
O POJĘCIU TRANSCENDENTALNEJ FILOZOFII SPOŁECZNEJ¹

Gdy śledzi się liczne debaty nad stanem współczesnego filozofowania, można nader łatwo odnieść wrażenie jakiegoś powszechnego niesmaku. Wszędzie zdaje się panować świadomość ostrego kryzysu. Ze wszystkich stron znowu jest ogłaszany „koniec filozofii”, i to znowu jako tym razem ostateczny. Sceptyczne, jeśli nie wręcz katastroficzne diagnozy i prognozy są jeszcze bardziej wzmacniane przez klimat swoistej dekadencji, związany z nadchodzącym przełomem stuleci i zarazem tysięcy. Tym ważniejsze jest więc, by właśnie dziś wyraźnie wskazywać na taki obszar filozoficznych pytań i problemów, który pośród tych kryzysowych głosów i nastrojów powszechnego narzekania wyróżnia się jako jasny punkt poważnej i intensywnej pracy poznawczej: jest to mianowicie obszar *filozofii społecznej*.

Słabe i mocne pojmowanie filozofii społecznej

Wprawdzie to, co właśnie powiedziano, od razu na początku wymaga pewnej korektury. Otóż współczesnej filozofii społecznej żadną miarą nie można uważać za jakiś „obszar” w tonie filozoficznego myślenia. Właśnie na tym polega główna różnica między nowym a dawnym rozumieniem tego, co

¹ Datowany na około 2000–2001 rozdział czternasty książki M.J. Siemka *Wolność, rozum, intersubiektywność* (2002), niewłączony do niej ostatecznie – *przyt. red. nauk.*

dla filozofii właściwie znaczy *społeczeństwo* i w ogóle *społeczna istota* człowieka. Rzeczywiście, dziś można już na pewno mówić o dwóch całkiem różnych pojmowaniach filozofii społecznej. Jedno z nich – nazwijmy je pojmowaniem tradycyjnym lub „starym” – występowało jako dominujące w całym głównym nurcie klasycznej filozofii nowożytnej aż po Hegla. Zgodnie z tym pierwszym pojmowaniem filozofia społeczna oznaczała nie co innego jak właśnie pewien „obszar”, i to podrzędny, wiedzy filozoficznej. Rozumiano ją jako szczególną „dziedzinę” ogólnej i czystej „filozofii w ogóle” – taką, która istnieje obok innych filozoficznych „dziedzin” lub różnych „filozofii czegoś” (jak na przykład filozofia *historii*, filozofia *kultury*, filozofia *języka* itp.) i dzieli z nimi ten sam podrzędny status jakiegoś zawsze tylko częściowego, zawsze wtórnego i tym samym ubocznego marginesu samej „filozoficzności” jako takiej. „To, co społeczne” stanowiło tu tylko jedną z wielu sfer możliwego zastosowania „tego, co filozoficzne”; samo w sobie jednak pozostawało wobec tamtego zawsze czymś zewnętrznym, przypadkowym i o tyle obcym. Samo w sobie „to, co społeczne”, byłoby z istoty swej czymś *nie-filozoficznym*.

Oczywiście, owo tradycyjne pojmowanie filozofii społecznej z góry zakładało pewną określoną koncepcję nie tylko „tego, co społeczne”, lecz także – i przede wszystkim – samej „filozoficzności”. Tym, co wystawiano tu na pokaz, była mianowicie monumentalna i nobliwa *fasada* klasycznej filozofii europejskiej, która od czasów Arystotelesa przedstawiała się jako „czyste” poznawanie absolutnej Prawdy. Właściwy rdzeń tego poznawania – lub ośrodkowy punkt owej „filozoficzności prawdziwej” podług tradycyjnego pojęcia – tworzyły więc zawsze takie „najpierwsze” kwestie (które zarazem uchodziły za kwestie „ostateczne”) jak choćby pytania o „Byt” w ogóle, o „Wiedzę” w ogóle, wreszcie o „Człowieka” w ogóle, zadawane i rozstrzygane przez odpowiednie „dyscypliny” klasycznej filozofii: *metafizykę*, *teorię poznania*, *antropologię filozoficzną*. Gotowe odpowiedzi na te najogólniejsze i „najbardziej filozoficzne” pytania trzeba było już mieć, zanim postanowiło się z tych wyżyn filozoficzności „czystej” zejść w dół, ażeby tym z góry przyniesionym światłem filozoficznej mądrości przynajmniej choć trochę rozjaśnić również inne, w sobie samych niezbyt znaczące, gdyż zasadniczo *pozafilozoficzne* zjawiska i fakty ludzkiego życia, jak na przykład w naszym wypadku zjawisko *społecznego współżycia* ludzi. Tradycyjne, „dziedzinowe” pojmowanie filozofii społecznej jest zatem nierozłącznie związane z równie

tradycyjnym, „fasadowym” pojęciem *filozofii w ogóle*. Obydwa te pojęcia nawzajem do siebie odsyłają i istnieją tylko w ścisłym sprzężeniu ze sobą.

Tymczasem jednak samo to sprzężenie dziś najwyraźniej już przestało istnieć. W każdym razie przynajmniej jeden z jego członów, i to ten ważniejszy, przypadł już chyba nieodwołalnie. Otóż cała ta czysta i dumna *fasada* klasycznej myśli filozoficznej zdążyła już w naszym burzliwym stuleciu utracić nie tylko swój wspaniały blask, lecz także swą spoiłość – i to do tego stopnia, że poprzez jej liczne rysy, jeśli nie wręcz pęknięcia, coraz wyraźniej przeziiera dotąd ukryte (bo właśnie nie tak „czyste” i lśniące) *podwórze* filozoficznej wiedzy i prawdy. Znamienne przy tym, że to właśnie jej niegdyśiejsze „marginesy” – jak znów filozofia *historii, kultury* czy *języka* – najpierw wyszły z tego podwórza i coraz silniej parły z peryferii „czystej” filozoficzności ku jej centrum. Czcigodna „fasada” klasycznej filozofii, jeśli coś jeszcze z niej pozostało, podlega dziś już tylko ochronie zabytków; natomiast o sensowną odnowę całej budowli muszą troszczyć się właśnie „podwórza”. Ponieważ dom w całości nie nadaje się już do zamieszkiwania, trzeba go gruntownie przebudować lub wręcz zbudować na nowo, zachowując jednak na pokaz piękną fasadę – co współcześni konserwatorzy zabytków potrafią wszak robić po mistrzowsku.

Nietrudno zrozumieć, że również nowe, dla naszej współczesności miarodajne pojmowanie *filozofii społecznej* pochodzi właśnie z takiego „podwórza” tradycyjnej filozoficzności. Ale co więcej, to właśnie pytania zadawane dziś przez filozofię społeczną skupiają w sobie i w sposób szczególnie klarowny wyrażają cały myślowy i poznawczy potencjał tych niegdysiejszych „marginesów”. Wszystkie trzy wyżej wspomniane „peryferie”, które ostatnio tak silnie przesunęły się ku samemu „centrum” filozoficznego myślenia i dyskursu – a więc sfery *historii, kultury* i *języka* – należą wszak w ostateczności do najszerzej pojętego obszaru *tego, co społeczne*. Otóż nowe wyznaczenie granic oraz rozpoznanie swoistej topografii tego właśnie obszaru w całym jego zakresie trzeba dziś uznać za najważniejsze zadanie nowoczesnej „filozofii z podwórzy”. Wolno też żywić nadzieję, że dobrze pracując nad tym zadaniem, umożliwi ona również należyłą rekonstrukcję i renowację samej „fasady”.

Właściwa treść tego nowego – nowoczesnego albo mocnego – pojmowania filozofii społecznej daje się co prawda określić najpierw tylko

negatywnie: mianowicie jako rewers, odwrotna strona lub „tyły” jej dawnego, tradycyjnego pojęcia. Tę nową treść bowiem w ogóle dopiero odstawia strukturalne przekształcenie, a nawet odwrócenie całego *stosunku* między „tym, co społeczne”, a „tym, co filozoficzne” – i to takie, dzięki któremu *obydwa* człony tego *stosunku* zasadniczo zmieniają swe miejsce i swą funkcję w jego obrębie. Ma tutaj chodzić już nie o uboczny i wtórny namysł jakiejś pierwotnej, skądinąd już znanej, gotowej i w sobie zakończonej „filozofii” *nad* w sobie samych całkowicie *niefilozoficznymi* faktami i zjawiskami *społecznej* rzeczywistości ludzkiego życia. Rzecz raczej w tym, by rozpoznać i zrozumieć, jak na wskroś *społeczna* istota człowieka i jego świata dochodzi do głosu również w tworzonych przez niego, a zarazem tworzących go strukturach *sensu* i *racjonalności* – i to zwłaszcza w tych najogólniejszych i „najczystszych”, które zawsze wyznaczały właściwą sferę rozumu swoiście *filozoficznego*. W takiej perspektywie sam obszar tego, co *społeczne*, zmienia nie tylko swój zakres, lecz także swą treść: ostatecznie przestaje być jedną z licznych, ale zawsze tak samo ubocznych „dziedzin” możliwego zainteresowania filozofii. Przeciwnie, obszar ten zostaje wyniesiony do rangi centralnego kręgu problemowego całej myśli filozoficznie znaczącej. To zaś znaczy, że samą *filozofię* da się dziś w ogóle poważnie uprawiać tylko o tyle, o ile pojmuje się ją przede wszystkim jako filozofię *społeczną* właśnie.

Tym samym zasadniczo zmienia się architektonika i topografia całego gmachu dawniej „filozoficzności”. Już nie tamte trzy jej tradycyjne „wielkie Przedmioty” – Byt, Poznanie, Człowiek, wraz z odpowiadającymi im „dziedzinowymi” pytaniami ontologii, epistemologii i etyki – lecz nowe realności i wyłaniające się z nich nowe problemy wysuwają się na pierwszy plan. Dawna „fasada” wprawdzie zostaje czasem zachowana, a nawet bywa, że dzięki konserwatorskim zabiegom odświeża się i pięknieje; ale wewnątrz gmachu wypełniają już „filozofie z podwórza”. Jeśli więc „ontologia” to swoista ontologia *bytu społecznego*, który jest także, a nawet przede wszystkim, bytem *sensu*; jego *rozumienie*, ale i *tworzenie* wyznacza nieprzekraczalny horyzont ludzkiego świata. Już przez to zaciera się tradycyjna granica między „ontologią” a „epistemologią”, która ze swej strony staje się na wskroś historyczną i hermeneutyczną *epistemologią społeczną*.

Filozofia pytań o filozofię

Właśnie takie mocne, nowoczesne pojęcie filozofii społecznej nazwiemy *transcendentalnym*. Przyjmując je, a więc odrzucając tamto jej pojęcie słabe czy też tradycyjne, warto jednak dokładniej zdać sprawę z kroku, jakiego przez to dokonujemy. Krok taki bowiem można oczywiście kwestionować jako opierający się na rozstrzygnięciu w gruncie rzeczy arbitralnym. I tak w istocie jest: od razu wybieramy tu przecież pewne określone pojęcie, dając mu jednoznacznie pierwszeństwo przed pewnym innym. Dla tego pierwotnego wyboru, który jest zarazem już z góry powziętą decyzją, nie ma żadnych zniewalających racji. O tyle jest on rzeczywiście aktem arbitralnym, dowolnym.

Jednakże taki stan rzeczy przynajmniej w obszarze filozofii nie jest przecież niczym dziwnym, wyjątkowym ani nawet nowym. Przeciwnie, raczej wydaje się, że cała osobliwość myślenia i dyskursu swoiście filozoficznego – zwłaszcza w odróżnieniu od innych form teoretyczno-poznawczej dyskursywności, jakie dominują choćby w „pozytywnych” naukach szczegółowych – tkwi właśnie w tym, żeby takich arbitralnych, zawsze jakoś „z góry powziętych” postanowień i rozstrzygnięć dokonywać niemal na każdym kroku. Jasno na to wskazuje już ta powszechnie znana okoliczność, że filozofowie – całkiem inaczej niż choćby fizycy czy biologowie – wciąż na nowo wracają do pytań o samą filozofię. Zamiast więc, jak tamci, jakieś tak lub inaczej określone, ale przez wszystkich zgodnie uznawane pole swych „przedmiotów” badać i naukowo opracowywać za pomocą jakichś tak samo powszechnie uznawanych „metod”, są oni dziś wcale nie mniej niż kiedyś dalecy od zgodności nawet tylko co do tego, jaki właściwie jest *ich* „przedmiot” i *jak* należy go traktować. Samo czysto „definityjne” pytanie o to, czym właściwie jest filozofia, zdaje się więc przykuwać całą uwagę filozofów, którzy zresztą nawet na to pytanie nie potrafią udzielić zadowolającej lub tylko w miarę jednomyślnej odpowiedzi.

Główny powód takiego stanu rzeczy tkwi najjawniej w tym, że dyskurs filozoficzny w najczystszej („naturalnej”) formie ucieleśnia i przedstawia sobą nieusuwalną *samozwrotność* ludzkiego myślenia, która w innych (nie-filozoficznych, na przykład naukowych) typach dyskursu jest *sztucznie* – to jest świadomie i rozmyślnie – powstrzymywana i ograniczana, oczywiście

gwoli innych, wyraźnie określonych celów. Właśnie dlatego zasadniczo niemożliwa jest jakaś „obiektywna” czy choćby tylko neutralna *definicja* samej filozofii, dokonana w postaci bezstronnego wytyczenia i odgraniczenia jej przedmiotowego zakresu oraz określenia jej poznawczych procedur czy metod. Albowiem samo pytanie: „czym jest filozofia?” jest już przecież najpierwszym z pytań *filozoficznych*. To zaś oznacza, że w ogóle może na nie odpowiedzieć tylko ten, kto już uprzednio jakoś „pofilozofował”. Inaczej mówiąc: każda „definicja” filozofii, nawet najbardziej wstępna i z pozoru „niewinna”, w rzeczywistości zawsze już wyraża pewien faktycznie dokonany *akt samego filozofowania* – akt, który bynajmniej nie jest prostym, z zewnątrz poczynionym wskazaniem *na* jakąś już istniejącą sferę tego, co „filozoficzne”, lecz najwyraźniej jest czynnym wkroczeniem w tę sferę, umieszczeniem się i zajęciem pewnego stanowiska *wewnątrz* niej samej.

Tak więc to najpierwsze, „definicyjne” czy „tożsamościowe” pytanie filozofii o siebie samą reprezentuje sobą – w postaci szczególnie wyostrojonej – *paradoksalny* charakter wszelkich pytań filozoficznych. Pytania te mianowicie odznaczają się tym, że wobec swego przedmiotu nigdy nie są „niewinne”, lecz przeciwnie, zawsze już z góry jakoś go preformują, wstępnie coś o nim przesądzają. W tej mierze są to właściwie nie tyle *pytania*, ile raczej już udzielone, choć ukryte *odpowiedzi*, które przez tę pytajną formę próbują tylko same siebie dyskursywnie ukształtować, rozwinąć, „wyprojektować” – tak jak dla każdego z nas pytanie: „kim jestem?”, na które przecież nikt nie może odpowiedzieć „obiektywnie” ani „bezstronnie” już z tego prostego powodu, że nikt nie potrafi samego siebie jako *podmiotu* ująć czy opisać z zewnątrz, to jest *przedmiotowo*. Każda próba odpowiedzi na takie pytanie musi być praktycznym aktem *samookreślenia*, a więc właśnie pewnym projektem własnego Ja, przez każdego wybieranym w jakiejś z góry powziętej decyzji.

Nie inaczej jest też z filozofią i z pytaniami o jej tożsamość. Rzecz w tym, że filozofując, mówimy najbardziej naturalnym językiem – poniekąd „mową ojczystą” – ludzkiej *podmiotowości*. Stąd właśnie bierze się ta nieuchronna samozwrotność takiej mowy, to jej ciągle samo-odnoszenie się do siebie, które na każdym kroku przenikają dyskurs swoiście filozoficzny i są również najgłębszym źródłem wszystkich jego wzorcowych paradoksów, aporii i niejednoznaczności. Można powiedzieć, że wyraża się w nich ta *paradoksalność*

sama, którą filozofia musi wciąż na nowo sobą przedstawiać i wypowiadać, ponieważ nią po prostu *jest*.

Paradoksalność tę bardzo celnie wskazuje dowcipny przykład, jakim lubił posługiwać się Leszek Kołakowski², objaśniając swoistość filozofii przez porównanie filozofa z „ornitologiem” (który oczywiście występuje tu tylko w roli symbolicznego przedstawiciela jakiegokolwiek empirycznej nauki szczegółowej). Ornitologia jest, jak wiadomo, tą bardziej szczegółową dyscypliną nauk biologicznych i – bliżej – zoologicznych, która zajmuje się ptakami. Otóż ptaki, w myśl tego żartobliwego przykładu, bez wątplenia śpiewają, natomiast nie zajmują się ornitologią. Tę z kolei uprawia ornitolog, który jednak za to sam nie śpiewa. Swoisty „podział pracy”, jaki zachodzi między samymi ptakami a badającym je ornitologiem, jest więc doskonały i całkowicie przejrzysty. Natomiast zupełnie inaczej ma się rzecz z filozofem i obiektami jego rozmaitych „prac”: trzymając się tego porównania, można by rzec, że filozof to taki ornitolog, który wciąż sam próbuje śpiewać; albo też, jeśli kto woli, filozof to taki ptaszek, który sam chce zajmować się ornitologią.

Przykład ten bardzo dobrze objaśnia właśnie tę nieuchronną samozwrotność filozoficznego myślenia, która w jego niezdolności nawet do tego, by siebie samo porządnie „zdefiniować”, znajduje tylko swój najostrzejszy wyraz. W epistemologicznych kategoriach teorii dyskursu oczywiście można tę najpierwszą osobliwość filozofii wyrażać i opisywać na wiele rozmaitych sposobów – na przykład tak, że jest to forma dyskursywności, która tematyzując cokolwiek, zawsze zarazem współtematyzuje samą siebie, albo tak, że nie da się w niej wyraźnie odróżnić „języka przedmiotowego” od „metajęzyka”, obiektywnie wyznaczalnej „referencji” od subiektywnie projektowanego „sensu”, metodycznych procedur naukowego „wyjaśniania” od hermeneutycznej aktywności „rozumienia” i „interpretacji”, a najogólniej mówiąc: nie da się w niej oddzielić poznawczych roszczeń do prawdy i przedmiotowej ważności od świadomej autorefleksji poznającego podmiotu nad własnym poznawaniem i nad sobą samym. Jednakże właściwe powody tego szczególnego stanu rzeczy leżą najwyraźniej *poza*

² Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje*, wydanie drugie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 18.

całym obszarem „rozumu teoretycznego”: szukać ich trzeba raczej w *praktycznym* nastawieniu i ukierunkowaniu ludzkiej podmiotowości, która wdaje się w filozofię i na nią się decyduje.

Wyjątkowo jasną świadomość tego, że filozofowanie jest najpierw sprawą praktycznego wyboru i swobodnej decyzji, a dopiero potem jakichś płynących stąd poznawczych rozeznaniań, miał Johann Gottlieb Fichte, drugi po Kancie i obok niego najwybitniejszy klasyk nowoczesnej filozofii transcendentalnej. W swym *Pierwszym wprowadzeniu do Teorii Wiedzy* (1797) pisał: „Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć lub odłożyć – płynie z duszy człowieka, który go wyznaje”³. Oczywiście, dzisiaj wcale już nie musimy, a zapewne i nie możemy w pełni podzielać wyobrażeń Fichtego o „duszy człowieka” albo o „systemie filozoficznym” jako głęboko uwikłanych w swoisty kontekst historyczny i ideowy klasycznej filozofii niemieckiego idealizmu. Nie może to nam jednak przeszkodzić w tym, by dostrzec i uznać całą głębię i trafność jego wejrzenia w tę – jak zwykł mawiać sam Fichte – zasadniczą „ustanowionność” filozoficznego rozumu i dyskursu, w ten na wskroś praktyczno-decyzyjny charakter jego pierwotnych opcji i rozstrzygnięć.

Filozofii nie można więc „mieć”, jeśli się jej uprzednio nie *wybrało* i tym *postanowieniem* nie *ustanowiło*. Sam w sobie wybór ten jest zawsze „arbitralny” o tyle, że nie sposób znaleźć dlań żadnych uzasadnień: samo *uzasadnianie* bowiem może mieć ważność tylko *jako* filozoficzne, a więc dokonywane już, i dopiero, *na podstawie* tego wyboru i w jego następstwie. Z drugiej strony nie może to jednak być arbitralność całkowita i bezgraniczna, w sensie niczym nieskrępowanej, a więc i przez nic nieokreślonej dowolności. Czy zatem są tu możliwe jakieś kryteria, które mogłyby nam taki lub inny wybór wprawdzie nie należycie „uzasadnić”, ale jednak przynajmniej uczynić zrozumiałym i przekonującym? Otóż także w tym względzie bardzo przydatne mogą dla nas być spostrzeżenia Fichtego. Swą wnikliwą i do dziś niezmiennie aktualną prezentacją istotnych powodów, dla których

³ J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, przeł. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył M. J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 483.

pewne orientacje i stanowiska filozoficzne nie dają się ze sobą pogodzić, a tym samym pewne spory wśród filozofów są argumentacyjnie nierozstrzygalne (co prawda Fichte mówi tu o historycznej już debacie krytycznych „idealistów” z realistycznymi – to jest przedkantowskimi – „dogmatykami”, ale logika i pragmatyka tej kontrowersji jest wzorcowa również dla późniejszych, w tym także współczesnych „sporów o podstawy” w filozofii), kończy on wskazaniem całkiem sensownego wyjścia z tej pozornie beznadziejnej sytuacji: „Nie ma podstaw rozumowych do podjęcia decyzji, gdyż mówi się nie o dodatkowym ogniwie w jakimś szeregu – a tylko w tym celu wystarczają podstawy rozumowe – lecz o początku całego szeregu, ten zaś, jako akt absolutnie pierwszy, zależy tylko od wolnej myśli. Decyzję podejmuje się zatem arbitralnie, a ponieważ arbitralna decyzja też musi mieć jakąś podstawę, zatem o akcie tym przesądzają *skłonności i zainteresowania*”⁴.

Wybór ma więc być wolny i o tyle „arbitralny”, ale przecież nie całkiem bezpodstawny. Decydują o nim ostatecznie „skłonności” i „zainteresowania”. Przyjmijmy tę wskazówkę Fichtego za nic przewodnią naszych poszukiwań. Wybieramy mianowicie „nasze” pojęcie filozofii społecznej, po pierwsze, z rozumowego „zainteresowania”. Ponieważ zaś tę swoistą „interesowność rozumu” pojmujemy dokładnie tak samo jak Fichte i przed nim Kant, który zwykł mawiać, że filozoficzny rozum wcale nie jest „bezinteresowny”, lecz przeciwnie, zawsze ze wszech miar „zainteresowany”, ale jedyne „interes”, jakim się kieruje, to wyłączone „zainteresowanie rozumu *samym sobą*” – tedy decyzję naszą motywuje najpierw *poznawcza* potrzeba, by rozszerzyć krąg tego, co rozumnie objaśnione i tym samym zrozumiałe, oraz intelektualna korzyść, jakiej się po tym spodziewamy. Jako pierwszą podstawę naszego wyboru trzeba zatem wskazać ten rodzaj filozoficznego „zainteresowania”, który rodzi preferencję dla określonej *strategii* badawczej, ponieważ od niej właśnie pozwala racjonalnie oczekiwać „wygranej”. Przyjmujemy, że po „mocnym” czy też transcendentnym pojęciu *filozofii społecznej* można po prostu spodziewać się korzyści poznawczych znacznie większych niż po „słabym”, „dziedzinowym” pojęciu tradycyjnym, które

⁴ Tamże, s. 481.

swą teoretyczną płodność najwyraźniej już wyczerpało, podobnie jak jego bliźniaczy korelat: „czyste” albo „fasadowe” pojęcie samej *filozofii*. Dziś jasno już widać, że coraz bardziej komplikująca się rzeczywistość społeczna i duchowa podstawowych form życia w naszym późnonowoczesnym świecie zgoła nie daje się trafnie rozpoznać za pomocą takich przestarzałych struktur pojęciowych. Wolno sądzić, że na naszych oczach czas „filozofii”, a już z pewnością „filozofii społecznej” w tamtym tradycyjnym sensie, ostatecznie i nieodwołalnie przemija.

Nie znaczy to jednak, że przyłączamy się do tych, którzy po raz kolejny ogłaszają dziś „koniec filozofii”, od dawna wymarzony i wciąż na nowo fałszywie przepowiadany przez antyfilozoficznych ideologów *pozytywizmu*, a od stosunkowo niedawna wieszczony również przez rozmaitych wyznawców „postmodernizmu”. Byłaby to z pewnością konkluzja nazbyt pochopna i pod względem intelektualnym mało pożywna. Przyjmijmy raczej, że – przeciwnie – poznawczy koniec „filozofii” w tradycyjnym, dziedzinowo-szkolno-doktrynalnym sensie (tej „filozofii” w cudzysłowie) najwyraźniej przynosi dziś ze sobą zarazem nowy początek *filozofii* już bez cudzysłowu – rozumianej jako rzetelne zgłębianie przez myśl tego, co rzeczywiście *jest*, i jej krytyczny namysł nad własnymi możliwościami i granicami.

Nietrudno zresztą dostrzec, że właśnie w takim kierunku zmierzają bez mała wszystkie najważniejsze i filozoficznie najciekawsze zjawiska i tendencje naszego myślenia rzeczywiście *współczesnego*, to jest znamienego i miarodajnego dla już *drugiej połowy* dwudziestego wieku, a nawet dla jego *końca*. Do powodów, które motywują nasz wybór i czynią go wcale nie tak czysto arbitralnym, możemy więc spokojnie dołączyć także drugą z jego możliwych i koniecznych „podstaw” wskazanych przez Fichtego: mianowicie „skłonność”, rozumianą całkiem dosłownie i zwyczajnie jako sympatia czy też upodobanie dla tego, co się w filozofii *lubi* i *ceni*. Upodobanie, które sprawia, że wybieramy raczej „nasze” – transcendentalne – pojęcie filozofii społecznej, a tym samym pojęcie samej *filozofii* jako filozofii *społecznej* właśnie, nie jest zatem wolne z jednej strony od subiektywnych preferencji, a z drugiej od pewnej dozy próżności, a nawet snobizmu. Wyraża ono nieodpartą skłonność do tego, by znaleźć się „w dobrym towarzystwie”. Nie wypierajmy się tej tylko z pozoru irracjonalnej motywacji, która w filozofowaniu ma znaczenie wcale nie mniejsze niż w innych dziedzinach ludzkiego