Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 17/ 2016

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.17.27

Navigare necesse est. O terapeutycznym wymiarze refleksji filozoficznej w sytuacji kryzysu orientacji

Tomasz Siwiec

W pierwszej części artykułu autor wyjaśnia istotę współczesnego kryzysu orientacji i omawia jego przyczyny. W drugiej z kolei odpowiada na pytanie, w jakim sensie myślenie filozoficzne może stanowić remedium na zagrożenie omówione w części pierwszej. W ostatniej, trzeciej części artykułu ogólnie przedstawia model filozofii, do którego winniśmy dążyć, jeśli terapeutyczny wymiar refleksji filozoficznej ma zostać urzeczywistniony.

Słowa kluczowe: filozofia praktyczna, doradztwo filozoficzne, kryzys, orientacja życiowa, praktyka filozoficzna

Filozofia jest intelektualną sztuką refleksji,
której celem jest rozwiązanie kryzysów orientacji.

Hermann Lübbe

Filozofowie są ludźmi, którzy nie poradzili sobie
z problemem tożsamości i czynią z tego cnotę.

Robert Spaemann

Społeczeństwo przełomu XX i XXI wieku jest bez wątpienia wieloimienne. Określa się je mianem „społeczeństwa industrialnego" lub „postindustrialnego", „społeczeństwa postępu" lub „kryzysu", „społeczeństwa pracy" lub „czasu

TOMASZ SIWIEC, magister, doktorant Instytucie Filozofii UMK w Toruniu; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMK, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87–100 Toruń. E-mail: tomaszsiwiec 8@wp.pl

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

wolnego". Jak błyskotliwie zauważa Odo Marquard, ta wieloimienność jest pośrednio anonimowością, zaś przeciwstawne przydawkowe określenia jednoznacznie wskazują na kryzys orientacji, jaki obecnie przeżywa społeczeństwo[2]. Janusz Mariański wylicza kilkadziesiąt określeń, którymi zwykło się opisywać kondycję współczesnego społeczeństwa[3]. Różnorodne teorie socjologiczne, które są pośrednio odpowiedzialne za tę mnogość opisów nie muszą być jednak postrzegane jako konkurencyjne. Choć określenia „społeczeństwo pracy" i „społeczeństwo czasu wolnego" pozornie się wykluczają, to leżące u ich podstaw koncepcje akcentują jedynie różne aspekty życia społecznego. W przywołanym artykule Marquard zauważa, że wraz z narastaniem liczby konkurencyjnych określeń zmniejsza się ryzyko monodiagnostycznych wizji rzeczywistości społecznej i tym samym rozszerza pole możliwych interpretacji[4]. Czyżby zatem wspomniany kryzys tożsamości współczesnego społeczeństwa był w rzeczywistości zbawienny? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie nie będzie jednoznaczna. Ambiwalentny charakter społecznego kryzysu orientacji sprawia, że treść ewentualnej odpowiedzi jest uzależniona od tego, kto zadaje pytanie. Kontekstem, w którym to pytanie zostaje dzisiaj postawione, jest aplikacyjny potencjał myślenia filozoficznego. O ewentualnie zbawienny charakter współczesnego kryzysu orientacji pyta zatem zaniepokojony własną bezczynnością filozof. Filozof nie pyta jedynie o adekwatność diagnozy czy o przyczyny własnej bezsilności. Interesuje go nie tylko odpowiedź o charakterze diagnostycznym, która ograniczy się do deskrypcji sytuacji kryzysowej. Dla filozofa istotne jest przede wszystkim odnalezienie kierunku, w jakim należy podążyć, aby wydostać się z sytuacji orientacyjnego zamętu. Jednakże treść odpowiedzi jest uzależniona nie tylko od tego, kto pyta, ale także od tego, kto udziela odpowiedzi. Tutaj pytającym i odpowiadającym jest jedna i ta sama osoba – filozof. Ponieważ jednak w świadomości ogółu zakorzeniło się przekonanie, że filozofia to teoria, która odważnie rozwiązuje stworzone przez siebie problemy, to po przedstawicielach tej profesji nie zwykliśmy oczekiwać żadnych wskazań praktycznych. Skoro jednak filozofowie są nieszczęśliwie zakochani w użyteczności, to na kolejnych kilkunastu stronach pozwolę sobie z grubsza nakreślić kontury tego, co nazwałem tutaj „te-

[2] Por. O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analizy teraźniejszości*, [w:] tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 77.

[3] Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 19.

[4] Por. O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analizy teraźniejszości*, dz. cyt., s. 98–99.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

rapeutycznym wymiarem refleksji filozoficznej". Próbę takiego zarysowania problemu zrealizuję w trzech odsłonach. W pierwszej przedstawię przyczyny współczesnego kryzysu orientacji. W drugiej postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie myślenie filozoficzne może stanowić remedium na zagrożenie omówione w części pierwszej. W ostatniej zaś, trzeciej odsłonie niniejszego artykułu, spróbuję ogólnie przedstawić model filozofii, do którego winniśmy dążyć, jeśli terapeutyczny wymiar refleksji filozoficznej ma zostać urzeczywistniony.

I

Nauki społeczne już od dłuższego czasu opisują wieloaspektowe przemiany, jakimi w ostatnich kilkudziesięciu latach ulega świat życia codziennego. Teoria „modernizacji refleksyjnej" zwraca uwagę, że okres „drugiego modernizmu" charakteryzuje się zanikiem dotychczasowych punktów odniesienia, a jednocześnie kreowaniem nowych obszarów stabilności i sedymentacji sensu[5]. Dotychczasowe relacje społeczne, obyczaje i wspólnoty życia ulegają przemianie, a na miejsce przeobrażonych bądź zdekonstruowanych struktur zostają powołane nowe. Relacje intymne, małżeństwo, rodzina, praca zawodowa to obszary, które w „drugim modernizmie" były szczególnie podatne na procesy erozji[6]. W konsekwencji trzeba było na nowo zdefiniować relacje, które do niedawna wydawały się stabilne i jednoznacznie określone. Problem związków jednopłciowych czy głośna ostatnio teoria *gender* są tylko jednym z wielu przejawów procesu modernizacji, które do naszego kraju docierają z opóźnieniem. W nowoczesnym społeczeństwie mamy zatem do czynienia nie tyle z unicestwieniem tradycyjnych punktów odniesienia, ile raczej z ich modyfikacją, polegającą zazwyczaj na ograniczeniu mocy wiążącej z jednej strony, z drugiej natomiast na radykalnym wzroście alternatywnych możliwości. Narastająca pluralizacja jest jednym z najbardziej znaczących aspektów życia w społeczeństwie nowoczesnym. Jak zauważa Peter L. Berger, „pluralizm wywiera przemożny wpływ na życie jednostek. W miarę jak coraz to większe obszary życia tracą swe niekwestionowane normy, jednostka musi rozpatrywać dostępne możliwości i dokony-

[5] Por. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009, s. 79–177.

[6] Por. tenże, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007; E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

wać spośród nich wyboru. (…) Tradycyjne programy instytucjonalne dotyczące zachowania jednostek zostają rozbite – gdzie poprzednio istniał jeden niekwestionowany program dotyczący, powiedzmy, wychowania dzieci, obecnie funkcjonują konkurencyjne szkoły dziecięcej edukacji. (…) Instytucje tracą swój domniemany obiektywny status, w wyniku czego jednostka zmuszona jest samodzielnie budować swą własną »mozaikę« znaczeń i norm. Efekt netto owej przemiany można podsumować następująco: »Pewność staje się o wiele trudniejsza do osiągnięcia«"[7].

W różnorodności i alternatywności wyborów dostrzega się szansę dla pełniejszej samorealizacji jednostki oraz gwarancję jej autonomii. Zróżnicowanie, konkurencyjność oraz możliwość wyboru, to zasadnicze rysy nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego. Mnogość opcji, przed którymi jednostka zostaje postawiona, nieprzewidywalność konsekwencji, a także niepewność odnośnie słuszności dokonanego wyboru rodzą poczucie niepewności i lęku. Kondycja jednostki w społeczeństwie nowoczesnym naznaczona jest wysokim stopniem ryzyka, wynikającym z konieczności samotnego zarządzania alternatywami i zagrożeniami, które wcześniej rozwiązywane były w obrębie rodziny lub wspólnoty lokalnej[8]. I jakkolwiek od dawna wiadomo, że nasze działania mogą wywoływać nie tylko skutki zamierzone, ale również skutki uboczne, które niekiedy łączą się w systematyczny związek leżący poza celem działającego podmiotu, to dynamika zmiany społecznej wprowadziła w XX wieku nieznane wcześniejszym epokom nowe parametry ryzyka, które jest nieustannie reprodukowane przez liczne podsystemy społeczne, takie jak prawo, ekonomia czy gospodarka[9]. Przymus kształtowania świata życia społecznego w warunkach destabilizacji oraz indywidualne projekty życiowe leżą u podstaw licznych sytuacji konfliktowych, które charakteryzuje „przeciążenie normatywne". Podmioty działań społecznych znajdują się w sytuacji, w której wymaga się od nich „zbyt wiele". Procesy modernizacji kwestionują dotychczasowy porządek obyczajowy, zaś ukonstytuowany na jego gruzach nowy świat życia społecznego generuje liczne wymagania normatywne, które wikłają jednostkę w sytuacje konfliktowe. Współczesne przemiany relacji intymnych, przeobrażenia instytucji małżeństwa czy rosnąca liczba rozwodów stanowią przykładowe obszary, w których następ-

[7] P. L. Berger, *Między relatywizmem i fundamentalizmem*, tłum. R. Lewandowski, „W drodze" 2007, nr 9, s. 10–11.

[8] Por. U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, dz. cyt., s. 20.

[9] Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001, s. 7.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

stwa procesów modernizacyjnych doprowadziły do normatywnego przeciążenia jednostki. Stopień i zakres wymagań normatywnych jest tak wysoki, że nasze kompetencje społeczne nie pełnią już funkcji regulacyjnej. Jak trafnie pisał Zygmunt Bauman: „Tęsknimy za radą, której moglibyśmy zaufać i na której wesprzeć się tak, by chociaż trochę uprzykrzonej odpowiedzialności za wybór spadło z naszych barków. Jednak każdy autorytet, któremu można zaufać, może zostać zakwestionowany, żaden nie może dać nam gwarancji, o którą nam chodzi”[10].

Niespokojny rytm nowoczesnego życia, który jest skutkiem dynamicznie rozwijającego się społeczeństwa, do pewnego stopnia uniemożliwia osiągnięcie trwałego stanu skupienia aksjologicznych punktów odniesienia i struktur sensu. Pluralizm społeczno-kulturowy, wzrost społecznego ryzyka i kryzys idei wspólnotowości implikują strukturalny kryzys orientacji lub co najmniej stanowią warunek *sine qua non* jego zaistnienia. Kontyngentny charakter stosunków społecznych, będący skutkiem wielowymiarowych procesów funkcjonalnego zróżnicowania systemów społecznych oraz autonomizacji poszczególnych obszarów społecznego świata życia, prowadzi nie tylko do indywidualizacji wzorów życia i działania, ale także do znacznego osłabienia idei solidarności społecznej i kolektywizmu na rzecz relacji racjonalno-instrumentalnych.

W obliczu nasilającej się pluralizacji światopoglądów i stopniowego rozkładu tradycyjnych obrazów świata konieczne okazało się ponowne przemyślenie zasad, które mogłyby stać się podstawą uniwersalizacji struktur społecznych i zasad życia wspólnotowego. Trafnie zauważa Jürgen Habermas, że procesy sekularyzacyjne na zawsze przekreśliły możliwość religijnego i metafizycznego uprawomocnienia pryncypiów leżących u podstaw nowoczesnego społeczeństwa. Konieczność rezygnacji z mocnych założeń kosmologicznych czy teleologicznych na rzecz postmetafizycznego uzasadnienia porządku społecznego wymaga udzielenia nowej odpowiedzi na pytanie o jego ważność i źródła[11].

Także wzrastająca wielokulturowość zunifikowanych do niedawna społeczeństw w znacznym stopniu przyczyniła się do pojawienia się nowych obszarów konfliktowych. Wewnętrzna dynamika struktur normatywnych, inspirowana różnymi tradycjami oraz wyrastająca z nieprzekładalnych na siebie tradycji kulturowych, z konieczności niesie ze sobą duży potencjał możliwych konfliktów,

[10] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 31.

[11] Por. J. Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau-Wien 2007, s. 16–21.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

wynikających z obiektywnych przymusów systemu ekonomicznego i politycznego[12]. Wspomniane zależności stają się jednoznacznie widoczne, gdy przywołamy historię ogólnoświatowego kryzysu gospodarczego rynków finansowych i bankowych, który rozpoczął się w 2007 roku. Kryzys ten – zdaniem Grzegorza Kołodki będący systemowym kryzysem neoliberalnego kapitalizmu – został zainicjowany w sektorze finansowym najpotężniejszej gospodarki światowej, jaką jest gospodarka Stanów Zjednoczonych i był następstwem daleko posuniętej deregulacji rynków finansowych, które wprowadziły do obiegu zbyt wiele tak zwanych instrumentów pochodnych. Na skutek zatorów płatniczych, braku płynności finansowej oraz niewypłacalności podmiotów kryzys przesunął się do sektora realnego, to znaczy do sfery inwestycji, produkcji i konsumpcji, czego następstwem była recesja na ogólnoświatowym poziomie około minus jednego procenta. Następnie kryzys objął sferę społeczną. Gwałtownie poszerzył się zakres wykluczenia społecznego, wzrosło bezrobocie i rozwarstwienie społeczne. Niemożliwość rozwiązania kryzysu mechanizmami politycznymi oraz paraliż instytucji państwowych wykazał patologie sfery politycznej i kryzys instytucji zaufania publicznego. Wreszcie ostatnią sferą, w której kryzys się zadomowił jest sfera wartości, dotknięta kryzysem o charakterze ideowo-moralnym. Zdaniem Grzegorza Kołodki, próba wyjścia z kryzysu oznacza konieczność zrównoważonego rozwoju społeczno-ekonomicznego w horyzoncie wykreślonym przez trzy punkty odniesienia: wartości, instytucje i politykę[13].

Kryzys orientacji możemy zatem uznać za kryzys tożsamości społecznej na poziomie jednostkowym i ogólnym, w którym utrwalone i znormalizowane wzorce naszych działań i autonarracji w obszarze praktyki społecznej tracą swoją moc wiążącą i funkcję stabilizacyjną. Następstwem zwiększającego się tempa przemian cywilizacyjnych jest stopniowa utrata podmiotowej zdolności odnalezienia się w społeczeństwie o wysokim stopniu złożoności. Tradycyjne wzorce ukierunkowania, takie jak religia, sztuka czy moralność mieszczańska, utraciły moc obowiązującą, bądź wskutek procesów sekularyzacji, bądź wskutek przemian cywilizacyjnych. Również nauka nie jest w stanie zapanować nad zagrożeniami i społecznymi skutkami własnych odkryć. Intelektualna temperatura

[12] Głośna książka Thilo Sarrazina, wpływowego polityka SPD, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (DVA, München 2010) z całą ostrością ujawniła skalę i rozmiar problemu na przykładzie kulturowej odmienności społeczności tureckich w Niemczech. Por. F. Rötzer, *Sarrazin bedient krude Rassenlehre*, „Telepolis“ 29.08.2010 r. W kontekście obecnego kryzysu imigracyjnego omówione przez Sarrazina zagrożenia mogą ponownie stać się aktualne.

[13] Por. G. W. Kołodko, *Neoliberalizm i systemowy kryzys globalnej gospodarki*, [w:] *Globalizacja, kryzys i co dalej?*, red. G. W. Kołodko, Wyd. Poltext, Warszawa 2010, s. 88–100.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

sporów bioetycznych jednoznacznie dowodzi, że techniczne możliwości współczesnej nauki wykraczają daleko poza prawno-moralne unormowania obecne we współczesnych społeczeństwach.

Dodatkowo oczywiste jest, że w systemach ukierunkowania są integralnie obecne interpretacje świata i ludzkiego współżycia, które za Franzem von Kutscherą proponuję nazwać światopoglądami. Światopogląd nie jest nigdy tworem czysto teoretycznym, gdyż przede wszystkim ma dostarczyć praktycznej orientacji w świecie. Jednakże to nie pragmatyczne interesy rzeczowe i poznawcze stanowią punkt odniesienia dla światopoglądu jednostki, ile raczej aspekty *stricte* egzystencjalne, takie jak orientacja normatywna czy pytanie o sens życia[14]. Kryzys orientacji jest więc zarazem kryzysem światopoglądu, gdyż to właśnie światopogląd, wyrastając na gruncie określonej kultury i z „duchowej sytuacji epoki" dostarcza nam wzorca orientacji. Światopogląd zmienia się wraz z okolicznościami życia, obecnymi w nich problemami, a także wraz z duchowo-intelektualnym rozwojem jednostki, stąd też trudno przypisać mu niezmienność. Ta dynamika zmiany światopoglądu, która w określonych okolicznościach przeradza się niekiedy w jego kryzys – a tym samym kryzys orientacji – musi zostać uchwycona i opisana. Myśl, aby to właśnie refleksja filozoficzna była narzędziem opisu tej dynamiki, a w dalszej kolejności stanowiła remedium na kryzys ukierunkowania naszej życiowej praktyki nie tylko nie jest „skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego" (Kant), ale co więcej wydaje się całkiem sensowna, skoro rozdwojenie jest podstawą dla potrzeby filozofii (Hegel).

II

Prawie czterdzieści lat temu Hermann Lübbe wraz z kilkunastoma znakomitościami niemieckiej filozofii zadał pytanie *Wozu Philosophie?*[15]. Pytanie to stawiamy nie tylko w innym kontekście teoretycznym, ale także w całkowicie odmiennej rzeczywistości historyczno-kulturowej. Społeczeństwo XXI wieku wydaje się w coraz większym stopniu „nieprzejrzyste"[16]. Nauka i technologia rozwijają się w zawrotnym tempie, powstają nowe media i możliwości komuni-

[14] Por. F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 111–125.

[15] Por. *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, red. H. Lübbe, Walter de Gruyter, Berlin 1978. Stosunkowo niedawno pytanie to zostało ponownie podjęte. Por. *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, red. M. van Ackeren, T. Kobusch, J. Müller, Walter de Gruyter & Co., Berlin–Boston 2011.

[16] Por. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

kacji, które sprawiają, że nasza globalna wioska gwałtownie się kurczy[17]. Na pierwszym roku studiów przyszli lekarze poznają problemy, których nauki medyczne jeszcze dwadzieścia lat temu nawet nie przeczuwały, zaś tempo globalnego wzrostu gospodarczego pozwala mieć nadzieję na lepszą przyszłość. W tym samym czasie świat jest niszczony przez konflikty zbrojne i międzynarodowy terroryzm. Według raportu Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, na świecie głoduje blisko 900 milionów ludzi, a zmiany klimatyczne, dewastacja środowiska naturalnego oraz groźba wyczerpania zasobów naturalnych stawiają pod znakiem zapytania egzystencję przyszłych pokoleń[18].

Również etyka stosowana, która miała być skutecznym instrumentem zarządzania społeczną złożonością, zdaje się nie spełniać pokładanych w niej nadziei. Refleksja etyczna w obliczu przyrostu złożoności systemów społecznych „po omacku" porusza się po nowych obszarach problemowych, spełniając swoją funkcję nie lepiej niż hamulec rowerowy w samolocie międzykontynentalnym[19]. Procesy funkcjonalnej dyferencjacji, jakim podlega nowoczesne społeczeństwo, sprawiły, że moralność jako czynnik społecznej integracji traci swoją funkcję i staje się zupełnie bezradna. W perspektywie integracji systemowej i prób zachowania „stanu równowagi systemu społecznego" etyka jako refleksyjna teoria moralności powinna, zdaniem Niklasa Luhmanna, raczej ostrzegać przed konfliktogennym charakterem moralności, która „posiada tendencję do rozpalania sporów lub do wyłaniania się ze sporów, a następnie ich zaostrzania"[20]. Jeśli powyższa diagnoza jest choćby po części trafna i etyka faktycznie nie spełnia swojej funkcji, a poprzez przyrost złożoności generuje potencjały indukowania zaburzeń[21], to wówczas należy zastanowić się, czy etyka jako teoria moralności faktycznie nie jest jedynie dawno „utraconym paradygmatem". Być może należy

[17] Por. M. McLuhan, B. R. Powers, «*The Global Village». Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Junfermann Verlag, Paderborn 1995.

[18] Por. J. Bordat, *Ethik im 21. Jahrhundert*, „Marburger Forum: Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart" 2008, nr 5.

[19] Por. U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, s. 194.

[20] N. Luhmann, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, [w:] tenże, *Die Moral der Gesellschaft*, red. D. Horster, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, s. 280: „Moral hat daher […] ein Tendenz Streit zu erzeugen oder aus Streit zu entstehen und den Streit dann ze verschärfen. Moral ist polemogener Natur". Por. także: N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, [w:] tenże, *Die Moral der Gesellschaft*, dz. cyt., s. 266 n .

[21] Por. H.-M. Baumgartner, *Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, dz. cyt., s. 249.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

dać sobie spokój z teorią i uznać, że moralność i dobre życie jest tym, „co zrozumiałe samo przez się"?[22]. Z drugiej jednak strony, etyka od czasów Arystotelesa rozumiana była jak część „filozofii spraw ludzkich" i od tamtej pory widziano w niej obiecujące narzędzie dostosowywania elementarnych schematów orientacji do zmieniającej się rzeczywistości społecznej, umożliwiające przezwyciężenie wewnątrzsystemowej dynamiki w społecznym rozwoju moralności[23]. Jeszcze Kant twierdził, że „nie jakaś potrzeba spekulacji (...), ale same względy praktyczne pobudzają prosty rozum ludzki do przekroczenia swego zakresu i wkroczenia na pole praktycznej filozofii, by tam dowiedzieć się i pouczyć wyraźnie o źródle swej zasady oraz o trafnym jej określeniu"[24].

Kant był szczerze przekonany, że ludzkie życie nie może być kierowane wyłącznie przez codzienność, tradycję i konwencję. Tym samym nie zgadzał się ze stwierdzeniem, że moralność jest tym, co zrozumiałe samo przez się. W sprawach moralności nie można polegać tylko na pospolitym sądzie rozumowym, lub, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, naiwnym nastawieniu. „Naiwność – pisze Kant – jest rzeczą wspaniałą, ale jest znowu bardzo źle, że nie da się ona prawdziwie zachować i łatwo ulega pokusom"[25]. Stąd też konieczność pouczenia potocznego myślenia o moralności przez filozoficzną refleksję krytyczną, czyli etykę właśnie. Dla etyki konieczność ta oznacza przede wszystkim dwupoziomową strukturę jej refleksji. Na pierwszym poziomie etyka stawia konkretne pytania o słuszne postępowanie w sytuacjach konfliktowych, natomiast na drugim zapytuje o perspektywy oraz przyszłość życiowych projektów, które częstokroć leżą u podstaw wspomnianych antagonizmów. Tak pojmowana refleksja nad moralnością przeżywaną stwarza szereg możliwości, aby w obliczu sytuacji konfliktowych działać i reagować zapobiegawczo[26]. Etyka filozoficzna ma zatem funkcję orientującą i korygującą w stosunku do treściowej zawartości moralności przeżywanej. Jeśli bowiem działanie moralne pojmujemy jako aspektową zmianę relacji i stosunków panujących w świecie, to siłą rzeczy potrzebny jest „przewodnik", który owo działanie będzie potrafił ukierunkować. I faktycznie, od czasów Arystotelesa podstawowe pytanie etyki brzmi „co powinienem

[22] Por. R. Spaemann, *Jak praktyczna jest etyka?*, [w:] tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 28.

[23] Por. H. Lübbe, *Unsere stille Kulturrevolution*, Edition Interfrom-Fromm, Zürich–Osnabrück 1976, s. 76.

[24] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wyd. Antyk, Kęty 2001, s. 22–23.

[25] Tamże, s. 22.

[26] Na temat „etyki jako nauki o konfliktach" (*Ethik als Konfliktwissenschaft*) por. W. Vossenkhul, *Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku,* Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 135–189.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

czynić?”[27]. A przecież nie jest to nic innego jak pytanie o możliwość ukierunkowania ludzkiego działania przez refleksję etyczną[28]. Współczesna popularność etyki niewątpliwie po części wynika z przekonania, że refleksja etyczna posiada umiejętność „sterowania w warunkach kryzysu orientacji” (*Fachleute für Orientierungskrisenmanagement*)[29]. Hans Krämer trafnie zauważył, że normatywny wymiar etyki filozoficznej nie może zostać przekazany w inny sposób niż za pośrednictwem preskryptywnych form wskazań i doradztwa[30]. Stąd też przekonanie, że etyka (lub szerzej: filozofia praktyczna) może stanowić poręczne narzędzie redukcji wewnętrznej złożoności systemu społecznego. Jeśli problem integracji systemowej i zachowania „stanu równowagi systemu społecznego” będzie stanowić dla nas centralny punkt zogniskowania refleksji teoretycznej, to wówczas stan kryzysu orientacji będziemy skłoni interpretować, analogicznie jak Niklas Luhmann, w perspektywie problemu sterowania samodefiniujących się systemów społecznych. W tak wykrojonym horyzoncie teoretycznym etyka filozoficzna, przyczyniając się do nadmiernego wzrostu złożoności systemu, zostanie uznana za potencjalne źródło indukowania zaburzeń. Społeczeństwo nowoczesne podlega procesom funkcjonalnej dyferencjacji, w następstwie czego refleksyjność jako czynnik społecznej integracji traci moc wiążącą. Etyce chodzi bowiem o człowieka jako „osobę” i osobową tożsamość rozumnych podmiotów, natomiast w nowoczesnym społeczeństwie człowiek jest definiowany poprzez różnorakie role i funkcje, jakie pełni w systemie społecznym. W perspektywie systemowej równowagi i sterowności systemu etyka filozoficzna jest zatem wysoce niepożądaną, a nawet szkodliwa[31].

Jeśli z kolei, podążając drogą Jürgena Habermasa, zechcemy odróżnić od siebie integracją społeczną oraz integrację systemową, a w dalszej kolejności system od świata życia, to wówczas stan kryzysu orientacji będziemy skłonni interpretować nie jako przyrost złożoności systemowej, ale raczej jako groźbę wystąpienia represji oraz triumfu ideologii technokratycznej i rozumu instru-

[27] Por. N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. J. Noras, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 172.

[28] Por. R. Spaemann, *Jak praktyczna jest etyka*, dz. cyt., s. 31.

[29] Por. H. Lübbe, *Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, dz. cyt., s. 127–147; H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau 1975, s. 69 n.

[30] Por. H. Krämer, *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Wyd. Rolewski, Nowa Wieś 2004, s. 336–337.

[31] Por. H.-M. Baumgartner, *Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*, dz. cyt., s. 250–251.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

mentalnego[32]. „Oświecenie przez rozum" (*Vernunftaufklärung*) wymaga zniesienia funkcji ukrycia i uświadomienia zakresu alternatywnych możliwości działania. Refleksja filozoficzna jest wówczas nieodzownym narzędziem demaskowania obiektywizmu wszelkiego rodzaju, zwłaszcza w postaci scjentyzmu i ideologii technokratycznej, które lekceważą podmiotowe motywacje oraz to, co Max Weber określił „odniesieniem do wartości".

Nie wdając się w szczegóły debaty między Luhmannem a Habermasem[33], warto zwrócić uwagę, że społeczny status refleksji filozoficznej bynajmniej nie jest jednoznaczny. Spory o charakterze światopoglądowym i normatywnym wywołują napięcia i prowadzą do polaryzacji społeczeństwa. Etyka filozoficzna jest z natury nie tylko polemiczna, ale posiada również duży potencjał konfliktogenny. Nie przekreślając trafności tej diagnozy, nie będę ukrywał, że stanowisko Habermasa wydaje mi się bardziej wiarygodne. Jeśli nowoczesne społeczeństwo charakteryzuje nadwyżka złożoności, konfliktogenność i utrata orientacji, to krytyczna refleksja filozoficzno-społeczna stanowi niewątpliwie punkt wyjścia dla wszelkich prób zażegnania kryzysu przynajmniej w aspekcie czysto formalnym – jako krytyczna refleksja właśnie.

Nie istnieje żadna *philosophia perennis*. Są jedynie różne filozofie rozumiane bądź to jako poszczególne subdyscypliny filozoficzne (ontologia, etyka, teoria poznania), bądź to jako liczne kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, fenomenologia, hermeneutyka), bądź to jako jednostkowe teorie (hedonizm, spirytualizm, konsekwencjalizm). Przy takim bogactwie intelektualnej oferty zasadne jest stwierdzenie, że nie ma filozofii, są tylko filozofowie. Jeśli zatem refleksja filozoficzna ma być dla nas kursem pilotażu w sytuacji kryzysu orientacji, to zasadnym staje się pytanie, jaka to ma być dokładnie filozofia. Jaka subdyscyplina, który kierunek, jaka teoria? Naturalnie nie ma jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Szeroko rozumiana filozofia praktyczna, z racji jej preskryptywnego charakteru, wydaje się najbardziej predestynowana do pełnienia funkcji nawigatora w sytuacji kryzysu orientacji. Trudno jednak wyobrazić sobie sytuację, w której filozofia praktyczna, nawet najswobodniej rozumiana, mogłaby abstrahować od filozoficznej tradycji i historycznych osiągnięć myślenia spekulatywnego.

Dodatkowo pojawiają się głosy poddające w wątpliwość prawomocność roszczeń myślenia filozoficznego do ukierunkowywania praktyki życiowej w

[32] Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN Warszawa 2002, s. 208–209.

[33] Zapis debaty czytelnik znajdzie w pracy: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

sytuacji orientacyjnego kryzysu. Sugeruje się, że refleksja filozoficzna jest nie tyle sposobem zarządzania kryzysem, ile raczej jego symptomem, zaś uważanie filozofii za terapię w sytuacji kryzysu świadczy co najwyżej o naiwności[34]. Rozwój nauk szczegółowych oraz postępująca specjalizacja wywłaszczyły filozofię z tradycyjnie przynależnych jej obszarów kompetencji tak dalece, że obecnie jest ona jedynie „kompetentna w kompensowaniu własnej niekompetencji"[35] i w efekcie osuwa się w „żmudną i nudną" filologiczną analizę tekstów[36].

Niekiedy wątpliwości odnośnie orientującej funkcji refleksji filozoficznej nie przybierają tak radykalnej postaci i ograniczają się jedynie do pytania o skuteczność. Przywołany wcześniej Ulrich Beck, porównując orientującą i doradczą funkcję filozofii do hamulca rowerowego w samolocie międzykontynentalnym, sformułował pod adresem refleksji filozoficznej zarzut, że podejmowane przez nią rozstrzygnięcia konkretnych sporów czy kontrowersji społeczno-moralnych przychodzą zwykle za późno, aby mogły posiadać jakiekolwiek znaczenie dla sfery publicznej. Ten zarzut spóźnionego czasu reakcji nie jest niczym nowym. Już Hegel w przedmowie do *Zasad filozofii prawa* zarzucał filozofii, że przychodzi dopiero wówczas, gdy ukształtowanie świata już się zestarzało. Jeśli zarzut ten jest choćby w części słuszny, to w obecnym „czasie zamętu" oraz towarzyszącemu procesom modernizacji przyspieszeniu[37] nie jest możliwe, aby filozofia mogła pełnić funkcję orientującą. Jeśli bowiem „filozofia pełni funkcję polegającą na dostosowaniu elementarnych schematów orientowania się w rzeczywistości (którymi kierujemy się w naukowej i każdej innej praktyce) do zmienionej sytuacji"[38], to wówczas w warunkach nieustannej zmiany społecznej i wzrastającego tempa przemian rzeczywistości, refleksja filozoficzna nie potrafiłaby spełnić funkcji orientującej, gdyż sama fabrykowałaby nieustannie nowe schematy orientowania się w świecie społecznym, zwiększając jedynie orientacyjny zamęt (zarzut Niklasa Luhmanna). Refleksja filozoficzna może zatem

[34] Por. R. Speamann, *Filozofia jako zinstytucjonalizowana naiwność*, [w:] tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 22.

[35] Por. O. Marquard, *Kompetencja w kompensowaniu niekompetencji? O kompetencji i niekompetencji filozofii*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 23–38.

[36] Por. H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 221–227.

[37] Por. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; R. Koselleck, *Skrócenie czasu i przyspieszenie. Studium na temat sekularyzacji*, [w:] tenże, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 158–181.

[38] H. Lübbe, *Unsere stille Kulturrevolution*, dz. cyt., s. 76.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

działać orientująco jedynie wówczas, gdy czerpiąc z własnych zasobów wiedzy o człowieku i specyfice kontekstu społecznego, analizuje zmienione sytuacje, interpretuje je, tworzy typologie i schematy operacyjne, ale bynajmniej nie dostosowuje się do tempa i treści przemian. W przeciwnym razie odzwierciedlałaby jedynie deficyt orientacji na innej, ideowej i refleksyjnej płaszczyźnie, bynajmniej go jednak nie usuwając.

Czy w świetle tego, co zostało wyżej powiedziane można nadal uważać filozofię za „intelektualną sztukę refleksji, której celem jest rozwiązanie kryzysów orientacji”[39]? Odo Marquard z pewnością uznałby tę ambicję filozofii za „pieśń przeszłości”. Zdaniem niedawno zmarłego sceptyka z Gießen, historia filozofii jest historią stopniowej redukcji kompetencji filozofii i dlatego obecnie „sprawozdanie dotyczące kompetencji filozofii to orgia ofert bez pokrycia”[40]. Przekonanie, że refleksja filozoficzna może być kursem pilotażu w kryzysach orientacji jest jedynie ostatnim szańcem, który chroni filozofów przed koniecznością wycofania się w rejony czystej zbędności[41]. Jednak w tej walce filozofia również przegrywa. Jej głównym wrogiem jest literatura, która zdaje się zdecydowanie lepiej predestynowana do roli przewodnika w sytuacjach kryzysu orientacji[42]. Jak zauważa Richard Rorty, dzieła literatury pięknej „pokazują nam zwłaszcza, jak nasze dążenie do autonomii, nasze prywatne obsesje związane z osiągnięciem jakiegoś rodzaju doskonałości mogą czynić nas obojętnymi na cierpienie i upokorzenie, których stajemy się przyczyną. Są to dzieła, które wyostrzają konflikt pomiędzy powinnościami wobec siebie a powinnościami wobec innych[43].

To przekonanie Rorty’ego niesie wraz z sobą doniosłe konsekwencje społeczno-polityczne, ponieważ „społeczeństwo, które zaczerpnęłoby swój słownik moralny z powieści, a nie z traktatów ontoteleogicznych czy ontyczno-moralnych, nie zadawałoby sobie pytań o ludzką naturę, cel ludzkiego istnienia

[39] H. Lübbe, *Hochschulpolitik, Gegenaufklärung und die Stellung der Philosophie*, [w:] *Dimensionen des Rechts: Gedächtnisschrift für René Marcic*, red. M. Fischer, R. Jakob, E. Mock, H. Schreiner, Duncker&Humblot, Berlin 1974, s. 1045.

[40] O. Marquard, *Kompetencja w kompensowaniu niekompetencji? O kompetencji i niekompetencji filozofii*, dz. cyt., s. 27.

[41] Por. tamże, s. 30.

[42] Warto w tym kontekście przywołać stwierdzenie Richarda Rorty’ego, który pisał: „zachodni intelektualiści przebyli od czasów renesansu trzy etapy: spodziewali się zbawienia najpierw od Boga, potem od filozofii, a dziś spodziewają się go od literatury”. R. Rorty, *Filozofia jako gatunek przejściowy*, [w:] tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2009, s. 147.

[43] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, W.A.B, Warszawa 2009, s. 218.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

lub też sens ludzkiego życia. Pytałoby raczej o to, co możemy zrobić, aby bezkonfliktowo współżyć ze sobą nawzajem, jak możemy ułożyć swoje sprawy, aby było nam ze sobą dobrze, jakie instytucje można zmienić, aby przysługujące każdemu prawo do zrozumienia miało większą szansę obowiązywania”[44].

Jeśli w refleksji filozoficznej chcemy widzieć remedium na współczesny kryzys orientacji, to dochodzące do nas pogłoski o jej agonii musimy uznać za fałszywe. Jednakże należałoby wówczas ustosunkować się jakoś do przywołanych wyżej głosów sceptyków, którzy nie dają wiary orientującej funkcji filozofii. W ostatniej części tego artykułu spróbuję krótko odpowiedzieć na te zarzuty, wychodząc z założenia, że jeśli wypracujemy odpowiedni model refleksji filozoficznej, to przekonanie, że filozofia może pełnić rolę przewodnika w sytuacjach kryzysu orientacji nie będzie bynajmniej niedorzeczne.

III

Pytanie o praktyczny, czasem wręcz aplikacyjny, wymiar filozofii nie jest bynajmniej nowe i nie pojawiło się wraz z modą na etykę stosowaną. Pierre Hadot wprost zauważa, że nie sposób zrozumieć filozoficznych koncepcji starożytnej Grecji, jeśli się nie weźmie pod uwagę, że „prawdziwa filozofia w starożytności to ćwiczenie duchowe. Teorie filozoficzne są albo wprost oddane w służbę praktyki duchowej – jak w przypadku stoicyzmu i epikureizmu – albo wzięte jako przedmiot ćwiczeń intelektualnych, to znaczy praktyki życia kontemplacyjnego, które w końcu samo jest niczym innym niż ćwiczenia duchowe”[45].

Dla przedstawicieli hellenistycznych i rzymskich szkół filozoficznych było oczywiste, że filozofia nie polega ani na nauczaniu oderwanej od życia teorii, ani na egzegezie tekstów filozoficznych, ale na sztuce życia, na umiejętności kształtowania w sobie określonej postawy, która przeniknie całą naszą egzystencję. Filozofia zatem jest nie teorią, lecz sposobem istnienia w świecie, który musi być nieustannie aktualizowany i wcielany w życie. Dla starożytnych Greków celem zajmowania się filozofią nie była intelektualna biegłość lub analiza konkretnego problemu, lecz przekształcenie własnego życia w taki sposób, aby przekraczając własną jednostkowość, osiągnąć spokój ducha, wewnętrzną wol-

[44] Tenże, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 95.

[45] P. Hadot, *Ćwiczenie duchowe*, [w:] tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 58–59.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

ność, świadomość uczestnictwa w tym, co uniwersalne[46]. Ten duch praktyczności widać nawet u Arystotelesa, którego filozofia przez komentatorów uważana jest za metodyczny wykład usystematyzowanej teorii. Tymczasem dla Arystotelesa filozofia nie ograniczała się do czystego wykładu wiedzy, lecz stanowiła właściwość ducha i efekt wewnętrznego kształtowania siebie. Taki był właśnie sens *praktyczności* w etyce Arystotelesa, u którego nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów z poznania dobra samego, jak to miało miejsce jeszcze u Platona, na jego urzeczywistnienie[47]. Zdaniem Stagiryty, refleksja moralna nie posiada charakteru czysto teoretycznego, ponieważ „zastanawiamy się nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, by stać się dzielnymi, bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań[48] W innym zaś miejscu Arystoteles podkreśla: „Natomiast co się tyczy cnoty, to nie wiedza o jej istocie jest najbardziej cenna, lecz poznanie dzięki czemu ona powstaje, bo nie chcemy wiedzieć, czym jest męstwo, lecz być mężnymi, ani czym jest sprawiedliwość, lecz chcemy być sprawiedliwymi”[49].

Wraz z postępującą chrystianizacją filozofii i scholastycznym określeniem „służebnej” funkcji filozofii względem teologii, refleksję filozoficzną pozbawiono wymiaru ćwiczeń duchowych, które zostały włączone w obszar ascetyki i mistyki chrześcijańskiej[50]. W konsekwencji filozofię sprowadzono do roli magazynu konceptualnych prefabrykatów, zaś jej funkcja została ograniczona do pojęciowego oczyszczania teoretycznego przedpola teologii[51]. Nowożytnemu rozwojowi przyrodoznawstwa towarzyszyła wprawdzie emancypacja filozofii, ale w dalszym ciągu zachowała ona wiele cech odziedziczonych po koncepcji scholastycznej, w tym swój wybitnie teoretyczny rys. Stopniowa systematyzacja filozofii prowadziła do erozji jej poszczególnych subdyscyplin, takich jak choć-

[46] Por. tenże, *Filozofia jako sposób życia*, [w:] tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 287–302.

[47] Por. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Wyd. Edytor, Toruń 1991, s. 23–24.

[48] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103b 25-30 (tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 45–46)..

[49] Tenże, *Etyka eudemejska*, 1216b 21-26 (tłum. W. Wróblewski, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1996, t. 5, s. 409).

[50] Por. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tłum. K. Bielawski, M Grzelak, Wyd. Benedyktynów, Kraków-Tyniec 2011, t. I-II; Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, PAX, Warszawa 2009; W. Ferreriusz, *Traktat o życiu duchowym*, tłum. M. Czekański, Wyd. Benedyktynów, Kraków-Tyniec 2013; I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg SJ, WAM, Kraków 1996; Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. H. P. Kossowski, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2014; Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2010.

[51] Por. M. Seckler, *«Philosophia ancilla theologiae». Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel*, „Theologische Quartalschrift” 1991, vol. 171, z. 3, s. 161–187.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

by etyka, która rugowana z tradycyjnie przynależnych jej obszarów oraz pozbawiana narzędzi normowania szeroko rozumianej praktyki, przekształciła się z czasem w (post)idealistyczną filozofię moralności. Ten proces stopniowej decentralizacji filozofii praktycznej doskonale można prześledzić na przykładzie etyki Kantowskiej. Zarówno wprowadzenie do *Krytyki władzy sądzenia* jak i *Metafizyka moralności*, nie pozostawiają najmniejszych wątpliwości, że „nie można zaliczać do filozofii praktycznej nauki o gospodarce domowej, rolnej, państwowej, sztuki towarzyskiego obcowania, przepisów dietetyki, a nawet ogólnej nauki o szczęśliwości oraz umiejętności poskramiania skłonności i ujarzmiania afektów w imię tej szczęśliwości – a tym mniej można sądzić, że stanowią one drugą [obok filozofii teoretycznej – T.S.] część filozofii w ogóle; wszystkie one bowiem zawierają tylko prawidła [technicznej] zręczności (…) i nie mogą przeto domagać się miejsca w specjalnej filozofii zwanej praktyczną”[52].

Hans Krämer trafnie zauważa, że Kant usiłując dokonać semantycznego zawężenia pojęć „praktyka” i „praktyczny” zdawał się nie zauważać, że filozofia praktyczna ma na uwadze praktykę w szerokim sensie tego słowa, a nie wyłącznie praktykę moralną czy jakąś inną „praktykę przymiotnikową”[53]. Niemniej to właśnie wraz z zawężeniem pojęcia „praktyki” i zerwaniem z dotychczasową tradycją etyczną do filozofii zostaje wprowadzona bezwarunkowość czystej powinności moralnej. Odtąd etykę filozoficzną bardziej niż dążenie do eudajmonii interesują stosunki osobowe i obecny w nich element preskryptywny.

Jednakże nawet w idealistycznej etyce powinności dostrzec można pozostałości po integralnym pojęciu filozofii praktycznej. W Kantowskiej filozofii moralności będzie to koncepcja etycznej metodologii, rozumianej jako sposób zapewnienia prawom czystego praktycznego rozumu dostępu do ludzkiego umysłu[54]. W ujęciu Kanta etyczna metodologia to nic innego jak teoria moralnego kształcenia (dydaktyka etyczna) i ćwiczenia (ascetyka etyczna)[55]. Problem ascetyki jako „praktycznej i pragmatycznej nauki kunsztu moralnego”[56] podejmie następnie Fichte, pisząc o ascetyce jako dopełnieniu filozofii moralności[57].

---

[52] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1986, s. 14–15. Por. też I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 76.

[53] Por. H. Krämer, *Etyka integralna*, dz. cyt., s. 99–100.

[54] Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 149.

[55] Por. tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 157–165.

[56] J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre (1812)*, [w:] *Fichtes Werke*, red. I. H. Fichte, t. XI: *Vermischte Schriften aus dem Nachlass*, Walter de Gruyter & Co.. Berlin 1971, s. 41.

[57] Tenże, *Ascetik als Anhang zur Moral*, [w:] tenże, *Nachgelassene Werke*, red. I. H. Fichte, t. III: *System der Sittenlehre; Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten und vermischte Aufsätze*,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Również we francuskiej moralistyce oświeceniowej, w twórczości takich autorów jak La Bruyère, La Rochefoucauld czy de Chamfort (lub wcześniej u Montaigne'a) dostrzec można nawiązania do pierwotnego rozumienia filozofii jako sztuki kształtowania własnej egzystencji[58]. Przywołane wyżej przykłady są jedynie drobną pozostałością nie zredukowanej wielowymiarowości etyki i charakterystycznego dla czasów starożytnych przekonania o wybitnie praktycznym znaczeniu filozofii w ludzkim życiu.

Pytanie o praktyczny wymiar filozofii i jej aplikacyjny potencjał zbiega się zazwyczaj z epokami przejścia i kryzysu, w których potrzeba ukierunkowania staje się szczególnie nagląca, a niekiedy nawet dramatyczna, ponieważ dotychczasowe formy orientacji nie nadążają za tempem przemian społeczno-politycznych. Refleksja filozoficzna okazuje się wówczas mało efektywna, a nawet zbędna, gdyż nie potrafi dokonać myślowej systematyzacji i typologizacji sytuacji kryzysowych ani zaprojektować konkretnych rozwiązań[59]. W tej sytuacji tradycyjny model refleksji filozoficznej, który przybiera postać teoretycznego wykładu wiedzy lub historiograficznego przedstawienia następujących po sobie koncepcji, stopniowo traci na znaczeniu. Klasyczne problemy filozofii i myślowe spory „wielkich narracji" uznaje się za dawno przebrzmiałe i intelektualnie jałowe. Richard Rorty nie bez słuszności zauważył: „Problemy te, zatopione w bursztynie jako „problemy filozofii", nadal angażują wyobraźnię co zdolniejszego studenta. Nikt jednak nie będzie twierdził, że dyskusja nad nimi stanowi centrum życia intelektualnego"[60].

W tej sytuacji ucieczka w rzekomo „elitarny" charakter filozofii okazuje się być oznaką w równym stopniu arogancji, co bezsilności. Zdaje się, że nikt nie ujął tego dobitniej niż Ferdynand Ebner, który we *Fragmentach pneumatologicznych* pisał: „Jeśli chciałbym, by mimo wszystko filozofia zajęła się kiedyś

Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, s. 119-144. Szerzej na temat koncepcji Fichteańskiej filozofii praktycznej i jej znaczeniu dla współczesnej etyki zob.: P. L. Oesterreich, *Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie für die Praktische Philosophie der Gegenwart*, „Fichte-Studien: Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie", t. XIII: *Fichte im 20. Jahrhundert*, red. W. H. Schrader, Radopi, Amsterdam 1997, s. 223–240.

[58] Por. R. Zimmer, *Moraliści europejscy. Przewodnik*, tłum. P. Graczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

[59] Warto w tym kontekście przywołać słowa Garriego Kasparowa, legendarnego szachisty, który w jednym z wywiadów zauważył: „Są okresy, że historia świata toczy się wolno. My jednak żyjemy teraz w czasach ekstremalnie szybkich, gdzie próba przewidywania czegokolwiek w perspektywie lat nie ma większego sensu". http://www.money.pl/gospodarka/raporty/artykul/garri-kasparow-w-money-pl-im-gorsza-kondycja,161,0,1924769.html [dostęp: 15.10.2015].

[60] R. Rorty, *Wielkość, głębia i skończoność*, [w:] tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna,* dz. cyt., s. 124.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

tym, że Ja jestem – wobec niej takie żądanie brzmi jak zarozumiałość – prawdopodobnie odpowie mi, z jej punktu widzenia prawidłowo: »co obchodzisz filozofię ty i twoja egzystencja? ona ma ważniejsze prace do wykonania, musi rozwiązać w końcu problemy świata, bycia i myślenia, a tobą mogłaby zainteresować się jedynie wtedy, gdybyś był Ja absolutnym« (...) Wtedy jednak i ja mogę odpowiedzieć – czyż mam mniej racji? – »jeśli tak jest, to co mnie obchodzi filozofia? Mam ważniejsze prace do wykonania, muszę egzystować«"[61].

Współczesne nawoływania o restytucję charakterystycznej dla niemieckiego oświecenia „filozofii popularnej"[62], nowatorskie projekty spod znaku „praktyki filozoficznej"[63] czy choćby jednostkowe podejmowanie zapomnianych motywów myślowych[64], świadczą jednoznacznie o próbach odzyskania utraconych przez filozofię kompetencji normowania świata życia i kierunkowania codziennej praktyki[65]. Zwłaszcza rozwijana w Niemczech od lat osiemdziesiątych „praktyka filozoficzna" wydaje się niezwykle interesująca i intelektualnie płodna[66]. Koncepcja doradztwa filozoficznego, które początkowo było alternatywą dla psychoterapii, a z czasem przekształciło się w wieloaspektowe poradnictwo życiowe, powstała na gruncie utworzonego w 1981 roku Instytutu Praktyki Filozoficznej. Jego celem było świadczeń usług z zakresu poradnictwa życiowego adresowanego do osób, których kondycja egzystencjalna jest naznaczona cierpieniem lub lękiem, a które z uwagi na specyfikę problemów nie chcą zwrócić się do psychologa. Rozjaśnienia egzystencji klient miał osiągnąć przy pomocy rozmowy doradczej z zawodowym filozofem-praktykiem. Punktem wyjścia dla doradczej rozmowy z klientem jest refleksyjne uwyraźnienie i dopełnienie tych regulacji, które i tak są już obecne w życiu codziennym i myśle-

[61] F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 101–102.

[62] Por. H. Lübbe, *Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage*, dz. cyt., s. 128-147; W. Ch. Zimmerli, *Arbeitsteilige Philosophie? Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Popularphilosophie*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, dz. cyt., s. 181–212.

[63] Por. G. B. Achenbach, *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Dinter, Köln 1984; E. Ruschmann, *Philosophische Beratung*, Kohlhammer, Stuttgart 1999; G. Witzany, *Philosophieren in einer bedrohten Welt. Vorträge und Essays wider die technokratische Vernunft*, Die Blaue Eule, Essen 1989.

[64] Por. W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

[65] T. Kobusch, *Philosophie als Lebensform*, [w:] *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, red. M. van Ackeren, T. Kobusch, J. Müller, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Boston 2011, s. 197–214.

[66] Por. O. Marquard, *Praxis, Philosophische*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. VII: *P-Q*, Schwabe Verlag, Basel 1989, s. 1307–1308.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

niu potocznym. Pomimo wielu głosów krytycznych, jakie formułowano pod adresem koncepcji praktyki filozoficznej, znalazła ona liczne grono admiratorów i obecnie stanowi rozbudowaną, interdyscyplinarnie ugruntowaną koncepcję metodycznego zastosowania filozofii w codziennym życiu[67]. Praktyka filozoficzna zasadniczo stanowiła powrót do starożytnego rozróżnienia wykładu filozoficznego i filozofii *sensu stricto*. W ujęciu Greków poszczególne dyscypliny, takie jak etyka, logika, fizyka były jedynie częścią wykładu filozoficznego, a nie samej filozofii. W porządku dydaktycznym i pedagogicznym trzeba wprawdzie przedstawić teorię moralności czy logiki, ale celem jest nie wykład teorii, ale nabycie umiejętności życia etyką i logiką. Innymi słowy, chodzi o to, żeby przyswoić i częścią swojej egzystencji uczynić to, co zostało wcześniej poznane i przyswojone intelektualnie[68].

Współczesna tendencja do filologizacji filozofii z jednej strony oraz jej historyzacji z drugiej, nie sprzyja rehabilitacji praktyki filozoficznej opartej na rozróżnieniu wykładni i filozofii „właściwej". Na większości uczelni wyższych gwarantem „naukowości" filozofii i jej statusu jako dyscypliny akademickiej jest interpretacja i wykładnia tekstów. W ten sposób mimowolnie pomija się problemy, które stanowiły faktyczny powód powstania danego tekstu. Przedmiotem namysłu filozoficznego nie jest filozofia Arystotelesa czy Kanta i ich działa, ale problemy, które ożywiały ich umysłowość[69]. Prawie osiemdziesiąt lat temu Nicolai Hartmann przeczuwał to zagrożenie, kiedy pisał o konieczności rozróżnienia między myśleniem systemowym a problemowym. To ostatnie, zdaniem Hartmanna, „niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotowe jest go zrewidować. Nie pozwala narzucić sobie własnych zasad, lecz dopiero ich szuka. Wychodzi od zastanych problemów lub od takich, na jakie natrafia w swych badaniach; zabiega o rozwiązywanie problemów, a gdy ich rozwiązać nie może, szuka nadal uporczywie i trwa w niepewności"[70].

Hartmannowskie rozróżnienie warto przywołać, ponieważ współczesna refleksja filozoficzna nadal pozostaje w zbyt małym stopniu problemowa. Tym, czego rzeczywiście należy w myśleniu filozoficznym uniknąć są spekulatywne

[67] Por. G. B. Achenbach, *Kurzgefaßte Beantwortung der Frage: Was ist Philosophische Praxis?*, http://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_text_was_ist.asp [dostęp: 15.10.2015].

[68] Por. P. Hadot, *Filozofia jako sposób życia*, dz. cyt., s. 291.

[69] Por. H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, dz. cyt., s. 221–227.

[70] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia; Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wyd. Comer, Toruń 1994, s. 15.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

i konstrukcyjne założenia systemowe, które uprzedzają refleksję i z góry określają jej cele. Obumieranie i upadek największych osiągnięć filozoficznej spekulacji, które niekiedy były interpretowane jako upadek samej filozofii, okazywały się w rzeczywistości symptomem jej rozkwitu i wyzwolenia ze skostniałych struktur systemu. Jeśli aplikacyjność filozofii ma być w ogóle możliwa, to punktem wyjścia refleksji musi być sam problem, który następnie jedynie wtórnie i pomocniczo może zostać omówiony w świetle swojego historycznego rozwoju. Historiografia i filozoficzne literaturoznawstwo są jedynie narzędziami, a nie celem filozoficznej refleksji. Ta, jeśli ma pozostać żywa i płodna, musi mieć na uwadze potrójne odniesienie: do tego, kto pyta, o co pyta i dlaczego pyta. Jeśli warunek ten zostanie spełniony, to „filozofia nie skończy się, póki żyją ludzie”[71].

Bibliografia

Achenbach G. B., *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*, Dinter, Köln 1984.

Achenbach G. B., *Kurzgefaßte Beantwortung der Frage: Was ist Philosophische Praxis?*, http://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_text_was_ist.asp (dostęp: 15.10.2015 r.).

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.

Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1996, t. 5.

Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.

Baumgartner H.-M., *Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, red. H. Lübbe, Walter de Gruyter, Berlin 1978.

Beck U., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Franfurt am Main 1988.

Berger P. L., *Między relatywizmem i fundamentalizmem*, tłum. R. Lewandowski, „W drodze” 2007, nr 9.

Bordat J., *Ethik im 21. Jahrhundert*, „Marburger Forum: Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart” 2008, nr 5.

[71] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Wyd. Comer, Toruń 1994, s. 112.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Ebner F., *Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006.

Ewagriusza z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tłum. K. Bielawski, M Grzelak, Wyd. Benedyktynów, Kraków–Tyniec 2011, t. I-II.

Fellmann F., *Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will*, Rowohlt, Reinbek 2000.

Ferreriusz W., *Traktat o życiu duchowym*, tłum. M. Czekański, Wyd. Benedyktynów, Kraków–Tyniec 2013.

Fichte J. G., *Ascetik als Anhang zur Moral*, [w:] tenże, *Nachgelassene Werke*, red. I. H. Fichte, t. III: *System der Sittenlehre; Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten und vermischte Aufsätze*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962.

Fichte J. G., *Das System der Sittenlehre (1812)*, [w:] *Fichtes Werke*, red. I. H. Fichte, t. XI: *Vermischte Schriften aus dem Nachlass*, Walter de Gruyter & Co.. Berlin 1971.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001.

Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007.

Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009.

Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

Habermas J., *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau-Wien 2007.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, PWN Warszawa 2002.

Hadot P., *Ćwiczenie duchowe*, [w:] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe,* tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

Hadot P., *Filozofia jako sposób życia*, [w:] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia; Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Wyd. Comer, Toruń 1994.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Hartmann N., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. J. Noras, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Höffe O., *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu,* [w:] O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, tłum. Cz. Porębski, Wyd. Znak, Kraków 1992.

Hegel G. F. W., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2010.

Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Wyd. Comer, Toruń 1994.

Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1986.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wyd. Antyk, Kęty 2001.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wyd. Antyk, Kęty 2002.

Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Antyk, Kęty 2002.

Klimczak Ł., *Neoliberalizm i keynesizm w polityce gospodarczej: lekcje z kryzysu*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy" 2013, z. 31: *Kryzys finansów publicznych: przyczyny, implikacje, perspektywy spójności społeczno-ekonomicznej*.

Kobusch T., *Philosophie als Lebensform*, [w:] *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, red. M. van Ackeren, T. Kobusch, J. Müller, Walter de Gruyter & Co., Berlin–Boston 2011.

Kołodko G. W., *Neoliberalizm i systemowy kryzys globalnej gospodarki*, [w:] *Globalizacja, kryzys i co dalej?*, red. G. W. Kołodko, Wyd. Poltext, Warszawa 2010.

Kołodko G. W., *Ekonomia kryzysu czy kryzys ekonomii?*, „Master of Business Administration" 2011, nr 2.

Koselleck R., *Skrócenie czasu i przyspieszenie. Studium na temat sekularyzacji*, [w:] R. Koselleck, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Krämer H., *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Wyd. Rolewski, Nowa Wieś 2004.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Kutschera F. von, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg SJ, WAM, Kraków 1996.

Luhmann N., *Einführung in die Systemtheorie*, red. D. Baecker, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 2004.

Luhmann N., *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, [w:] H. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, red. D. Horster, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.

Luhmann N., *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, [w:] N. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, red. D. Horster, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.

Lübbe H., *Hochschulpolitik, Gegenaufklärung und die Stellung der Philosophie*, [w:] *Dimensionen des Rechts: Gedächtnisschrift für René Marcic*, red. M. Fischer, R. Jakob, E. Mock, H. Schreiner, Duncker&Humblot, Berlin 1974.

Lübbe H., *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau 1975.

Lübbe H., Unsere stille Kulturrevolution, Edition Interfrom–Fromm, Zürich–Osnabrück 1976.

Lübbe H., *Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, red. H. Lübbe, Walter de Gruyter, Berlin 1978.

Mandry Ch., *Theologische Ethik*, [w:] *Ethisch-philosophisches Grundlagenstudium*, red. M. Maring, Münster 2005, vol. 2.

Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Marquard O., *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analizy teraźniejszości*, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

Marquard O., *Kompetencja w kompensowaniu niekompetencji? O kompetencji i niekompetencji filozofii*, [w:] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa1994.

Marquard O., *Praxis, Philosophische*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. VII: P-Q, Schwabe Verlag, Basel 1989, s. 1307–1308.

McLuhan M., Powers B. R., *»The Global Village«. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Junfermann Verlag, Paderborn 1995.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Oesterreich P. L., *Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie für die Praktische Philosophie der Gegenwart*, „Fichte-Studien: Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie", t. XIII: *Fichte im 20. Jahrhundert*, red. W. H. Schrader, Radopi, Amsterdam 1997.

Rorty R., *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Wyd. UMK, Toruń 1995.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, W.A.B, Warszawa 2009.

Rorty R., *Filozofia jako gatunek przejściowy*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2009.

Rorty R., *Wielkość, głębia i skończoność*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2009.

Rosa H., Beschleunigung. *Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

Rötzer F., *Sarrazin bedient krude Rassenlehre*, „Telepolis", 29.08.2010.

Ruschmann E., *Philosophische Beratung*, Kohlhammer, Stuttgart 1999.

Sarrazin T., *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, DVA, München 2010.

Schmid W., *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

Schnädelbach H., *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] H, Schnadälbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Seckler M., *»Philosophia ancilla theologiae«. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel*, „Theologische Quartalschrift" 1991, vol. 171, z. 3.

Seel M., *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

Siwiec T., *Etyka filozoficzna jako normatywna refleksja krytyczna*, „Kultura i Wartości" 2012, nr 1, http://www.kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/wpcontent/uploads/2015/05/Tomasz-Siwiec-Etyka-filozoficzna-jako-normatywna-refleksja-krytyczna.pdf [dostęp: 15.10.2015].

Spaemann R., *Jak praktyczna jest etyka?*, [w:] R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Speamann R., *Filozofia jako zinstytucjonalizowana naiwność*, [w:] R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. H. P. Kossowski, Wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2014.

Tomasza à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, PAX, Warszawa 2009.

Vossenkhul W., *Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku*, tłum. K. Rynkiewicz, WAM, Kraków 2012.

Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Positionen, red. M. van Ackeren, T. Kobusch, J. Müller, Walter de Gruyter & Co., Berlin–Boston 2011.

Witzany G., *Philosophieren in einer bedrohten Welt. Vorträge und Essays wider die technokratische Vernunft*, Die Blaue Eule, Essen 1989.

Wróblewski W., *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Wyd. Edytor, Toruń 1991.

Zimmer R., *Moraliści europejscy. Przewodnik*, tłum. P. Graczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

Zimmerli W. Ch., *Arbeitsteilige Philosophie? Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Popularphilosophie*, [w:] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, red. H. Lübbe, Walter de Gruyter, Berlin 1978.

Summary

Navigare necesse est. The Therapeutic Dimension of the Philosophical Reflection in the Crisis of Orientation

The essence is expounded of the contemporary crisis of orientation and its causes. In what sense may philosophical thinking provide a remedy for the threat mentioned. A model is in general set forth of philosophy that should be aimed at if the therapeutic dimension of philosophical reflection is to be accomplished.

Keywords: practical philosophy, philosophical counseling, crisis, life orientation, philosophical practice

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 30/10/2026 00:55:28

Zusammenfassung

Navigare necesse est. Über die therapeutische Dimension der philosophischen Reflexion angesichts der Orientierungskrise

Im ersten Teil des Artikels erläutert der Autor das Wesen der gegenwärtigen Orientierungskrise und bespricht ihre Gründe. Im zweiten Teil beantwortet er die Frage, in welchem Sinne das philosophische Denken ein Heilmittel gegen die im ersten Teil geschilderte Bedrohung sein kann. In dem letzten, dritten Teil präsentiert der Artikel allgemein das Modell der Philosophie, das wir anstreben sollen, falls die therapeutische Dimension der philosophischen Reflexion berücksichtigt werden sollte.

Schlüsselworte: praktische Philosophie, philosophische Beratung, Krise, Lebensorientierung, philosophische Praxis

Information about Author:

TOMASZ SIWIEC, M.A., doctoral candidate in the Department of Philosophy, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland; adresse for correspondence: Department of Philosophy, ul. Fosa Staromiejska 1a, PL 87–100 Toruń. E-mail tomaszsiwiec8@wp.pl

(cc) BY-NC-ND