

## CIAŁO WE WŁADZY DYSKURSU – FILOZOFICZNE PARADYGMATY POLITYKI CIELESNOŚCI

W tekście podejmuję zagadnienie ewolucji filozoficznego namysłu nad wartością cielesności w życiu człowieka i w rozwoju jego potencjału ontologicznego, poznawczego, samorealizacyjnego. W prezentacji tej złożonej i bogatej problematyki koncentruję się nad jednym szczególnie typem dyskursu filozoficzno-kulturowego dotyczącego ciała, tj. dualizmem psychofizycznym Kartezjusza. Ukazuję wynikające z kartezjańskiej koncepcji trudności i ograniczenia, wskazując jednocześnie na podejmowane przez różnych filozofów nowożytnych i współczesnych próby ich przewyciężenia oraz pozytywnego dowartościowania ciała. Próby te zmierzają w stronę coraz bardziej integralnego (holistycznego) myślenia o człowieku, eksponowania fundamentalnego znaczenia zdrowia, sprawności i harmonii ciała w realizowaniu doskonałości i pełni człowieczeństwa. Paradigmat kartezjański długo obowiązywał w naukach o człowieku, medycznym podejściu do zdrowia, choroby, leczenia. Zgodnie z ujęciem Michela Foucaulta<sup>1</sup>, które eksponuje wzajemną zależność *episteme* i *praxis*, wiedzy i władzy/biowładzy (kulturowej, społecznej, politycznej) możemy potraktować kartezjańską koncepcję człowieka, i w jej ramach filozofię ciała, jako ideologiczny paradygmat fundujący szczególną politykę cielesności, której praktyka kulturowa, a szczególnie medyczna, wskazuje na polityczną moc filozofii.

Ciału zawdzięcza człowiek swoje istnienie w świecie, można wręcz powiedzieć, że w misterium ciała zaklęta jest cała ludzka egzystencja pośród świata, jest ono wszak warunkiem ludzkiego bycia w ogólności, fundamentalnym medium doświadczania, poznania, przeżywania i działania. To w ciele i poprzez energie, moce, cały złożony i cudowny potencjał życiowy ciała człowiek rodzi się, dojrzewa, rozwija, przemija, doznaje szczęścia i cierpienia, by ostatecznie odejść w śmierć. Cielesność ludzkiej kondycji jest oczywista i milcząca, naturalna bezpośredniość i intymność ciała niczym nie zakłóca ludzkiego egzystowania,

---

<sup>1</sup> M. Foucault (1995), *Historia seksualności*, Warszawa.

jest prawie niezauważalna. Daje o sobie znać w momentach granicznych istnienia, takich jak ból i cierpienie, choroby (co dosadnie i dobitnie wyraził m.in. Jan Kochanowski w znanej fraszce o szlachetnym zdrowiu, którego wartość uwidacznia się często dopiero w momencie jego utraty). Przemawia głosem świadomości, gdy ta w przemyślany i refleksyjny sposób wykorzystuje dynamikę ciała dla ekspresji swych intencji, uczuć, dążeń.

Nieme i bezbronne ciało obdarzane było w rozlicznych dyskursach i praktykach filozofii wieloma różnicowanymi sensami, jego własny, swoisty naturalny potencjał egzystencjalny, esencjalny, ekspresyjny i operacyjny podlegał władczyim strategiom wiedzy, uzyskując zmienne historycznie formy kulturowe. W tych procesach filozoficznego rozumienia ciała od samego początku zaznaczyła się przewaga ciała kulturowego, konstruowanego poprzez teoretyczne interpretacje, nad ciałem naturalnym, źródłowym, czystym, niewinnym, nienaznaczonym heterogenicznymi wobec niego inskrypcjami. Filozoficzna dyskusja nad ciałem jest tak stara jak wszystkie spory filozoficzne, to dyskusja podejmująca problem relacji duszy i ciała, struktury bytu ludzkiego, natury egzystencji, istoty życia. Czy ciało może być słusznie deprecjonowane jako więzienie duszy (orficy, Platon, gnostycy), czy też godne jest troski ze względu na swój ostateczny wymiar powołania do zmartwychwstania (św. Paweł, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Jan Paweł II), a może – za Pierrem Klossowskim i Michelelem Foucaultem – nie ciało więzieniem duszy, lecz dusza jest więzieniem ciała? Czy cielesność egzystencji może być doświadczana jako bariera i upokorzenie ducha (gnostycy), czy wręcz przeciwnie, jest „cudownym faktem” (Michel de Montaigne), *magnum bonum* – wielkim dobrem, którego wartość rzymski satyryk Juvenalis opisał słynną maksymą *Mens sana in corpore sano* (*W zdrowym ciele zdrowy duch*)? Jakie motywy, kompleksy stoją za tak odmiennymi doświadczeniami filozofów, jak lekceważenie własnego ciała (mystyk Plotyn, który wstydził się, że posiada ciało) i na przeciwnym biegunie apoteoza krzepkości, higieny jako warunków dostojnego życia (Nietzsche)? Czy, jak dobitnie podkreślał Georg Simmel, ciało jest pierwszą własnością człowieka, czy może też – jak u Gabriela Marcela – doświadczenie cielesności wpisane jest w złożoną dialektykę bycia i posiadania?

Jednym z wpływowych filozoficznych dyskursów nad „ciałem kulturowym” jest dualizm psychofizyczny Kartezjusza. Podczas gdy Platon i Arystoteles wyróżniali różne części i funkcje duszy, na przykład zauważali istnienie w człowieku tzw. duszy wegetatywnej, spełniającej biologiczną funkcję podtrzymywania organizmu w istnieniu, tak tutaj, w XVII-wiecznym systemie racjonalistycznym Kartezjusza, który w sposób zasadniczy ukształtował nowożytne filozoficzne myślenie o człowieku (a także wpłynął na rozwój medycyny) spotykamy radykalne ograniczenie duszy do myślenia. Istnieje dusza, czyli rzecz myśląca (*res cogitans*)

i ciało, czyli rzecz rozciągła (*res extensa*, rozciągłość = przestrzenność, nieskończona podzielność).

Te dwie substancje są całkowicie odmienne: ciała zwierząt i ludzi to automaty, jak zegar składające się z „kółek i sprężyn” Makrokosmos materii świata i mikrokosmos materii człowieka są mechanizmami. W takiej perspektywie redukcjonistycznej i deterministycznej obowiązuje wyjaśnianie kauzalne, przyczynowe zjawisk. Zjawiska są opisywane i wyjaśniane w ich współzależności przyczynowo-skutkowej: wystarczającym rozjaśnieniem świata natury jest wydobycie przekazu oddziaływania jednego fragmentu materii na drugi jej fragment (jak ze śrubki zegara na drugą śrubkę zegara; w istocie zegar był najbardziej adekwatną metaforą świata dla XVII-wiecznych fizyków i filozofów).

Pomiędzy dwoma kartezjańskimi substancjami żadnego pośredniego stanu. W jednym tylko rodzaju bytu współistnieją one obok siebie, choć rządzą się innymi zasadami i są radykalnie odmienne – w człowieku. Dusza myśli, posługując się wyobraźnią, intuicją, krytycznym wątpieniem i zasadami dedukcji, do niej należą także instancje woli i uczuć, ciało porusza się zgodnie z zasadami mechaniki, jest automatem, bezwolną i nieczułą maszyną. Dualizm metafizyczny był konkluzją metodologicznych założeń kartezjanizmu. Zafascynowany potęgą matematycznego myślenia, operującego aksjomatycznymi, apodyktycznie prawdziwymi sędami i logicznymi regułami wnioskowania, Kartezjusz chciał na jej wzór stworzyć filozoficzną *mathesis universalis* – matematykę uniwersalną, mającą stanowić matrycę nauk. Szukał aksjomatu, niepowątpiewalnej prawdy dla filozofii, która mogłaby stać się fundamentem nowej nauki. Tę prawdę odnalazł drogą metodycznego wątpienia w subiektywności. W przywoływanej już drugiej księdze swoich *Medytacji o pierwszej filozofii* (także w części czwartej *Rozprawy o metodzie*) Kartezjusz wypowiedział z ulgą słynne *Cogito ergo sum* (z łac. – *Myślę, więc jestem*)<sup>2</sup>. Jest taka prawda niezachwiana, jedyna, nawet gdyby łudził nas złośliwy demon, nawet jeśli tak trudno odróżnić jawę (to co obiektywne) od snu (tego, co subiektywne), nawet jeśli moje ciało miałoby być senną marą, pozostaje jeszcze to jedno – czyste myślenie. Mogę wątpić, ale niezachwiany jest fakt samego wątpienia, myśli. Istnieje zatem duch (dusza, rozum, intelekt) i jest on najbardziej intymną, bezpośrednią i oczywistą tożsamością człowieka. Subiektywność refleksyjnej świadomości stała się odtąd fundamentem nie tylko podmiotowej tożsamości, ale także wiedzy. Od Kartezjusza zaczyna się wielki problem filozoficzny – problem ustanowienia mostu między subiektywnością i obiektywnością, świadomością i światem, umysłem i przyrodą, który ostatecznie w XX wieku, w sposób najbardziej wyrafinowany intelektualnie, podjęty został przez Edmun-

---

R. Descartes (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa; R. Descartes (1980), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa.

da Husserla w jego fenomenologicznej teorii konstytuowania świata (nadawania mu sensów) przez podmiot transcendentálny<sup>3</sup>. Późny Husserl podniósł jednak kwestię szkodliwości redukcjonizmu założonego w ideałach matematyzacji i mechanizacji świata, do perfekcji rozwiniętych przez Galileusza i Kartezjusza. To ten redukcjonizm zaważył według twórcy fenomenologii na błędnym ujęciu istoty racjonalizmu, stając się jedną z przyczyn „kryzysu nauk europejskich” oraz „europejskiego człowieczeństwa”<sup>4</sup>. Rozważania późnego Husserla zainicjowały przewartościowanie transcendentalizmu w fenomenologii, owocując otwarciem takich myślicieli jak Alfred Schütz czy Maurice Merleau-Ponty na problematykę życia i jego cielesnego zakorzenienia.

Dla Kartezjusza *ego cogito* (z łac. – ja myślące) było jeszcze podmiotem empirycznym (indywidualnym podmiotem samotnie rozmyślającego Kartezjusza), stulecie później Kant wprowadził do filozofii *novum* rewolucyjne, tj. podmiot transcendentálny, uniwersalny, ponadindywidualny abstrakt władz poznawczych (zmysłowych oraz intelektualnych) człowieka. Subiektywność (empiryczna czy transcendentálna) staje się tematem podstawowym nowożytnej filozofii (przypomnijmy, że to Kartezjusz zyskał sobie szacowny przydomek „ojca filozofii nowożytnej”), nie znika nawet u Sartre’a, chociaż ten określa ją jako nicość.

Ważne są antropologiczne reperkusje metodologicznego i metafizycznego dualizmu Kartezjusza. Tak naprawdę sam Kartezjusz nie potrafił rozwikłać problemu wzajemnych, stwierdzanych naocznie, oddziaływań między wyróżnionymi przez siebie substancjami. W gruncie rzeczy przyznał się do porażki filozofii (a miała być ona *mathesis universalis!*), gdyż na gruncie poznania intelektualnego nie da się wyjaśnić związku duszy i ciała. Píše o tym w jednym z listów do księżniczki Elżbiety:

„Przede wszystkim więc spostrzegam wielką różnicę między tymi trzema rodzajami pojęć polegającą na tym, że duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, ciało, czyli rozciągłość, kształty i ruchy, możemy także poznawać samym intelektem, lecz o wiele lepiej intelektem wspomaganym wyobraźnią, wreszcie to, co przynależy do jedności duszy i ciała, pojmujemy wprawdzie zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspomaganym wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy (samymi) zmysłami bardzo jasno. Dlatego właśnie ci, którzy nigdy nie filozofują i posługują się jedynie swymi zmysłami, nie wątpią wcale, że dusza porusza ciało, a ciało oddziałuje na duszę, lecz uważają i jedno, i drugie za jedną rzecz, to znaczy pojmują ich jedność; albowiem pojmować

<sup>3</sup> E. Husserl (1982), *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa.

<sup>4</sup> E. Husserl (1987), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, Kraków; E. Husserl (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa; Z. Krasnodębski [red.] (1989), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa.

jedność dwu rzeczy to pojmować je jako jedną rzecz. [...] w końcu, jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała”<sup>5</sup>.

Ferdinand Alquié tak skomentował powyższy dylemat Kartezjusza: „I tak pochłonięty zrazu marzeniami o odkryciu dzięki filozofii środka pozwalającego mu kroczyć z niezachwianą pewnością przez życie, Kartezjusz gotów jest już przyznać, że nie można jednocześnie żyć i filozofować. [...] W porządku poznania można tylko z osobna myśleć jasno i wyraźnie o duszy i ciele. Nie można jednak w ten sposób dotrzeć do rzeczywistego człowieka, tego »prawdziwego człowieka«, którego pojęcie zachował Kartezjusz nietknięte na zawsze [...]”<sup>6</sup>.

Psychosomatyczna jedność człowieka dana w doświadczeniu potocznym nacalnie, zmysłowo i wprost, wymyka się krytycznemu namysłowi filozoficznego poznania. Dylemat Kartezjusza wprowadził do filozofii nowożytnej pęknięcie między świadomością i światem, formułując tym samym nowe fundamentalne zadanie dla filozofii: ustanowienie mostu między myślą i rzeczywistością, porządkiem poznania i porządkiem bytu. Zadanie to podjęte zostało już przez współczesnych Kartezjusza, a współcześnie podejmowane jest i rozwiązywane na różne sposoby w ramach fenomenologii, hermeneutyki, kognitywistyki. Myślenie naukowe (matematyczne, geometryczne) o ciele człowieka postrzega w nim jedynie mechanizm, automat. Ciało jest maszyną, tak ukształtowaną i „nakręconą” jak zegar świata przez Boga, by mogła „chodzić, jeść, oddychać”<sup>7</sup> Każdy ruch w ciele da się zrozumieć w sposób mechaniczny, każdy defekt ma swoją wymierną przyczynę. Na gruncie takiej metafizyki ciała powstała między innymi medycyna mechanistyczna abstrahująca od psychogennych czynników choroby, obca terapii psychosomatycznej, integralnej. Na medycynie mechanistycznej oparta jest „ideologia szpitalna”, w której wyleczenie choroby jest ważniejsze od troski o dobro pełne pacjenta, w polu widzenia terapii umieszcza się jednostkę chorobową, nie samych pacjentów jako osoby, jednostki czujące i złożone w swej strukturze ontologicznej, intencjonalności aksjologicznej oraz habitusie praktyk społecznych. Obowiązuje w tejże ideologii monokauzalny model choroby (według zasady: fizyczna przyczyna – fizyczny skutek), tj. jednoprzyczynowe wyjaśnianie choroby. Tymczasem choroba determinowana jest zróżnicowanymi czynnikami i przyczynami: psychologicznymi, kulturowymi, społecznymi. Zapewnienie zdrowia jest zadaniem ekspertów – przede wszystkim lekarzy walczących z chorobami (efek-

---

<sup>5</sup> R. Descartes (1995), *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa.

<sup>6</sup> F. Alquié (1989), *Kartezjusz*, Warszawa.

<sup>7</sup> R. Descartes (1989), *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa.

tem czego jest akademicko usankcjonowane mnożenie specjalistów od chorych „części” organizmu i poszczególnych chorób)<sup>8</sup>.

Często dla ilustracji problemów antropologicznych i medycznych wynikających z dualizmu psychofizycznego oraz mechanicyzmu fizyki Kartezjusza przywołuje się słynny obraz Rembrandta van Rijna z 1632 roku zatytułowany *Lekcja anatomii doktora Tulpa*. Widzimy na słynnym płótnie sekcję zwłok, która przeprowadzana jest na ciele Adriaana Adriaansza skazanego za kradzież płaszcza. Rembrandt odnosi się w swym dziele malarskim do autentycznego wydarzenia, które miało miejsce w styczniu 1632 roku w amsterdamskim Domu Wagi. Pokaz wiwisekcji anatomicznej skazańca udostępniony został dla publiczności w formie płatnego widowiska. Na widowni prawdopodobnie obecny był sam Kartezjusz (który niezależnie również dokonywał w swych badawczych eksperymentach wiwisekcji ciał zwierząt). Widzimy na obrazie, jak doktor Nicolaes Tulp (holenderski chirurg i burmistrz Amsterdamu) tłumaczy widzom szczegóły anatomiczne górnej kończyny człowieka. W prawym dolnym rogu widać otwartą księgę. Jest to najprawdopodobniej *De Humani Corporis Fabrica (Budowa ludzkiego ciała)* z 1543 roku autorstwa Andreasa Vesaliusa. Lewa ręka skazańca przeniesiona jest wprost z atlasu anatomicznego. Tak obraz i tkwiącą u jego podstaw ideologię (dyskurs filozoficzny cielesności) opisuje w *Pierścieniach Saturna* pisarz niemiecki W.G. Sebald: „Płatne widowisko dla publiczności z wyższych stanów bez wątpienia miało być z jednej strony demonstracją niecofającego się przed niczym pędem badawczym nowej nauki, a z drugiej, choć zapewne nikt by się do tego nie przyznał, archaicznym obrzędem ćwiartowania człowieka, nadal figurującym w rejestrze kar umęczeniem ciała złoczyńcy jeszcze po śmierci”<sup>9</sup>. Sebald wydobywa w tym miejscu z dramatyizmu przedstawienia łączność wiedzy („pęd badawczy”) i władzy (sankcje prawne wobec złoczyńców, retribucja przestępstwa w postaci kary śmierci), ujawniającej się jako biowładza („ćwiartowanie ciała”)<sup>10</sup>. Czytamy dalej: „Co charakterystyczne, spojrzenia kolegów doktora Tulpa nie są zwrócone na ciało jako takie, ale wymijają je, wprawdzie tylko o włos, i kierują się na otwarty atlas anatomiczny, gdzie przerażająca cielesność zredukowana jest do diagramu, do schematu człowieka, zgodnie z rojeniami zapalonego anatora amatora Rene Descartes’a [...]. Jak wiadomo, w jednym z głównych rozdziałów historii ujarznienia Kartezjusz uczy, że nie trzeba zważać na niepojęte ciało, a brać pod uwagę zainstalowaną w nas maszynę, to, co można w pełni zrozumieć, bez reszty wykorzystać do pracy, a w razie awarii albo naprawić, albo

---

<sup>8</sup> K. Szewczyk (2001), *Dobro, zło i medycyna: filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa–Łódź.

<sup>9</sup> W.G. Sebald (2009), *Pierścienie Saturna*, Warszawa.

<sup>10</sup> M. Foucault (1993), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa.

wyrzucić”<sup>11</sup>. Sebald pisze dalej, że sławny realizm Rembrandta został na obrazie zakłócony przez wadliwe, odwrócone przedstawienie poddawanej badaniom ręki skazańca, co wskazuje na bezpośrednie przeniesienie tegoż detalu z atlasu anatomicznego. Według Sebalda jedynie wolne spojrzenie artysty kontestuje władzę dyskursu kartezjańskiego: „Wydaje mi się raczej, że kompozycja została rozmyślnie złamana. Nieforemna ręka to znak gwałtu dokonanego na Arisie Kindcie. Malarz utożsamia się z ofiarą [...]. Tylko malarz nie ma znieruchomiłego kartezjańskiego spojrzenia, tylko on widzi zgasłe, zielonkawe ciało, widzi cień w na wpół otwartych ustach i nad okiem zmarłego”<sup>12</sup>.

Kartezjusz zostawił po sobie nierozwiązany spójnie i logicznie na gruncie teorii filozoficznej problem dualizmu duszy i ciała. Już w stuleciu Descartesa jego następcy i kontynuatorzy racjonalizmu podjęli się przewyciężenia tego „kłopotu filozofii” Jednym z bardziej interesujących jest monistyczne (oparte na zasadzie istnienia jednej substancji, tj. Boga, której dwoma szczególnymi atrybutami, sposobami przejawiania się w świecie są materia i duch) rozwiązanie Barucha Spinozy. Niepomniernie dowartościował on ciało w jego relacji do duszy. Wszak i ciało, i dusza, materia i umysł są atrybutami jednej, boskiej, substancji. Pielęgnacja piękna, harmonii i zdrowia ciała wpływa pozytywnie na stan intelektualny i moralny duszy. Zaspokaja odwieczny *conatusessendi* – wysiłek bycia, zachowania istnienia. „Etyka” Spinozy zdaje się być nowożytnym pogłosem antycznej filozofii człowieka i wychowania (gr. *paidei*). Przypomnijmy, iż dla Platona i Arystotelesa (a ich poprzednikami byli filozofowie przyrody – hylozości i atomiści, zakon naukowo-religijny i polityczny Pitagorasa, który wydał wielu matematyków, astronomów, ale i lekarzy oraz olimpijczyków, no i oczywiście mężny żołnierz-hoplita, kochający taniec i gimnazjony Sokrates) męstwo atletyczne i zdrowie ciała stanowiły warunek mądrości, cnoty i szczęścia, a znana idea *kalokagathii* (z gr. piękno-dobra) wyrażała aktualizację pełni ludzkiego potencjału w życiu, dialektykę piękna i dobra, gimnastyki i muzyki, *psyche* i *soma*, duszy i ciała.

Nowożytna i współczesna filozofia niejednokrotnie wracała do aporii Kartezjusza, na różne sposoby przewyciężając jego „politykę” i „dyskurs” dualizmu. Filozofia życia Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschego promowała ideały dynamicznej higieny ciała i „wielkiego zdrowia”<sup>13</sup>, pragmatyzm amerykański (szczególnie Johna Deweya, myśliciela, który z upodobaniem uprawiał gimnastykę każdego dnia i dożył dzięki temu, co sam podkreślał, późnej starości) dowartościowała ciało w relacji do umysłu, wskazując na jego potrzeby i poten-

<sup>11</sup> W.G. Sebald (2009), dz. cyt.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> M. Zowisto (2010), *Ciało w filozofii życia Artura Schopenhauera*, „Studia Humanistyczne”, nr 10, ss. 125–133.

cjał życiowy, poznawczy, aksjologiczny<sup>14</sup>. To samo przewartościowanie obecne jest w nowej fenomenologii cielesności Maurice'a Merleau-Ponty'ego, François Chirpaza, Michela Henry'ego czy Hermana Schmitza, także w somaestetyce Richarda Shustermana (nawiązującego twórczo do filozofii „ciało-umysłu” Deweya)<sup>15</sup>. Także postmodernistyczni filozofowie i socjologowie podkreślają wagę artystycznego i estetycznego kształtowania cielesnej wrażliwości, a poprzez to sprawnego i zdrowego życia. Na przykład Wolfgang Welsch czy Zygmunt Bauman w duchu ponowoczesnej retoryki rozwijają oryginalne koncepcje filozofii *fitness* oraz *aisthesis*, „estetyki poza estetyką” (Welsch), tj. estetyki sięgającej swym promieniowaniem poza czystą sztukę w stronę pięknego życia człowieka rozumianego i kultywowanego jako autentyczne dzieło sztuki<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> J. Dewey (1975), *Sztuka jako doświadczenie*, Wrocław–Poznań–Warszawa.

<sup>15</sup> F. Chirpaz (1998), *Ciało*, Warszawa; M. Drwięga (2005), *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków; A. Smrokowska-Reichmann (2010), *W stronę nowej filozofii ciała. O poglądach Hermanna Schmitza*, „Studia Humanistyczne”, nr 10, ss. 113–123; R. Shusterman (2010), *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, Kraków; R. Shusterman (2005), *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, Kraków.

<sup>16</sup> Z. Bauman (1995), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń; Z. Bauman (2007), *Płynne życie*, Kraków; W. Welsch (2005), *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, Kraków; W. Welsch (2003), *Sport – przez pryzmat estetyki, a nawet widziany jako sztuka?* W: A. Gwóźdź [red.], *Media – eros – przemoc. Sport w czasach popkultury*, Kraków; Z. Zowisto (2007), *Sport jako sztuka. Wokół postmodernistycznej estetyzacji sportu*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 44, ss. 27–39.