tylko wolni obywatele, mężczyźni, Grecy, niechętnie dopuszczano obcokrajowców (przykład cesarza Nerona). Biorąc pod uwagę to, że ówczesny świat był zdominowany przez kulturę grecką, miały one charakter uniwersalny, wyznaczały kanony piękna i estetyki. Ideą, która przyświecała Grekom we wszystkich wymiarach życia, była *kalokagathia*, czyli połączenie piękna i dobra, wyrażała się ona według Arystotelesa w życiu cnotliwym.

Ideę igrzysk już w czasach nowożytnych przywrócił wybitny francuski humanista i pedagog baron Pierre de Coubertin, który był pierwszym sekretarzem, a później przewodniczącym Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Godność tę piastował do 1925 roku. Głosił on, że olimpizm jest stanem ducha, siłą burzącą przeszkody, filozofią nadziei i wolności. Z tej idei kielkują zalety umysłowe i moralne. Olimpizm – zdaniem de Coubertina – uczy

²³ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy*, s. 24.

²⁴ Rozgrywane były od 776 przed Chrystusem do 383 po Chrystusie, choć w niektórych regionach przetrwały do szóstego wieku po Chrystusie. Igrzysk zakazał cesarz Teodozjusz I Wielki, dla którego były one przejawem pogaństwa.

poszanowania prawa, radości życia i podziwu dla piękna ludzkiego ciała²⁵. Całą aksjologię ruchu olimpijskiego zawarł de Coubertin w *Odzie do sportu*. Wyliczając wiele niepodważalnych zalet sportu i jego roli społecznej, zwrócił uwagę także na sprawiedliwe traktowanie zawodników i uczciwość (fair play):

„Twoje tytuły (o sporcie! – RC) wcale nie są warte, gdy nie są zdobyte drogą uczciwą i w duchu pełnej bezinteresowności. Kto doń dochodzi wprzód wywiódłszy w pole swych towarzyszy, sam ponosi szkodę: przyłgnie do niego miano niegodnego, gdy się postępek potajemny wyda”.

Sport dla tego barona miał być nośnikiem poznania, pojednania między narodami. Nie było to łatwe w okresie podziału świata na dwa skonfliktowane bloki. Warto przypomnieć, że w czasach nowożytnych igrzyska nie odbyły się trzy razy, do sytuacji takiej doszło w latach 1916, 1940, 1944. To, że pewne ideały nie znajdują ich realizatorów, nie jest winą ich pomysłodawców. We wspomnianej odzie pisze de Coubertin:

„Tobie (sportowi – RC) zawdzięcza wszystkie młodzież poznanie siebie i poszanowanie wzajemne bogactw kultury swych krajów. I tak najwyższe wartości narodów stają się źródłem szlachetnej walki i pokojowego współzawodnictwa”.

Słowa te świadczą, że baron nie chciał tworzyć jakiejś rzeczywistości ponadnarodowej, że ważne jest także dziedzictwo narodowe (tradycje), które każdy naród wnosi we współzawodnictwo. Choć propozycji de Coubertina nie można w pełni nazwać uniwersalną, dostarcza ona narzędzi do budowania pokoju, uczenia poszanowania innych, odgrywa wielką rolę w wychowaniu człowieka do uczciwego współzawodnictwa, a także promocji demokratyzacji. Ostrzega także – piszą Tadeusz Daszkiewicz i Krzysztof Zuchora – przed zgubnym wpływem polityki i reklamy biznesu²⁶. W historii igrzysk zdarzały się sytuacje państw, dla których liczyła się tylko promocja własnego państwa, bez liczenia się z innymi ludźmi i kulturami. Bardzo często państwa te nie przestrzegały elementarnych praw człowieka albo planowały dalsze podboje innych narodów.

Zakończenie

Przyglądając się historii igrzysk olimpijskich od starożytności aż po czasy nowożytne, łatwo dostrzec pewne różnice aksjologiczne, które spowodowane są warunkami etnicznymi. Uniwersalność w świecie Grecji starożytnej

²⁵ Por. T. Daszkiewicz, K. Zuchora, *Pierre de Coubertin, Etiudy olimpijskie: o nadziei i pięknie*, „Heliodor”, Warszawa 2001.

²⁶ Por. tamże, s. 11.

dotyczyła tylko konkurujących ze sobą polis, kultura ta rozpowszechniła się trochę również w Azji Mniejszej, np. w Antiochii. Rytuały i zwyczaje związane z organizacją igrzysk olimpijskich ściśle związane były z ówczesną religią i kulturą, także stosunkami społecznymi ówczesnie panującymi (np. status niewolników, kobiet). Dlatego też nie wszystkie idee igrzysk starożytnych dały się przenieść do tych nowożytnych. Wydaje się, że nowożytne olimpiady zostały jeszcze bardziej opanowane przez idee demokratyczne, w szczególności ideę równości i inkluzyjności. Należy pamiętać, że w XX wieku istniały jeszcze państwa kolonialne, całkowicie zależne od innych państw, istniał także problem rasizmu.

Podsumowując, trzeba jednak stwierdzić, że igrzyska przyczyniły się do wymiany, współpracy, budowania jedności pomiędzy narodami. Jednocześnie organizatorzy sami stali się bardziej wyczuleni na kwestie segregacji, religijności, różnorodności, inkluzyjności. Idea ta zależy od zmian społecznych, transformacji kulturowych, także przemian politycznych. Wydaje się, że projekt de Coubertina nie jest zakończony, może być jednak podstawą do dalszych działań przy organizacji następnych igrzysk. Niepokojący pozostaje wpływ polityki i biznesu na świat sportu i pośrednio ideę olimpizmu. Rozumienie uniwersalizmu przez Leszka Kołakowskiego stanowi bardzo otwartą formułę, która jednocześnie z tradycji europejskiej wydobywa to, co jest najbardziej charakterystyczne i pomocne, i może się przyczynić do jeszcze lepszej organizacji igrzysk olimpijskich, które nie są wydarzeniem tylko sportowym, ale także kulturowym i politycznym. Właśnie ta niedomkniętość, status *in viae* igrzysk, przy jednoczesnym szacunku dla godności osoby ludzkiej, idei demokracji i praw człowieka, stanowi podstawę nadziei, że igrzyska pozostaną wydarzeniem łączącym, szerzącym pozytywne wartości, uczącym szacunku dla przedstawicieli innych kultur i religii, budującym więzi w tak różnorodnej i wielokulturowej rzeczywistości społecznej.

Bibliografia

- Augustyn, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z Kubiak, Znak, Kraków 2018.
- Daszkiewicz T., Zuchora K., *Pierre de Coubertin, Etiudy olimpijskie: o nadziei i pięknie*, „Heliodor”, Warszawa 2001.
- Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, wyd. 2, „Aneks”, Londyn 1984, s. 11.
- Kołakowski L., *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2010.
- Polak R., *Cywilizacja a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Fundacja *Servire Veritati*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2001.

Streszczenie

Artykuł analizuje koncepcję uniwersalizmu Leszka Kołakowskiego w odniesieniu do idei olimpizmu. Podejmuje pytanie, czy wartości olimpijskie mogą być rozumiane jako element kultury uniwersalnej. Zastosowano podejście filozoficzne i historyczno-porównawcze, ukazując rozwój igrzysk od starożytności, gdzie udział ograniczony był do wolnych Greków, po czasy nowożytne, kształtowane przez wizję Pierre'a de Coubertina, opartą na demokracji, równości i inkluzywności. Pomimo wyzwań, takich jak kolonializm, rasizm czy wpływ polityki i biznesu, igrzyska sprzyjały wymianie kulturowej, współpracy i budowaniu jedności między narodami. Wnioski wskazują, że olimpizm – podobnie jak uniwersalizm w ujęciu Kołakowskiego – pozostaje projektem niedokończonym (*in statu viae*), a jego otwartość, zakorzeniona w poszanowaniu godności osoby ludzkiej i praw człowieka, pozwala mu nadal inspirować do pokoju i pojednania ponad granicami kulturowymi.

Słowa kluczowe: uniwersalizm, olimpizm, Leszek Kołakowski, cywilizacja, sport

Universalism in the Thought of Leszek Kołakowski and the Idea of Olympism

Abstract

The article examines Leszek Kołakowski's concept of universalism in relation to the idea of Olympism. It addresses the question of whether Olympic values can be understood as part of a universal culture. Using a philosophical and historical-comparative approach, it traces the development of the Olympic Games from antiquity, where participation was limited to free Greek men, to the modern era shaped by Pierre de Coubertin's vision of democracy, equality, and inclusivity. Despite challenges such as colonialism, racism, and the influence of politics and business, the Games have promoted cultural exchange, cooperation, and unity among nations. The study concludes that Olympism, like Kołakowski's universalism, remains an unfinished project (*in statu viae*). However, its openness, grounded in human dignity and human rights, allows it to inspire peace and reconciliation across cultural boundaries.

Keywords: universalism, Olympism, Leszek Kołakowski, civilisation, sport