ROZPRAWY NAUKOWE
Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu

2015, 48, 4–16

Andrzej Pawłucki
AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO WE WROCŁAWIU

PRAWO NATURALNE WOBEC WYCZYNU EKSTREMALNEGO WSPINACZA – AGONISTY STADIONU GÓRSKIEGO

Abstract

Natural law vs. extreme mountaineering feats

The paper gives moral evaluation of feats done by extreme athletes who participate voluntarily in life-threatening stunts or races. The evaluation of the rightness of such extreme feats was based on the first principles of natural law. The law of nature obliges everybody to preserve their lives and forbids acts against one's own life (do not kill yourself). Extreme athletes differ from others in terms of the attitude to the ontological structure of existence: from negation and mockery of life in the case of nihilists to a praise of life in the case of athletes and goes even further in the case of Olympic athletes who embrace the pro-life civilization through their participation in the peace utopia. In this paper, the author justified the sporting premise for mountaineers to do extreme climbing. In the conclusion, the author admits that extreme feats of mountaineers is justified because these athletes, like Olympic ones, follow sports ethics and at the same time the moral value of existence. Although they consciously risk their lives, when they actually face death they do not give up and fight heroically to survive. This attitude is sufficient to evaluate the mountaineer's performance which is on the verge of death as morally right
Key words: natural law, morality, extreme sport, Himalayan mountaineering
Słowa kluczowe: prawo naturalne, moralność, ekstremalny konkurs, sport, himalaizm

Każdy konkurs jest działaniem ekstremalnym. Czy z samym sobą, czy z kimś, zawsze doprowadza do spełniania się w aurze zwycięzcy, stając się zazwyczaj racją wszczęcia następnego konkursu, aż po ostatni – zapowiadający *śmierć społeczną* agonisty. Kto jest konkurentem, ten wysuwa się przed pozostałych. Chcąc temu podołać, musi nie tylko maksymalizować wysiłek, ale także wydobywać z siebie wszelkie zasoby po kres ich wystarczalności, musi więc *ekstremalizować* działania. Nie ma więc konkursu innego niż ekstremalny – w znaczeniu bezwzględnym. Niezależnie, kto konkuruje i o co konkurs idzie, *działacz* przyjmujący wyzwanie daje z siebie wszystko, bo musi. Nie może dać mniej, bo nie osiągnie dobra, jakiego bardzo pożąda: zwycięstwa nad konkurentem i nad sobą lub tylko zwycięstwa nad sobą – jak w agonie samotnika. W tym sensie każda odmiana konkursu jest aktem krańcowo uzewnętrzniającym możności substancjalne działacza, nie tylko cielesne zresztą.

Wszystkie konkursy są zatem potencjalnie śmiercionośne, gdyż zmuszają *działacza* do bezwarunkowej maksymalizacji aktu. Są nawet takie konkursy, w których *działacz* traci z premedytacją wszelkie zasoby, a nawet – idąc jeszcze dalej w wyzyskiwaniu siebie – przeznacza siebie całego zwycięstwu; przeznacza, bo taka jego wola. By zwyciężyć, postanawia unicestwić siebie, jak ów pływak z igrzysk olimpijskich w Meksyku, który zapowiedział samobójczą śmierć, gdyby jutro miał przegrać. Zapowiedział i rzeczywiście „wystawił" siebie całego do konkursu na śmierć i życie, a więc do agonu przeciwko sobie. I raczej nie rozumiał, że działa irracjonalnie. Nie wiedział, że nie konkuruje się dla sławy za życia cenę, że jest to niedorzeczne. Owszem, można życie oddać za kogoś, w dowód miłości – i byłoby to słuszne, a nawet chwalebne, ale nigdy za „coś" dla siebie, bo byłoby to niesłuszne, moralnie złe. Wszystkie konkursy są ekstremalne, a niektóre – jeśli można tak powiedzieć – niedorzeczne ekstremalnie. Nie masz bowiem większej głupoty, jak stawiać na szali zwycięstwa życie swoje, jak dla sławy w zwycięstwie umierać. Ale nie tylko to, bo nie masz większej niesłuszności we własnowolnym i samoczynnym wystawianiu życia własnego na śmierć czy to z pogardy

okazywanej życiu – jak u nihilisty – czy to z potrzeby wzbudzenia w zmysłach cielesnych doznań krańcowych – jak u hedonisty (turysta ekstremalny też nim jest) – czy też iluzji odlatywania ku krańcom odrealnienia, jak u *narkotysty*.

Dlaczego jest to niesłuszne, wszak powie ktoś: *Jestem wolny i co dla jednych jest niesłuszne, dla mnie jest dobre*. Odpowiedź płynie z prawa naturalnego. Płynie, lecz nie do każdego dociera, gdyż nie każdemu jest dane jego poznanie. Mimo iż każdy agonista jest potencjalnie rozumny, to nie każdy potrafi dojść o własnych siłach władzy poznawczej do samodzielnej oceny słuszności czynu. Od starożytności idąc, każdy mędrzec wie, że poznanie prawd prawa naturalnego jest dane tylko *ekstremalnie* wysilającej się myśli filozoficznej. Za jego sprawą w prawdach prawa naturalnego złożone zostały *conclusiones* rozumowania dedukcyjnego, którego wynikiem są przykazania, wyzwalające poznanie słuszności czynu. Agonistom niezdolnym do użycia rozumu własnego w sądzeniu własnych czynów pozostaje – jako jednym z wielu nierozumnych, co to „chciało zobaczyć, a nie zobaczyli, i usłyszeć, a nie usłyszeli" (Łk 10,24)[1] – prawo stanowione.

PRAWO NATURALNE ŹRÓDŁEM POZNANIA SŁUSZNOŚCI CZYNU

Otóż z prawa naturalnego bierze się to oszacowanie czynu ekstremalnego, które nakazuje rozumowi etyka jako filozofa życia uznać za moralnie złe czyny godzące w życie czy dewastujące tylko żywotność, lub pomniejszające „jedynie" zdrowotność cielesną.

W sylogistycznym ciągu rozumowania zakaz samozabijania, pod który podpada czyn pogardy dla życia i drwiny ze śmierci, czy wyzyskania władzy ciała dla wzbudzenia w ciele doznań ekstremalnych – wynika z ogólnego i zarazem uniwersalnego wskazania właściwego kierunku działania wolnego.

W tym kontekście – dedukowania sądu normatywnego o zakazie czynów samounicestwiających z przesłanek pierwszych prawa naturalnego – czyn ten musi zostać uznany za niesłuszny akt wolności zewnętrznej.

„Prawem naturalnym każdego jest samoposiadanie i pozostawanie przy życiu otrzymanym. Z poznania tej metafizycznej prawdy rzeczy *o sobie* pochodzi logiczne poznanie życia cielesnego jako przesłanki wyjaśniającej *conditio humana*, czyli ciała żywego jako warunku ontycznego życia osoby.

Samopoznanie tej relacji warunkowania – życia osoby przez jej żywą cielesność, którą można nazwać naturalnie życiodajną – niesie olśnienie: mianowicie, że żywe ciało umożliwia osobie istnienie społeczne na zasadzie warunkowania ontycznego jej czynów; że natura cielesna umożliwia życie społeczne osoby, nie będąc jednak przyczyną jej samostawania w człowieczeństwie. Żywe ciało jest życiodajne w tym znaczeniu, że dzięki zawartym w nim habitusom żywotności, zdrowotności i sprawności umożliwia osobie wyzwalanie z siebie czynnego działania, w związku ze wzbudzonym pożądaniem dla siebie dobra. Kiedy pożądanie czegoś dla siebie staje się dla osoby dobrem, wówczas owo dobro jako byt pożądany wyzwala czynne dążenie do jego osiągnięcia. Dobro – byt pożądany – zaczyna być zarówno racją wszczętego czynu, jaki i źródłem sensu. Kiedy zaś osoba poznaje, że skuteczność czynu zależy warunkowo od stanów cielesnych, które są jej *być albo nie być* w życiu społecznym, kiedy poznaje, że od zdrowotności jej *życie w towarzystwie zawisło*[2], postanawia o czynnym wzmacnianiu żywego ciała. Podjęte czynności mają kierunek samozwrotny, a ich racją jest udoskonalona naturalność cielesna. Tak oto ciało żywe – byt jak najbardziej naturalny – wchodzi do poznania osoby jako dobro pożądane. Osoba poznaje, że czynne samodoskonalenie ciała jest działaniem niższym,

[1] Dokładny zapis Ewangelii według Świętego Łukasza mówi, „[…] że wielu proroków i królów chciało zobaczyć to, co wy widzicie, a nie zobaczyli, i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli", [w:] Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Wyd. Święty Paweł, Radom 2005, s. 236.

[2] Parafraza powiedzenia Jędrzeja Śniadeckiego. Patrz: O fizycznym wychowaniu dzieci, AWF, Gdańsk 1997.

ale o tyle koniecznym, że warunkującym od samych podstaw ontycznych wszczęcie czynów wyższych – prowadzących do spełniania się w człowieczeństwie. Co więcej, osoba poznaje, że samo posiadanie siebie w żywym ciele jest jej dobrem podstawowym. Potocznie mówi wtedy, że *życie jest najważniejsze*. Czego nie należy rozumieć, że osoba w swym czynnym istnieniu dąży do utrzymania się przy życiu cielesnym, po to, by przy nim i w nim pozostać: żyjąc jedynie dla utrzymania swej struktury bytowej. Pomijając, że w życiu dla życia fizycznego osoba nie może stać się osobą (chodzi o sytuację fałszu metafizycznego, według którego nie ma «czegoś takiego» jak osoba jako byt nierelacyjny), najważniejsze dla osoby jest doskonalenie się w człowieczeństwie. Wobec tego żywa cielesność jest dla osoby najważniejszym dobrem podstawowym, warunkującym jej życie społeczne, które z kolei stwarza okazję czynnego udzielania dobra drugiej osobie. Dochodzi do poznania, że ciało jest fundamentalnie ważnym warunkiem (*conditio*) życia relacyjnego osoby, zaś relacyjne życie osoby – jej życie społeczne po prostu – okazją (*occasio*) samospełnienia się w duchowości, w bezinteresownych aktach czci okazywanej drugiemu. Najważniejszym tedy dobrem dla osoby jest człowieczeństwo wyrażające się moralnością jej egzystencji, zaś żywa cielesność najważniejszym bytem podstawowym – warunkującym czynne spełnianie się w tym ideale. Potocznie mówi się, że *zdrowie jest najważniejsze*. Tak, ale tylko jako dobro podstawowe dla dobra najwyższego, jakim zdrowotność nie jest. Osoba nie żyje przecież dla zdrowotności, lecz bez starań o jej zachowanie w doskonałości nie ma nawet co marzyć o spełnieniu się w swoim ideale. Potoczne powiedzenie, że *zdrowie jest najważniejsze* na gruncie etyki osoby jest fałszywe."[3]

Życie społeczne mieszkańców domu niesie wiele okazji do samospełniania w człowieczeństwie. Domownicy mają ze sobą „do czynienia" w dążeniu do tego samego dobra, a pozostając we wspólnocie czynu, muszą odnosić się do siebie nawzajem z należnym uznaniem za udział w osiąganiu celu. Tym samym są niejako zmuszeni do wzajemnego osądzania moralności ich czynów. Co prowadzić może do wzbudzenia zaufania do siebie, a następnie wyrażenia wdzięczności samej osobie za jej poświęcenie siebie w osiąganiu dobra wspólnego. Stąd jest już tylko krok do wyzwolenia w sobie postanowienia o wzajemności jako wyrazu szacunku dla samej osoby. Racją każdego następnego czynu we wspólnocie może już być dobro samej osoby, rozpoznane jako dobro najwyższe. Życie we wspólnocie domowników przeistoczyć się może tym samym w relacje społeczną istnienia *osoby dla osoby* – niezależnie od łączących domowników wartości.

Niezależnie jednak od ideału cenionego w społeczeństwie warunkiem trwałości współistnienia „domowników" jest zawsze samoświadomość cielesnego fundamentu bytowania: życia cielesnego jako warunku życia społecznego.

„Rozumne poznanie owej relacji warunkowania *życia przez życie* prowadzi do przyjęcia zobowiązania za utrzymanie życia cielesnego jako fundamentalnie ważnego dobra podstawowego dla życia społecznego domowników. Z prawdy metafizycznej prawa naturalnego płynie poznanie samozobowiązania do: a) utrzymania posiadania siebie w żywym ciele oraz b) wzmagania habitusu życiodajności (nie mówiąc o higienizacji ciała), jak i poznanie – w obliczu nieuniknionej śmierci cielesnej – c) zobowiązania do repliki naturalnej cielesności w aktach rodzicielskiej prokreacji.

Obydwa zobowiązania osoby względem cielesnego samoposiadania są wyrażane przez nią w sądach normatywnych, będących swoistymi *conclusiones*, a więc zdaniami kończącym owo poznanie relacji warunkowania. Skoro życie cielesne jest bezwzględnie podstawowym dobrem ontycznym – będąc warunkiem życia osoby – to przekazanie życia potomstwu jest także zobowiązaniem osoby dorosłej, wskazanym mu przez prawo naturalne jako kierunek słuszny czynu wolnego.

Samoposiadający siebie człowiek jest dobrem ontycznym, podobnie jak jest nim żywy człowiek w sobie. Jego prawem naturalnym jest posiadanie obydwu dóbr ontycznych jako dóbr podstawowych – tzn. dóbr warunkujących życie społeczne. Jak dom posiada fundament, tak życie społeczne osoby jest

[3] Podaję za publikacją: A. Pawłucki, Nauki o kulturze fizycznej, Impuls, Kraków 2015.

mu fundowane przez cielesność – strukturę materialną bytowości. Choć fundament nie jest domem, a cielesność – podstawowe dobro ontyczne – istnieniem osoby, to zniszczenie fundamentu domu przez mieszkańców skutkowałoby samounicestwieniem, zaś samozniszczenie ciała, choćby w akcie samo-zabójstwa – unicestwieniem jednoczesnym życia materialnego i osobowego. Czy nie jest zatem tak, że obowiązkiem mieszkańca domu jest doglądanie trwałości fundamentu, a obowiązkiem osoby – istoty samowładnej – nieustające upełnomocnianie władz cielesnych: habitusów, czyli stanów i dyspozycji w żywotności, zdrowotności i sprawności."[4]

Pozbawienie się obydwu dóbr w akcie negacji siebie (człowiek może nie chcieć posiadać siebie lub nie chcieć żyć w sobie) lub przez innego, który może uniemożliwić komuś samo posiadanie siebie i życie w sobie – jest niesłuszne: urąga Rozumowi prawa naturalnego, będąc wobec niego wyrazem zuchwałości w akcie nieposłuszeństwa, którego następstwem jest przerwanie łańcucha przyczynowości międzyosobowej, a polegającej na udzielaniu życia innemu. A zatem czyn zabijania siebie lub zabijania kogoś przez kogoś, łamiący zasadę pierwszą prawa naturalnego, jest jednocześnie czynem złym moralnie, naruszającym zasadę drugorzędową etyki życia. Sąd normatywny „nie zabijaj" jest pochodną poznania przez rozum filozoficzny zasady pierwszej prawa naturalnego (*prima principia*), która jako największa przesłanka stanowi źródło postulowania zasady drugorzędnej – *conclusiones*.

EKSTREMALNY CZYN SPORTOWY

Są i takie konkursy, w których *działacz* sytuuje się na granicy utraty życia, ale o śmierci bynajmniej nie zapewnia jako karze sobie wymierzonej za niespełnienie się w zwycięstwie. W konkursie ze sobą, w którym o sławę tylko chodzi, albo wzbudzenie w sobie mocy władzy nad światem widzialnym, *działacz* staje się niedorzeczny. *Działacz* konkurujący ze sobą łamie zatem zasadę pierwszą prawa naturalnego, która zobowiązuje go do utrzymania życia.

Czyn sportowca, choć ekstremalny, nie jest niedorzeczny. To jedyny wyjątek czynu transgresyjnego, o którym możemy powiedzieć, że zadziwia sensem jako czyn moralnie dobry. Choć w porządku rzeczywistym (empirycznym) działanie sportowe nie zawsze spełnia się według reguł – a nieoceniona w tym zasługa podmiotów kontroli czynów sportowca: moderatora czystości moralnej agonu i demaskatora zaniechań czystości naturalnej, że konkurs nigdy nie przeistacza się w swoje przeciwieństwo – to w porządku logicznym zawsze spełnia się ku utopii sprawiedliwości społecznej[5].

Sportowiec działa na zasadzie samoodtwarzania (*autopoiesis*) swych dążeń – pozostając w ciągłym działaniu krańcowym, tzn. stawiającym jego dobra osobowe na granicy wystarczalności i wytrzymałości, aż do ostateczności, czyli *sportowej śmierci*. Śmierć społeczna sportowca jest następstwem wyczerpania się żywotności cielesnej agonisty. Znowu powiemy, że nie jest przyczyną (*causa*), tylko warunkiem ontycznym. Przyczyną śmierci społecznej sportowca jest okazywana mu bezpośrednio lub pośrednio odmowa wzajemności ze strony konkurenta, za którym stoi decyzyjna instancja wyższa. Pozornie może się wydawać, że sportowiec decyduje o swojej śmierci społecznej. Choć się jej spodziewa, to wcale jej nie pragnie. Kiedy mówi, że wycofuje się z życia czynnego, to potwierdza zrozumienie nieuchronnej konieczności – zapowiedzianej w przekazie zewnętrznym, że „gra skończona" (*game is over*). Kiedy postanawia pozostać „w grze", ryzykuje fizycznością, nie mówiąc o oczywistej stracie poniesionej na wizerunku prymusa. Gdyby podsycał żywotność cielesną w kotle farmakodynamicznych procesów, wprowadzając do konkursu dobra ontyczne niebędące jego własnością, sprzeniewierzyłby się ideałowi sportowca sprawiedliwego oraz jednocześnie – podcinając pod sobą tę czy inną gałąź żywego życia w swoim ciele – pogwałciłby prawo naturalne. Jak prawo

[4] Podaję za publikacją: A. Pawłucki, Nauki o kulturze fizycznej, Impuls, Kraków 2015.

[5] Obszerne uzasadnienie zawarłem w eseju: A. Pawłucki, Sport jako utopia konkursu równych szans, *Rozprawy Naukowe AWF we Wrocławiu*, 2014, 44, s. 3–20.

sportowe nakazuje uczciwość samostanowienia się w cielesnych doskonałościach, tak prawo naturalne – wskazuje na moralną godność osoby jako rację samodoskonalenia naturalnej cielesności. Sportowiec pazerny na sławę niszczy dwa porządki jednocześnie: kulturowy, w którym uczciwość konstytuuje relację agoniczną, oraz naturalny, w którym warunkiem społecznej ciągłości jest sprzyjanie fizycznej cielesności.

Życie kończy się śmiercią i całkiem podobnie, choć nie tak samo, dobiega końca życie sportowe. To, że u kresu sportowego życia następuje śmierć społeczna, nie oznacza, że wyczyn sportowy, nawet gdyby nie był okupiony ubytkami naturalnego dobra osobowego, przestaje mieć sens. Życie też kończy się śmiercią, a mimo to nikt nie mówi, z wyjątkiem nihilistów społecznych, że wysiłek egzystowania jest pozbawiony sensu. Sportowy wysiłek, mimo że wyczerpuje sportowca krańcowo, nie jest z tego tylko powodu – swej ekstremalności – niedorzeczny czy moralnie naganny. Na podobnej zasadzie musiałby być oceniony jako tym bardziej naganny wysiłek poświęcenia zdrowia, a nawet życia dla ratowania życia innych: misjonarzy, sióstr miłosierdzia lub ratowników górskich, morskich czy kopalnianych. Paradoksalnie, kiedy ktoś posługuje się swoim dobrem osobowym, by innego wesprzeć, a w krańcowych sytuacjach, by mu życie uratować – żyjąc dla życia innego – zyskuje uznanie, a jego wyczyn o granicę wytrzymałości materialnej ciała żywego otarty, nie tylko nie traci sensu, ale zostaje oceniony jako prawdziwie ludzki akt poświęcenia. Bywa, że ekstremalni w czynach *działacze*, co to życie oddają za innych, przechodzą do świętości, a ich czyny są wychwalane jako przykładne. Samozabójstwo nie jest samobójstwem i zgoła co innego znaczy jako wzór kulturowy.

SPORTOIZM

Racją życia sportowca jest doświadczenie prymatu, pierwszeństwa wobec innego, w okolicznościach zabawy, zaś racją *zabawy w sportowca* jest praca – pierwotne doświadczenie egzystencjalne. Zabawa w agon, której celem jest wyłonienie prymusa, żąda od każdego konkurenta spełnienia warunku równości. Niespełnienie tego warunku wzbudza obawę o niesprawiedliwość. O tyle jest sens, by pożądać dla siebie dobra prymatu, o ile wiadomo, że konkurs przebiega na zasadach równości. Nierówność sprawia, że zabawa w sportowca staje się niedorzeczna. Zabawa ulega zepsuciu. Uczciwość w zaprowadzaniu konkursu na zasadach równości staje się pierwszym i nieodzownym warunkiem spełniania się *zabawy w sport* ku jej utopii. Sportowiec żąda od innych uczciwości i sam musi postąpić uczciwie: zarówno w gimnazjonie, w którym maksymalizuje procedurę naturalnej formacji cielesnej – oddalając ewentualną pokusę sztucznego doskonalenia – jak i w stadionie, w którym nijak nie może powiększyć swoich szans na zwycięstwo na drodze ich pomniejszenia u konkurenta. O wyłanianiu prymusa na zasadach równości decyduje sędzia: kategoryzator, klasyfikator, moderator i demaskator, także moralista i etyk – jako strażnik ładu stadionowego. Sportowcy nie są w stanie sami osądzić, czy konkurs przebiega na zasadzie równości, czy jest sprawiedliwy. Życie sportowca zakłada uczestnictwo w moralnym dobru. Jest więc chwalebne. Mimo maksymalizacji wysiłku cielesnego sportowiec nie wystawia siebie do konkursu ze śmiercią. Człowiek zabawy nie pragnie dla siebie śmierci. Nie po to zabawia się sobą, by życie stracić. Śmierć nie jest racją czynów sportowca jako człowieka zabawy. Nie jest nią także w wyczynie ekstremalnym sportowego wspinacza – niewątpliwie najbardziej narażającego się na utratę życia. Człowiek zabawy w sport, sprzyjając ciału, sprzyja życiu. Osiągając status pierwszego pośród równych sobie w uczciwości (*primus inter pares*), zyskuje na człowieczeństwie. Moralne dobro uczciwości, określane *czystością w zabawie* (*fair play*), zostaje rozpoznane jako racja ideału postaci sportowca, uzasadniająca sens ekstremalnej formacji cielesnej. Warto żyć w wysiłku cielesnym, dochować wierności sobie i zaświadczyć o uczestnictwie w godności moralnej.

Zwycięstwo w konkursie z równymi sobie jest racją czynu sportowca. Wyczyn wzbudza uznanie innych, którzy imię sportowca wysławiają. Każdy chciałby sławy dla swego imienia, niekiedy za wszelką cenę, nawet cenę życia, jak Felipe Munoz, który nie uciekłby przed śmiercią, jaką sobie zapowiedział, gdyby nie wygrał o pół sekundy. Pycha wywołuje

nierówność moralną. Sportowy konkurs traci sens, a więc czyn sportowy spełnia się pozornie. Sprawiedliwość pychy udaje sprawiedliwość uczciwości. Sportowiec prawdziwy występuje *w dobrych zawodach, kiedy wiary dochowuje, otrzymuje za uczciwość wieniec sprawiedliwości* (2Tm 4,7)[6]. Uczciwość przydaje czynowi sportowca pełni sensu, tym bardziej że poprzedzające wyczyn czynności doskonalenia cielesnego też uczestniczą w jego moralnej godności. Sportowcem jest się w każdej sytuacji albo nie jest się nim wcale. Kiedy nie jest się uczciwym, jest się oszustem. W logicznym poznaniu sportowiec prawdziwy postępuje zawsze uczciwie.

Załóżmy też, że w wariancie krańcowym konkursu sportowiec porównuje się z drugim „bez moralności", że postępuje tak, jakby był amoralny: ani dobry, ani zły. Czy w ogóle w życiu społecznym, w którym konkurenci są zmuszeni do porównania dóbr, jakie są ich własnością, a które stają się przesłanką każdego z nich w wyścigu o pierwszeństwo, nie szacują szans, a więc – czyż nie postulują sprawiedliwej ich wyceny? Czy więc, chcąc nie chcąc, albo sami stają się sędziami sprawiedliwego konkursu, albo – załóżmy, że są jeszcze moralnie anomijni w sportowym dzięcięctwie – powierzają wycenę ich dóbr osobistych, stanowiących o szansie osiągnięcia prymatu, komuś bezstronnemu: sędziemu klasyfikatorowi (jak w konkursie niepełnosprawnych) czy sędziemu moderatorowi (jak w każdej grze)? Czyż odwołanie się do normy uczciwej wyceny dóbr oraz uczciwej procedury ich dorabiania się na drodze treningowego samodoskonalenia się nie staje się metafizyczną zasadą moralną spełnienia się sytuacji sportowej? Jeżeli inaczej być nie może, to i czyn sportowy poza moralnością jest metafizycznym fałszem: jest niemożliwy jako realność społeczna. Po prostu mówiąc, nie ma czegoś takiego, jak sport bez moralności.

[6] Św. Paweł pisze: „Stoczyłem piękną walkę. Bieg ukończyłem. Wiarę ustrzegłem. Teraz czeka mnie wieniec sprawiedliwości, który w owym dniu wręczy mi Pan, sprawiedliwy sędzia", [w:] Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Wyd. Święty Paweł, Radom 2005, s. 647.

PRAWO MORALNEGO SENSU CZYNNOŚCI SPORTOWEJ

Uczciwość sportowca na tym polega, tym się objawia, że sportowiec aktem swej woli decyduje o czynnym posłużeniu się tylko tą możnością, która jest jego naturalną osobową własnością, oraz której potencjał uzależnia od również naturalnego samodoskonalenia treningowego, czyli – w rzeczy samej – od pracy upodmiotowionej. Kiedy czyni tak przez wzgląd na szacunek, na poszanowanie godności konkurenta jako osoby, a więc kogoś bardziej znaczącego bezwzględnie, komu cześć należy oddawać bezwarunkowo, a nie tylko postępuje przyzwoicie pod naciskiem innoprawej reguły *fairness* (reguły mu znanej, ale jeszcze nieprzyjętej jako własna) – wynosi siebie na wyższy poziom zwycięzcy w człowieczeństwie. Jego czyn sportowy szlachetnieje, gdyż dobro moralnej godności osoby staje się racją i sensem życia sportowego, jak – analogicznie – życia społecznego w ogólności, w którym miłość staje się racją każdego czynu, i która to miłość przydaje mu zarazem pełni sensu.

Akt sportowy zakłada uczciwość, ale też uczciwość jako dobro moralne nadaje mu sens. Sportowiec aktem świadczenia uczciwością z własnej woli kwalifikuje siebie do zwycięstwa w człowieczeństwie. Kiedy jego konkurent postępuje tak samo, obydwaj są zwycięzcami, mimo iż tylko jeden z nich – wykazujący się wyższą możnością cielesną w działaniu – osiąga status prymusa. Ale każdy prymus sportowy nie różni się moralnie od pokonanego. Jest mu równy uczciwością. Obydwaj są godni siebie[7].

[7] Jak pisze ks. Maciej Olczyk, „[…] uwzględniając antropologię integralną, można mówić o humanizacji realnej przez sport […]. Wyniki porównawcze i miejsca na podium, jakkolwiek ważne, w perspektywie etycznej będą jednak drugorzędne w stosunku do zwycięstwa, które odnoszą wszyscy uczestnicy agonu, stając się «kimś więcej» niż byli przed zawodami, a te dały im okazję do wzajemnego ubogacenia siebie", [w:] Kultura fizyczna i kultura duchowa jako nierozdzielne wymiary urzeczywistniania się oraz transcendencji osoby ludzkiej w personalistycznej myśli Karola Wojtyły, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, Gniezno (złożony do druku).

Sytuacja sportowa jest więc w samym złożeniu ontycznym moralnie „naładowana" dodatnio. Gdyby nie wola czynnego świadczenia uczciwością albo gdy do zawiązania sytuacji sportowej by nie doszło, gdyż oszustwo zostałoby napiętnowane przed konkursem, albo – ujawnione po zakończeniu zawodów. Nie byłoby sportu wcale, gdyby nie zasada uczciwości, która czyn sportowy konstytuuje. Nie ma czegoś takiego, jak sport amoralny czy sport „poza" dobrem i złem moralnym. Kto tak mówi, sam nie wie, co ma na myśli i nie wie też, że wpada w pułapkę logiczną na poziomie metafizycznego poznania sportowego bytu.

Wniosek. Jest słuszny czyn, który zakłada dobro osobowe jako swoją rację. Czyn sportowy, mimo że ekstremalny, do tej kategorii należy.

OLIMPIJCZYK – SPORTOWY *GOŁĄBEK POKOJU*

I nie jest czymś niezwykłym, że sytuacja sportowa, tak optymistycznie spełniająca postulat życia sprawiedliwego w warunkach konfrontacji agonistów z kręgu ludzi zabawy, mogła zostać pomyślana etycznie jako remedium na zło moralne wyrządzane sobie nawzajem przez antagonistów dosłownego pola walki. A nawet więcej – pomyślana filozoficznie, jako racja życia rodziny sportowej, której członkowie, jako stadionowi agoniści, przeistaczają się finalnie w braci olimpijskiego pokoju – dając świadectwo osiągnięcia najwyższego z możliwych pułapów człowieczeństwa sportowego, wyrażającego się przyjaźnią – miłością społeczną po prostu. Oczywiście, nie mogłaby być tak pomyślana, a raczej tak twórczo zredefiniowana sytuacja sportowa – jako odkupieńczy czyn wobec zła moralnego wojny – gdyby nie zaistniała przesłanka uzasadniająca postulat symbolicznej humanizacji ludzkości za pomocą nie tylko sportu, ale i sztuki włączonej w jego rodzinny etos pokojowego współistnienia. A że ludzkości nie brakowało nigdy wojen, to i zabraknąć nie mogło przesłanek wyjaśniających poznanie ich przyczyn, oraz uzasadnień postulujących ich zniesienie. Zbiorowy czyn sportowy, nazwany nawet ruchem olimpizmu nowożytnego, miał dokonać odkupienia zła moralnego wojny oraz przez zawarte w nim ładunki dobra moralnego rewaloryzować symbolicznie walczące narody, wzbudzając w świadomości zbiorowej poczucie wspólnoty przyjaźni. Olimpijczyk przestawał być tylko sportowcem – wywodzącym się z kręgu ludzi zabawy. Racją jego czynów były dobra moralne wyższego rzędu. Zwyczajna przyzwoitość, jako cnota elementarna, nie wystarczała już na spełnienie się w wyznaczonym mu ideale. Etycy postulowali sportowcowi moralną transgresję w olimpijskiej „religii bez Boga", przez uświęcenie się dobrem braterskiej przyjaźni. Sportowiec stawał się olimpijczykiem nie dlatego, że był uczciwym agonistą, bo to oczywiste, że warunek moralnej przyzwoitości spełnić musiał, lecz – objawiał się światu jako *gołąbek pokoju*, współodpowiedzialny za bezpieczeństwo życia wspólnego. Czy zatem nie można powiedzieć, że najwyższy postulat prawa naturalnego, jakim jest afirmacja życia jako dobra podstawowego, nie stała się jego ekstremalnym zadaniem. Czy zatem w tym sensie czyn olimpijski, mimo że ekstremalny, nie jest ostatecznie życiodajny? Jeżeli tak, to jest taki konkurs pośród wielu konkursów, który owszem, jest z jednej strony potencjalnie śmiercionośny, lecz z drugiej przynosi wiarę w sens życia w wysiłku ekstremalnym, którego racją najwyższą jest godność moralna osoby.

CYRKOWIEC – GATUNKOWY PYSZAŁEK

Warunkiem koniecznym wyróżnienia się godnością prymusa w sporcie jest uzależnienie się od innego. Sportowiec musi zawiązać relację z innym, jeżeli chce się wywyższyć. Kiedy zawiązuje relację z sobą, staje się gatunkowym perfekcjonistą. Nazywa się wtedy cyrkowcem. Można o nim powiedzieć, że jego czyny nie uczestniczą w moralności społecznej, ale nie to – że czyn cyrkowca – także ekstremalny, a więc potencjalnie śmiercionośny – nie podlega moralnej ocenie. Zwłaszcza że jest to czyn umowny – teatralizujący przekaz semiotyczny. Kto potrafi trafnie interpretować jego treść, ten wyniesie ważny morał z bajki cyrkowej o uniwersalnej wymowie, jakby wyniósł ze szkoły elementarnej pouczenie o pomyłce w wyborze dobra na-

turalnego jako dobra jedynego, będącego racją życia w człowieczeństwie. Morał mówi, że o wielkości w człowieczeństwie nie stanowi władza cielesna wyłącznie, choćby to była władza nadzwyczajna. Lecz jak długo cyrkowiec chwali sobie życie cielesne, z którego wynosi doskonałości operatora własnej wielkości gatunkowej, tak długo może „podobać się" prawu naturalnemu. Wszak prawo naturalne zobowiązuje każdego do afirmacji życia fizycznego, jakkolwiek – dodajmy – życia cielesnego dla życia personalnego. Co jednak powie „prawo naturalne", kiedy „zobaczy" cyrkowca jako życiowego ryzykanta? Cyrkowiec jest laudatorem i potencjalnym dewastatorem życia: sam się chwali sobą i sam dobro może unicestwić, z którego wydobywa wielkość. Jak „człowiek pająk" – zdobywca drapaczy, czy miejski linoskoczek z trzeciego pokolenia rodzinnych samochwalców. Używa ciała w afirmacji naturalnej doskonałości ontycznej, ale wbrew temu, co opowiada: że *życie podług ciała jest piękne*, wystawia za przyczyną tego samego ciała całe swoje jestestwo na unicestwienie. Czy to roztropne, by działać przeciw sobie aktami samopopisu – dla wzbudzenia zachwytu gawiedzi? Może nie całej. W imieniu audytorium zabiera głos mały, wykoślawiony klaun, który ośmiesza uzurpacje gatunkowca. Wielki cyrkowiec staje się śmieszny. Ale nie tylko. Mały klaun objawia swoją mądrość niczym etyk prawa naturalnego, który niczego zmienić nie może – wszak cyrkowiec jest wewnętrznie wolny w aktach samostanowienia – ale wzbudzić podejrzenie tak. Coś jest nie tak, bo nie wiadomo, dlaczego wyczyn cyrkowca jest jakimś pozorem tworzonej wielkości[8].

PRAWO MORALNEGO SENSU AFIRMACJI CIELESNEJ

Cyrkowiec zatrzymuje się w pół drogi do tego celu, a że racji innej niż materialna autoafirmacja cielesności dla siebie nie pożąda, to i ocena jego czynów transgresyjnych – niewątpliwie budzących zachwyt i podziw – musi umiarkowanie wypaść. Jak etyk oceniłby czyn olimpijczyka, którego wzywa się do uczestnictwa w moralnej godności przyjaciela ludzkości, gdyby ów *gołąbek pokoju* – przejęty ideałem fizycznej doskonałości: w szybkości – *citius*, wysokości – *altius* i mocy – *fortius* władania ciałem – na tym osiągnięciu poprzestał, a świętość olimpijską zaniedbał? Oczywiście, gdyby tak postąpił sportowiec olimpijski – powróciłby do pre-nowoczesnej roli, w której był cyrkowcem olimpijskim, czyli – jak orzekli etycy – zdecydowanie gorszą, by nie powiedzieć tragikomiczną wersją siebie. W świetle prawa naturalnego czyny cyrkowca nie są słuszne, gdyż ich racją jedyną jest zwycięstwo w osiąganiu habitusu operacyjnego ciała zewnętrznego – dla próżnego popisu. Życia cielesnego nie można zużywać dla niego samego. Trzeba pójść dalej z wielką możnością ciała, by w życiu między ludźmi posłużyć się nią w działaniach wyższych, w których dobro cielesne staje się warunkiem osobowego samodoskonalenia.

Oczywiście cyrkowiec, jako starszy brat semiotyczny sportowca, czerpie inspirację dla swej roli teatralnej z życia rzeczywistego. Zawsze miał odniesienie do realiów, w których zastawał pysznych *gatunkowców*. Współcześnie może nim być gigarektyk, który w teatralnej wersji siebie wchodzi w rolę kulturysty.

SPORTOWIEC – WYCZYNOWIEC STADIONU *W GÓRZE*

Co można zrobić z górą, w jakie relacje z nią wejść? Czy *w górze* będąc, jest się sportowcem?

Kiedy jest się „ruchowcem górskim"[9], czyli *działaczem* poszukującym w górach jakiegoś dobra dla siebie, niekoniecznie dobra prawdziwego, można wejść w relację dwojaką: przedmiotową i podmiotową.

Przedmiotowa relacja z górą. Można użyć góry tak, jak się używa materii przetwo-

[8] Obszerniej piszę o tym w: Pawłucki A., Cyrk olimpijski i olimpizm sportowy, [w:] Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego, OSW, Olsztyn 2007, s. 279.

[9] Nawiązuję do konferencji na temat „Aktywność ruchowa na obszarach górskich Polski i świata", jaka odbyła się w Szklarskiej Porębie w dniach 27–28.11.2014 r., zorganizowanej przez AWF we Wrocławiu.

rzonej na zabawkę. Potraktować górę jak wspinalnię, zjeżdżalnię, spływalnię, skocznię, ślizgawkę i oczywiście złażalnię (od złażenia do górskich otworów; stąd grotołażenie, grotołazy). Czynności wspinania, zjeżdżania, spływania, skakania, ślizgania i złażenia niczemu użytecznemu nie służą, bo nie w praktyczności leży ich sens. Są czynnościami zabawy – podjętymi po pracy. *Działaczem* górskim jest jakiś pracownik, który wchodzi w ruch ku górze dla zabawy, by usunąć z pamięci uciążliwość pracy. Ma do tego prawo moralne, nadane mu przez prawo naturalne. Kto pracuje, bawić się powinien, bo zabawa – jako konieczna przerwa w procesie pracy – umożliwia powrót do warsztatu pracy.

Jednak górska „zabawka" jest jak zabawa dziecka z zapałkami, jest niebezpieczna. Jest moralnie zła, kiedy nie szuka swego, a przeistacza się w *alea*, taki hazard dla przyjemności (niczym rzucanie „kości" o ścianę skalną w spływie ekstremalnym), a więc ruch, którego skutki mają być z założenia niewiadome. U kresu zabawy w górskie *alea* zawsze wyciąga się Czarnego Piotrusia; zabawa w ruchowca górskiego hazardzistę zapowiada śmierć. Działacz robiący sobie z górskiej zabawki śmichy-chichy powinien być na tyle roztropny, by to przewidzieć. Zanim zacznie się bawić, myśl o zagrożeniu zapewne do niego dociera. Na myślenie w toku zabawy czasu już nie ma: granie sobie na zmysłach wyłącza zmysł poznawczy, a nawet instynkt samozachowawczy. Kiedy zabawa kończy się utratą samoposiadania, a bynajmniej nie o to chodziło, by *zabawić się na śmierć*, staje się czynem moralnie złym. Prawo naturalne zakazuje igrania ze śmiercią.

Prawo naturalne ma moc regulacyjną wobec „ruchowców górskich", kiedy mówi o słuszności ich czynów: kiedy są moralnie dobre, a kiedy złe; że kiedy „ruch" *działacza* górskiego obraca się skutkiem przeciw jego strukturze bytowej, a jego racją nie jest dobro osobowe (bo zresztą być na ogół nie może, gdyż *działacz* nie spełnia warunku współczynienia, a przeciwnie – wchodząc w rolę samotnika – właśnie się wyspołecznia), to wszystko, co czyni, a co wystawia go na próbę wytrzymałości materialnej w stopniu skrajnym, jest niesłuszne. Co stanowi zagrożenie dla samoposiadania, a więc ostatecznie – utraty życia, jest złem moralnym. Prawo naturalne zobowiązuje każdego *działacza* do zachowania życia, a zakazuje irracjonalnego szastania nim (*nie zabijaj się sam*). Kiedy samotny *działacz* górski nie kieruje się w działaniu wolnym zewnętrznie racją swego dobra osobowego, kiedy np. nie traktuje wyczynu górskiego jako samodoskonalenia zdrowotnej *fitness* dla wzmożenia jakości życia jako osoba dla osoby (traktując szlak górski jak gimnazjon plenerowy), sam się kwalifikuje w poznaniu etycznym jako „okazyjny zabójca".

Okazyjny zabójca, czyli *działacz*, który nie pragnie dla siebie śmierci, a mimo to – świadomy zagrożenia – własnowolnie się o nią ociera, może być i zazwyczaj jest:

– HEDONISTĄ – kolekcjonerem wrażeń zmysłowych, czerpanych z doznań cielesnych na zasadzie przedmiotowego nadużywania swych możności cielesnych w skrajnie „zawrotnych" (do utraty przytomności) transgresjach fizycznych; kiedy jest takim ponowoczesnym turystą ekstremalnym, spływającym z góry, spadającym z klifu, zjeżdżającym z grani;

– IKAREM – LIBERATOREM[10] – ponowoczesnym, irracjonalnym pyszałkiem, który obiera drogę ku szczęściu indywidualnemu, w życiu w pojedynkę, wchodząc w postać gatunkowego wyczynowca – *wolnościowca* bez granic: oblatywacza skrzydła czy stratosferycznego skoczka;

– NIHILISTĄ – buntownikiem przeciwko życiu, odnoszącym się do życia z pogardą – z niemocy rozpoznania w nim sensu. Nihilista społeczny z pogardy dla życia, które nie ma sensu, wynosi złość ironii. Żyć trzeba, ale nie wiadomo po co. Wobec tego przynajmniej niech będzie przyjemnie. Ciało staje się wehikułem ku granicy życia ze śmiercią. Pogardę dla życia przenika zuchwałość wobec śmierci. Śmierci dla siebie nie pragnie, ale i tak się o nią ociera. Ginie tak samo jak Ikar, ale z innego powodu znajduje się na drodze samozatracenia.

[10] Korzystam z określenia Stanisława Stawroskiego. Patrz: To my jesteśmy wolni, *Gość Niedzielny*, 2014, 43.

PODMIOTOWA RELACJA Z GÓRĄ – SPORTOWIEC NA GÓRZE PRZEMIENIENIA JAŹNI

Górę można spersonifikować, wchodząc z nią w relację agoniczną i antagonistyczną. Tak postępuje ekstremalny wspinacz. Ocena moralna jego wyczynu jest złożona i tyleż trudna, ale możliwa.

Moment graniczny tej personifikacji w sensie metafizycznym jest łatwo rozpoznawalny, w psychologicznym – wręcz niezauważalny. Nawet wspinacz nie zauważa tej zmiany, która sprowadza się do przemiany jego jaźni. Nie poznaje, że u kresu wytrzymałości cielesnej jest kimś innym, niż był w pierwszej fazie pokonywania trasy.

Wspinacz to dwie postaci w jednej osobie: **sportowca – agonisty**, który przeistacza się w **herosa – antagonistę**; w pierwszej konkuruje, a w drugiej walczy; jak racją czynu sportowego wspinacza jest zwycięstwo, tak racją herosa w walce z mocą góry jest samoposiadanie, czyli utrzymanie siebie przy życiu.

Wspinacze ekstremalni – himalaiści nie są świadomi jednoczesnego uczestniczenia w dwóch porządkach aksjonormatywnych:

1) sportowym – symbolicznym, który – przy całej powadze etosu – pozostaje życiem „na niby" (jak w teatrze, w którym życie nie przebiega realnie i nie umiera się dosłownie), i nie przestaje takim być mimo realnie doświadczanych przez sportowców dramatów, oraz

2) egzystencjalnym – koniecznym, w którym nikt niczego nie udaje i w którym kondycja ludzka zostaje „przypomniana" wspinaczowi nagle, z całym napięciem emocjonalnym w nią wpisanym, którego źródłem jest trwoga przed utratą samoposiadania, czy lęk w obliczu bezradnego, samotnego umierania.

Kiedy góra przestaje być stadionową trasą, a staje się mocą naturalną, niweczącą zamysł agonistyczny, sportowiec – nawet o tym nie wiedząc – przemienia się w postać obrońcy własnego życia. Sportowiec przeistacza się w *herosa dla siebie*, *a* górę rozpoznaje jako siłę obracającą się przeciwko niemu; góra jawi się wrogo, a antagonistkę należy pokonać, prowadząc z Nią walkę o życie; jak zazwyczaj mówi – *góra chciała mnie pokonać*. Wspinacz nie zauważa, że trasa sportowa nie zajmuje już jego uwagi, a zwycięstwo sportowe nie jest racją jego czynu. Co było ważne na początku, zostaje ontycznie zniesione. Nie ma trasy, nie ma stadionu i nie ma sportowca w jaźni ekstremalnego wspinacza. Nawet i jego już nie ma. Na trasie, której też już nie ma, w jakimś *non-place* natury „nieprzyjaznej" tkwi równie naturalna postać – pozbawiona nazwy własnej; tkwi *gatunkowiec* wystawiony na pastwę natury wbrew własnej woli.

Nie myśli o innych, a myśli tylko o sobie. I choć przysięgę składał, że nie opuści swego konkurenta w obliczu zagrożenia życia, to wypowiadał te słowa bardziej jako sportowiec niż heros. Nie mógł zresztą inaczej myśleć w sytuacji, w której doświadczenie umierania było przed nim, w sensie ontycznym. Nie mógł więc przewidzieć, czy dochowa wierności w przyrzeczeniu heroizmu, kiedy nie doświadczył jeszcze sytuacji egzystencjalnie granicznej beztlenowego samozapominania. Etyka sportowego wspinacza nie zobowiązuje do czynu heroicznego dla kogoś. Stąd zaniechanie ratowania życia innego za cenę życia własnego nie jest moralnie złe.

Moralnie złe jest natomiast ominięcie zagrożonego utratą życia byłego już agonisty w próbie ratowania życia własnego (*mógłby pomóc*, *a tego nie robi*, *udaje*, *że nie widzi*). Schodzenie bez „oglądania się za siebie", na współkonkurenta – w warunkach utraconego w górze sensu sportowego – który stracił „grunt pod nogami" i rozpoczął walkę z górą o przetrwanie, jest naganne wobec prawa naturalnego, a karalne z punktu widzenia prawa stanowionego. Kto obok osoby umierającej nagle przechodzi, nie udzielając jej wsparcia, choćby tylko kierowcą był w swojej drodze, podlega karze. Sportowi himalaiści to wiedzą, a mimo to – zdarzało się to w polskich zespołach agonistów – nie oglądali się za siebie, kiedy z życiem własnym czym prędzej najpierw uchodzili. Prawo naturalne wybaczyć im tego nie może, a prawo stanowione wobec braku dowodów zajścia czynu niegodziwego zawiesza zazwyczaj miecz sprawiedliwości Temidy w punkcie początkowym. Pozostający przy życiu himalaiści wiedzą, który z nich zdradził. Wykluczają

zdrajcę z życia osobistego raz na zawsze i odmawiają udziału w konkursie[11], w który wzbudzający nieufność sportowiec chciałby włączyć się ponownie. Himalaista „wnosi" ze sobą na górę człowieczeństwo, a im jest wyżej, a zagrożenie większe, tym człowieczeństwo staje się ważniejsze.

Może dlatego jest tak trudno oszacować słuszność czynu ekstremalnego wspinacza, że uzasadniają go dwie racje – następujące po sobie i zarazem zastępujące jedna drugą. Kiedy dochodzi do zmiany racji – jako przesłanki uzasadniającej czyn wspinaczkowy – jest już za późno na zmianę ruchu ku „odwrotowi" z góry w kierunku bezpiecznego samoposiadania. Konkretnie mam na myśli odwrót polskiej pary agonistów z Broad Peak, który zakończył się śmiercią obydwu. Niezależnie od wyniku postępowania sądowego, w świetle zasad pierwszych prawa naturalnego uzasadniony jest sąd o słuszności ich wyczynu – mimo iż cel nie został osiągnięty.

Co mam na myśli i kogo chcę „prześwietlić" rozumnością prawa naturalnego z zamiarem oszacowania słuszności jego czynu – jak mi poznanie dedukcyjne w logice sylogistycznej na to pozwala – a nie, jakby jakieś uprzedzenia bliżej nieuzasadnione nakazywały ocenić wyczynowca krytycznie i niesprawiedliwe? Nic z tych rzeczy. Nie zamierzam być niczyim sędzią, ani tym bardziej oskarżycielem, stojącym z aparatem sankcji krytyczno-karnych na gruncie prawa stanowionego. Etyk odwołujący się do prawa naturalnego wydaje tylko sądy normatywne i ostatecznie postuluje kierunek słusznego działania wolnego. Osądza moralność czynu, a więc orzeka o jego słuszności względem idei dobra jako najwyższej racji wszelkich czynów. Orzeka tylko, kiedy dany czyn spełnia się w tej idei, a kiedy ją znosi w sensie logicznym. Posługując się tą miarą normatywną, może ocenić wartość moralną czynu *górskiego ruchowca* – o którym wie przynajmniej tyle (a jest to przesłanką dostateczną rozumowania dedukcyjnego), że jest on świadomy wielkiego ryzyka utraty samoposiadania i że mimo grożącego jego życiu niebezpieczeństwa podejmuje ruch „ku górze". *I dobrze*, ktoś postronny powie, i niech to będzie jakiś wierny kibic klubu wspinacza, choćby jego bliscy, przyjaciele i oczywiście konkurenci. Wyczynowiec górski jest taki sam, jak sportowiec i tym tylko się różni, że do konkursu przystępuje w stadionie plenerowym, który też jest stadionem. Analogicznie, w którym *trasa* wspinaczki jest traktem długodystansowego biegacza, np. maratończyka, a konkurentem potencjalnym – agonista, który przebył tę samą trasę wcześniej (na przykład latem, a nie zimą), albo który szedł trasą inną, zmierzając jednak ku temu samemu celowi – szczytowi góry.

Etyk przyłączy się do kibiców i też powie, że racją czynu sportowego jest zwycięstwo nad konkurentem, oraz doda, że świadomość wystawiania życia na ryzyko utraty nie jest pewną przesłanką negatywnego osądzania czynu górskiego agonisty. Doda, że każdy akt, najbardziej pospolity ruch lokomocyjny jest tak samo ryzykowny, a mimo to nie jest, bo nie może być, oceniany przez etyka jako moralnie zły. Chyba że ocena odnosi się do „szybkich i wściekłych", którzy w ruchu lokomocyjnym prowadzą grę ze śmiercią – tacy nihiliści społeczni, którzy w świetle prawa naturalnego postępują niesłusznie, a w świetle prawa stanowionego – to zależy, kto je ustanowił i jak uzasadnił. W jednej społeczności – permisywnej i liberalnej – bez winy i kary, a w społeczności konserwatywnej, bo respektującej naturalny porządek życia, a więc społeczności poczuwającej się do odpowiedzialności za dobro wspólne osoby – za naganny i bezwzględnie karalny.

WNIOSEK

Postać, która nie jest dla siebie już sportowcem, czy złoży życie w górze, czy zejdzie z życiem z góry, zostanie owiana aurą *herosa*. Dopóki walczy o przetrwanie, nie myśli, kim jest, bo nie jest to ważne. A ponieważ wspinacz postawiony przed śmiercią przestał być na pewno sportowcem, to i jego czyn – jakikolwiek skutek przynosi – nie może być rozpo-

[11] Nazwisk podać nie mogę, to oczywiste. Przedłożona tu ocena moralna dotyczy himalaistów wyprawy na Broad Peak – tej tragicznie zakończonej oraz wcześniejszej, z której ów starszy uszedł z życiem, ale już wtedy przeżył rozczarowanie z powodu odmowy braterskiego wsparcia. Awaria urządzenia komunikacyjnego miała być niejako niejako usprawiedliwieniem.

znany w świetle prawa naturalnego jako moralnie naganny. Wprost przeciwnie, dopóki wyczynowiec górski – dopadnięty widmem nagłej śmierci – pragnie dla siebie życia, a więc bezpiecznego powrotu do stanu samoposiadania – zasługuje na pochwałę. Chwalebne jest bowiem jego czynne dążenie do zachowania życia. I to wystarcza, by jego wyczyn – sytuujący się na granicy umierania – osądzić jako moralnie dobry.

Co innego, kiedy racją wyczynu górskiego jest drwina ze śmierci oraz pogarda okazywana życiu. Jak wyżej wspomniałem, prawo naturalne osądza taki wyczyn jako niesłuszny.

Ekstremalni wyczynowcy górscy uczestniczą w moralności społecznej jako równi sobie uczciwością agoniści. Choć ryzykują bardziej utratą samoposiadania niż wszyscy pozostali, gdyż trasę pokonują nad przepaścią, nie różnią się racją czynu od biegaczy – sportowców maratonu ulicznego. Himalaistom także chodzi o zwycięstwo, a więc wyniesienie się na miejsce przed wszystkimi. Kiedy kończą *trasę* na szczycie, tak samo osiągają kres, jak maratończyk na bieżni. Sportowy wspinacz w górze znaczy trasę maratońskiego przejścia. Kiedy wiatr nagle zawieje przeciwny, przemienia się w swe przeciwieństwo. Maratończyk nizinny nie musi przemieniać się wewnętrznie. Gdyby ulewa „chciała" zmyć go z bieżni, nie pomyśli, że *życie stracone*. W stadionie znajdzie bezpieczne schronienie. Himalaista nigdy nie jest pewny powrotu do bazy żywych. Maratończyk przyjmie medal jako symbol uznania za spełnienie się w sportowym człowieczeństwie, a także olimpijskim ideale obrońcy życia dla pokoju i pokoju dla przyjaźni. Agonista górski medal odrzuci, jeśli uzna błędnie, że olimpijska laudacja na cześć jego zwycięstwa jest pospolitym znakiem wyróżnienia prymusa sportowej zabawy. Nic bardziej błędnego. Himalaista, nie znajdując w medalu olimpijskim innego znaku, niż mu potoczne rozumienie sensu sportowego konkursu na to pozwala, nie poznaje, że olimpijczyk – sytuujący się po stronie obrońców pokoju – włącza się w cywilizację życia. Nie rozumie, mimo aspiracji ku rozumności objawianej w pisarskim samofilozofowaniu – opatrzonym zazwyczaj okładkowym autoportretem – że prawo naturalne właśnie oczekuje od niego: symbolicznej afiliacji z rodziną pokoju – dla życia w przyjaźni[12]. A za akt heroizmu w obronie życia jako życia przyznaje mu medal olimpijski, a nie jakiś tam „znaczek" zwycięzcy sportowego. Jak sportowiec nie jest równy olimpijczykowi, tak olimpijczyk ma prawo równać się z himalaistą, a himalaista w ideale olimpijczyka może dopatrywać się podobieństwa.

Odmowa przyjęcia medalu olimpijskiego przez himalaistę jest gestem nierozumnym – świadczącym o niedostatkach poznania sensu własnego czynu oraz zupełnej nieznajomości etyki olimpizmu. Kiedy wspinacz odmawia przyjęcia olimpijskiego wyróżnienia, daje do zrozumienia, że oczekuje czegoś więcej, a nie czegoś innego. Jakby chciał powiedzieć, że medal olimpijski nie oddaje prawdy o sensie jego czynu; jakby to o inny czyn chodziło i z jakąś inną ideą dobra – nadczłowieczego, by nie powiedzieć boskiego, i nieziemską, by nie powiedzieć nadnaturalną – się łączyło. Jakby himalaista chciał przypisać zgoła inny sens swemu wyczynowi, niż medal olimpijski go opiewa, a tym samym – oczekiwać, że za wkład w dobro ludzkości należy mu się symbol wyróżnienia, jakiego ludzkość jeszcze nie wymyśliła. Każde inne wyróżnienie, choćby „mistrza świata", w sporcie byłoby nie tyle za małe, co nieadekwatne. I to można zrozumieć, gdyż bez wątpienia olimpijscy mistrzowie są bez porównania ważniejsi w hierarchii agonistów wszystkich konkursów.

Rodzina olimpijska nie może wynieść wspinacza górskiego do godności świętego – gdyby heroiczny agonista stadionu w górze

[12] Sportowcy, a więc także himalaiści, rozstają się na długie miesiące z bliskimi: narzeczonymi, żonami, mężami, dziećmi i rodzicami. Wiedzą o ich niepokojach, lękach i odczuwanej samotności, a mimo to „porzucają" swoje rodziny na czas trwania długich przygotowań do zawodów i samych zawodów. Podobni są do marynarzy opuszczających swe rodzinne środowiska na długie lata. Stając się samotnikami, pogrążają innych w samotności i rozpaczy – jako jeszcze żywi albo już martwi. Olimpijczycy przystępują do rodziny sportowej, a własnej utrzymać nie potrafią – jak Pierre de Coubertin. W związku z tym, pozasportowy kontekst życia himalaistów wymagałby nie tylko pogłębionych studiów teoretycznych, ale również stosownych interpretacji etycznych, uwzględniających hipotezę egoizmu.

tego oczekiwał – gdyż nie w nadnaturalnym porządku istnienia słuszność jego czynu ujmuje oraz ocenia z udziałem sędziów sprawiedliwych. Ani olimpijczycy nie są herosami z Olimpu, ani himalaiści nie pochodzą od Ojca z Olimpu – choć wydawałoby się, że moc nadzwyczajną w walce o przeżycie nie sobie wyłącznie zawdzięczają. Agoniści górskiego wyczynu nie zostali naznaczeni dystynkcją nadludzkiej mocy przez nieśmiertelne bóstwo. Przechodzą więc przez górę jak przez stadion olimpijczyków – ze śmiertelnym człowieczeństwem. Jeśli przyjmą olimpijskie wyróżnienie – a niektórzy nie odmawiają – w prawie naturalnym znajdą potwierdzenie słuszności nadludzkiego wyczynu.

BIBLIOGRAFIA

Olczyk M., Kultura fizyczna i kultura duchowa jako nierozdzielne wymiary urzeczywistniania się oraz transcendencji osoby ludzkiej w personalistycznej myśli Karola Wojtyły, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne, Gniezno (tekst złożony do druku).

Pawłucki A. (2007) Cyrk olimpijski i olimpizm sportowy, [w:] Osoba w pedagogice ciała. Prawo pokoju olimpijskiego, OSW, Olsztyn, 279.

Pawłucki A. (2014) Sport jako utopia konkursu równych szans, *Rozprawy Naukowe AWF we Wrocławiu*, 44, 3–20.

Pawłucki A. (2015) Nauki o kulturze fizycznej, Impuls, Kraków.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy (2005) Oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Wyd. Święty Paweł, Radom.

Stawrowski Z. (2014) To my jesteśmy wolni. Wywiad Bogumiła Łozińskiego, *Gość Niedzielny*, 43.

Śniadecki J. (1997) O fizycznym wychowaniu dzieci, AWF, Gdańsk.

Zarzycki P. (red.) (2014) Wybrane aspekty górskiej aktywności ruchowej w Polsce i na świecie, *Studia i Monografie AWF we Wrocławiu*, 120.

Praca wpłynęła do Redakcji: 12.12.2014
Praca została przyjęta do druku: 13.01.2015

Adres do korespondencji:
Andrzej Pawłucki
Katedra Dydaktyki Wychowania Fizycznego
Akademia Wychowania Fizycznego
ul. Witelona 25
51-617 Wrocław
e-mail: rozprawynaukowe@awf.wroc.pl