

Borut Ošljaj
**KAJ JE
FILOZOFIJA?
KRITIČNI
PREMISLEK
Z VIDIKA
IZZIVOV
GLOBALIZACIJE**

53-73

BORUT OŠLAJ
UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA
E-MAIL: BORUT.OSLAJ@GUEST.ARNES.SI

::POVZETEK

V PRISPEVKU ODGOVARJAMO NA vprašanje po filozofiji in njeni vlogi v preteklosti in sedanjosti ter skozi opredelitev postmoderne družbe in na ozadju izzivov globalizacije iščemo znamenja, ki nakazujejo njen možni položaj in pomen v prihodnosti. Po formalno-metodološki analizi samorazumevanja sodobne filozofije zastavimo problem njene možne konkretizacije znotraj družbene prakse ter sklenemo, da lahko filozofija v dobi globalizacije naredi korak naprej le, če se vrne k elementarni dialektiki dela in celote in to elementarnost ponovno premisli v perspektivi nagovora sodobnega časa kot kritična misel razlik. Pomembnost vloge filozofije v dobi globalizacije obravnavamo na ozadju naraščajoče potrebe po "filozofizaciji" družbe, kot tudi v naporu, da v posameznikih prebudi zavest, da se nihče ne more izogniti elementarnemu filozofskemu samopremisleku, ki človeka definira v enaki meri kot pojem svobode.

Gljučne besede: Filozofija, globalizacija, postmoderna, dialog, humanizacija

Zusammenfassung

WAS IST PHILOSOPHIE? KRITISCHE ÜBERLEGUNGEN IM HINBLICK AUF GLOBALISIRUNGSHerausforderungen

Im Beitrag wird die Frage nach Philosophie und ihrer Rolle in der Vergangenheit sowie in der Gegenwart erörtert. Durch die Bestimmung der postmodernen Gesellschaft wird nach Zeichen gesucht, die die mögliche Rolle und Bedeutung der Philosophie in der Zukunft andeuten. Nach einer formal-methodologischen Analyse des Selbstverständnisses der Gegenwartsphilosophie wird das Problem ihrer möglichen Konkretisierung innerhalb der Gesellschaftspraxis angesprochen und folglich festgestellt, dass Philosophie im Zeitalter der Globalisierung nur dann einen Schritt nach vorne machen kann, wenn sie zur elementaren Dialektik des Ganzen und des Teiles zurückkehrt und diese Ursprünglichkeit aus der Gegenwartsperspektive als ihr kritischer Gedanke der Unterschiede erneut überdenkt. Die Wichtigkeit der Philosophie-Rolle im Zeitalter der Globalisierung erweist sich auf dem Hintergrund des steigenden Bedürfnisses nach einer "Philosophisierung" der Gesellschaft, sowie im Bemühen dem Einzelnen das Bewusstsein dafür zu stärken, dass niemand einer elementaren philosophischen Selbstreflexion, die den Menschen in dem Maß, wie die Freiheit definiert, ausweichen kann.

Schlüsselwörter: Philosophie, Globalisierung, Postmoderne, Dialog, Humanisierung

::1.

Malo je dejavnosti človeškega duha, zlasti njegovega spoznavnega navora, ki bi bile deležne tako protislovnih ocen kot prav filozofija. Že zdavnaj smo se navadili, da se ljudje ob njenem pojmu bodisi strahospoštojuče priklonijo ali zgolj naveličano odmahnejo z roko. Bodisi vanjo polagajo najvišje upe, vidijo v njej tolažbo ali celo edino učiteljico človeštva in iskane humanosti, skratka reprezentativno formo verbalizirane modrosti, ali pa jo – podobno kot religijo – razumejo kot zgodovino zablod in neumnosti, od katerih v najboljšem primeru nihče ni imel posebnih koristi, še najmanj njihovi avtorji kot posamezni filozofi. Zato je za prve filozofija še vedno tisto področje vedenja, brez katerega bi se naše življenje že zdavnaj razkrojilo v samouničujočo prvinskost neartikuliranih strasti in interesov, za druge popolnoma nefunkcionalni prežitek starih časov, ki bi mu zaradi njegove atavistične narave morali odreči akademsko gostoljubje. Tudi če se iz tega zunanjega, eksternega pogleda na filozofijo obrnemo k notranjemu, internemu, s tem nikakor ne bomo že samodejno pridobili gotovost glede njene funkcije, pomena in smisla. Neredko so se celo pomembni posamezniki – tako v obdobju antike, srednjega kot tudi novega veka –, ki danes zasedajo nespregledljivo mesto v zgodovini filozofije, obračali in argumentirali zoper njo samo (od sofistov, preko Avgušтина do Nietzscheja in naprej). Brez tveganja je zato mogoče reči, da je zgodovino filozofije v veliki meri sodoločal tudi njen boj zoper samo sebe.

Tako zunanji kot tudi notranji pogled ne odgovarjata neposredno na vprašanje kaj je filozofija. Zunanji pogled bolj kot o tem, kaj filozofija je, govori o pričakovanjih, ki naj bi jim zadostila, o funkcijah, ki naj bi jih izpolnila oz. je razočarana reakcija na neuresničena pričakovanja. Dejansko torej ne govori o filozofiji, temveč o tistih, ki nanjo naslavljajo najrazličnejše zahteve, prošnje, naloge in pričakovanja. Bolj zapleten, a hkrati tudi poveden je notranji oz. interni pogled, ki – četudi ne neposredno in v jasni ter razločni govorici, ki naj bi filozofijo na sploh odlikovala – nenehno oddaja sporočila in znamenja, za katere bi si osebno upal trditi – verjamem pa, da v tem nisem osamljen –, da so takšne narave, da filozofiji v prihodnosti obetajo ne le golo preživetje, temveč morebiti tudi bistveno vidnejšo vlogo kot jo ima v tem trenutku.

Še preden se podrobneje posvetimo filozofski introspekciji, upočasnimo nekoliko ritem razmisleka in se za nekaj časa zadržimo pri tistem zunanjem pogledu, ki si filozofijo prizadeva misliti v aspektu njene možne družbene vloge. Glede filozofov in filozofije zunaj njenega lastnega strokovnega habitata,

a še vedno tudi znotraj akademskih in intelektualnih krogov, se neredko širi prepričanje, da gre za asocialno, pogosto vzvišeno skupnost samooklicanih nosilcev posvečene modrosti, ki zaradi pogosto nečimrne in samozadostne vednosti – misli, ki misli misel samo – vedno redkeje zahaja v svet vsakodnevnih tegob, strasti, vsakršnih pregreh in bolezni, kaj šele, da bi skozi vednost, ki naj bi jo posedovala, slednje pomagala odpravljati. Tudi nasploh velja, da se je filozofija v zadnjih 150 letih kontinuirano izmikala javnemu prostoru; najkasneje po padcu socializma in nanj vezane marksistične filozofije pa je iz njega skorajda povsem izginila. Zdi se, da človekove kulturne dejavnosti že dolgo ne potrebujejo filozofije kot možnega referenčnega okvirja za njihovo vrednostno legitimacijo. Če v obdobjih razsvetljenstva in romantike kulture kot celote človekove ustvarjalne produkcije praktično ni bilo mogoče misliti ločeno od filozofije pa se je ta od filozofije danes že docela emancipirala. Vsaka kulturna dejavnost, vsak njen predmet, je danes praktično že fenomen *sui generis*. V tem smislu upravičeno lahko govorimo o diferenciaciji, če ne že kar disociaciji vseh oblik vedenja in delovanja, znotraj katerih je filozofija že na začetku novega veka pričela izgubljati dolgo negovani osrednji položaj in funkcijo združujoče oz. univerzalne vednosti, da bi ju v drugi polovici 19. stoletja tudi dokončno izgubila.

V zadnjem času so eden izmed zelo priljubljenih in čedalje bolj uveljavljenih načinov poudarjanja in obeleževanja nespregledljivega pomena in funkcije posameznih kulturnih fenomenov tako imenovani svetovni dnevi, s katerimi planetarna skupnost izreka priznanje častitljivemu izboru najraznorodnejših dosežkov človekovega prometejskega duha. Leta 2002 je svoj svetovni dan pod okriljem Unesca dobila tudi filozofija ter se tako razmeroma zelo pozno znašla v družbi zelo raznoterih, med seboj navidez komajda primerljivih dejavnosti, poklicev in najrazličnejših kulturnih fenomenov. Naj omenim le nekatere: svetovni dan beguncev, svetovni dan boja proti kajenju, svetovni dan diabetesa, edinosti cerkve, gasilcev, gluhonemih, svetovni dan hoje, pravice vedeti, oporečnikov, Romov, svetovni dan kmetič in celo šolskega mleka. Iz svojega posvečeno-nedotakljivega, a tudi čedalje bolj zaprašene prestola je filozofija sestopila v družbo cele vrste kontigentnih kulturnih fenomenov in epifenomenov, za katere do pred kratkim še vedela ni, kaj šele, da bi jih mislila; iz filozofije *perennis* se je prelevila v filozofijo *temporalis* in postala enaka med enakimi.

Če smo kot filozofi iskreni in kritični do nas samih, potem v razmerah popolne vrednostne razsrediščenosti, načelne enakovrednosti vsega in spremembe njene nekoč ptičje oz. transcendentne perspektive v žabjo oz. imanentno, ni mogoče spregledati specifičnega nelagodja, zmedenosti in negotovosti glede možnega pomena in funkcije filozofije v sodobni globalni družbi. Za mar-

sikatero filozofijo je njen sestop pomenil tudi njen konec ali vsaj razpustitev v sociologijo, politologijo ali kulturologijo. Sredi 20. stoletja smo se pogosto spraševali, čemu sploh še filozofija, danes tega samoizpraševanja praviloma ni več; pa ne zato, ker bi filozofija kot taka preminila, temveč zato, ker se zdi, da se je po moralnem mačku dolgotrajnega sestopanja dokončno streznila. Seveda njena streznitev tu ne pomeni ponovne pridobitve ali povrnitve nekdanje gotovosti glede vprašanj kam in kako, temveč prej glede tega, do kot lahko seže in kakšna vprašanja sploh lahko zastavlja.

::2.

Od njene zunanje vloge se vrnimo k napovedani introspekciji oz. k internemu pogledu na vprašanje o filozofiji in njenem možnem bistvu, ki ga naslovna formulacija "kaj je filozofija?" hote ali ne hote že predpostavlja. Nobena filozofija se temu vprašanju ne more izogniti, nobena ne more pustiti dileme, kaj imamo v mislih takrat, ko ta pojem izrekamo, neodgovorjene – ne glede na to ali nanjo odgovarja neposredno ali zgolj posredno. Brez odgovora nanjo je tudi nemogoče odgovarjati na vprašanja o možnem pomenu in vlogi filozofije znotraj te ali one časovne perspektive. Mislim, da ne bomo pretiravali preveč, če za začetek zapišemo, da nekaj takega kot filozofija pravzaprav sploh ne obstaja. Seveda je treba – kot radi rečemo – to misel razumeti distinktivno in ne dobesedno, zlasti pa v odnosu do drugih področij vedenja, katerih jasno načrtani raziskovalni predmeti in metode že v principu definirajo njihovo specifičnost. Natanko tega pa znotraj filozofije ni, vsaj ne, če želimo filozofijo misliti v podobno enotnem kontekstu kot to običajno počnemo z matematiko, fiziko, kemijo, sociologijo ali psihologijo. V tem smislu velja, da obstajajo filozofije, ne pa filozofija; razen če se seveda ne zadovoljimo s tem, da s pojmom filozofije označimo golo formalno enotnost zgodovine filozofskih idej, sistemov, disciplin in metod. Toda, kakor hitro jo želimo zagrabit na vsebinski ravni – to je tisti, ki sprašuje po njenem *kajstvu* –, ugotovimo, da so lahko razlike med posameznimi filozofskimi šolami celo tako velike in nepremostljive, da je komunikacija med njimi pogosto težja kot med katerima koli poljubnima znanstvenima področjema. Filozofije kot enotnega vsebinskega pojma več kot očitno ne moremo natančno opredeljevati niti glede njenega predmeta, ker so ti potencialno neskončni, niti glede skupne metode. Zgolj zato je možno in hkrati tudi smiselno, da na filozofskem maratonu, ki ta teden v obeležitev svetovnega dneva filozofije poteka na Filozofski fakulteti, kar 29 filozof odgovarja na vprašanje "kaj je filozofija?" in prepričani smo lahko o tem, da to počnemo na različne načine, ki bodo imeli za posledico tudi različne, morda tudi nezdržljive odgovore. Ob tem pa je pomembno dodati, da različnost

ali celo nezdržljivost posameznih odgovorov ne pomeni nujno, da bodo zato nekatere opredelitve filozofije ustrežnejše, natančnejše ali bolj resnične in druge manj ali morda sploh ne. Različnost ali nezdržljivost filozofskih odgovorov na posamezna vprašanja pojmu filozofije namreč nikoli ni škodovala, temveč mu je kvečjemu koristila, ga v njegovem samorazvoju in notranji dialektiki omogočala in vzpodbujala, ne da bi to hkrati pomenilo njeno degradacijo na raven nezavezujočega ali poljubnega žargona.

Če želimo značaj internega pogleda filozofije na samo sebe ustrezno razumeti, potem moramo glede na njeno zgodovino najprej slediti njeni ustaljeni notranji ločnici in pri tem razlikovati med tradicionalno oz. metafizično na eni in postmetafizično oz. postmoderno filozofijo na drugi strani.

Znotraj njenega tradicionalnega oz. metafizičnega obdobja so se filozofije trudile eksplicitno in zavezujoče, jasno in razločno – seveda na različne načine – odgovarjati na vprašanje “kaj je ...”, iskale so odgovore, ki naj bi enkrat za vselej razkrili bistvo tradicionalno troedine strukture resničnosti: človeka, sveta in boga. Pri tem pa so predpostavljale nekaj, česar same niso mislile, nekaj, kar je, natanko zato, ker je kot nereflektirana miselna matrica obstalo v ozadju, že na samem začetku napovedovalo konec metafizike. Wilber je to netematizirano predpostavko metafizične filozofije ustrezno poimenoval z izrazom “reprezentacijska paradigma”. Čeprav je ta paradigma svoj najustrežnejši izraz našla v obdobju razsvetljenstva oz. moderne pa kljub temu smiselno opredeljuje značaj celotne zgodovine tradicionalne filozofije. Pomen reprezentacijske paradigme je v ostri ločitvi med spoznavajočim subjektom na eni in spoznavanim objektom na drugi strani. Vse do razsvetljenstva je bil osrednji objekt filozofskega spoznavanja praviloma nekaj idejnega v smislu nadčutnega predmeta, znotraj razsvetljenstva oz. moderne pa čedalje bolj in pozneje tudi izključno čutni oz. empirični svet. V obeh primerih je bila naloga subjekta ta, da s postopkom racionalne argumentacije kartografira svet; cilj tega postopka je bila resnica kot ustrežanje (*adequatio*) oz. kot reprezentacija. V osnovi gre seveda za antično predstavo, da je filozof nesoudeleženi motritelj sveta, ki iz varne razdalje spoznava temeljne zakonitosti obstoja. To predstavo od filozofije skozi zgodovino pravzaprav podedujejo vse znanosti, tudi in predvsem naravoslovne, in jo negujejo vse do začetka 20. stoletja; nekatere še bistveno dlje.

S strukturo reprezentacijske paradigme pa je bilo – predvsem v obdobju razsvetljenstva in racionalistične filozofije – bolj ali manj tudi že odločno vprašanje po bistvu filozofije: Racionalno utemeljeno in univerzalno veljavno spoznanje resnice celote biti in njenih pojavov, še zlasti v kontekstualnem razmerju t.i. metafizične triade človeka, sveta in boga. Na vprašanje kaj je filozofija znotraj metafizičnega obdobja bi torej lahko odgovorili, da je to

tisto področje spoznavanja, ki s sredstvi racionalne argumentacije celostno in dokončno odgovarja na vprašanja “kaj je?”, ki torej išče bistva in njihove notranje zveze. Ali še krajše: Filozofija je institucija misli, ki misli “kajstva”!

Temeljni problem reprezentacijske paradigme je bil v tem, da znotraj spoznavajočega akta ni upoštevala samega kartografa, da skratka ni omogočila refleksije samega procesa spoznavanja in vloge subjekta v njem. Veliko odkritje postmoderne pa je nasprotno v razkritju dejstva, “da niti sebstvo niti svet nista preprosto dana, temveč da eksistirata v povezavah in ozadjih, ki imajo svojo zgodovino in razvoj.”¹ Spoznavajoči subjekt torej ni nobena “breztelesna, ahistorična, neodvisna monada, ni aseptičen in od sveta, ki ga kartografira, nedotaknjen in izoliran.”² Do obrata moderne v postmoderno paradigmo pride predvsem po Kantovi in Heglovi zaslugi. Prvi pozornost iz objekta spoznanja prenese na subjekt in skozi kritično analizo apriori pogojev možnosti spoznavanja spodmakne trdna tla sleherni metafiziki, medtem ko drugi razpne dialektično-historični značaj mišljenja kot gibanja njegovega lastnega predmeta. Postmoderna preko Nietzscheja, Heideggra, Foucaulta in Derridaja zgolj izpelje to, kar sta zakoličila že Kant in Hegel, predvsem pa izpostavi problem krhkosti samega zastavljanja vprašanj ter se pri tem izteče v uvid, da z zastavitvijo filozofskih problemov in vprašanj vselej že nekaj prinašamo s seboj, da vselej že nekaj predpostavljamo, da s samim načinom postavitve vprašanja hkrati že določamo koordinate iskanega odgovora. Spoznavanje zdaj ni več reprezentacija, temveč je bistveno interpretacija.

Po sesutju metafizike nastopi proces antropologizacije filozofije: glavni problem zdaj ni niti objekt niti subjekt, temveč ranljivost človeka v njegovi historični relativnosti in ontološki nedoumljivosti. V tej samonanašajoči naperjenosti, s katero se človek v začetku 20. stoletja intenzivneje kot kadarkoli prej obrne k sebi, pa trdnih kontur ne izgubi le zunanji svet, temveč skozi naraščajočo nemoč racionalnega in poglobljajočo moč iracionalno-nezavednega postopoma tudi in predvsem on sam, kot zastavljalec vprašanj in imenovalec problemov. Skozi izgubo enotne perspektive in z zdrsom v ocean načelne enakovrednosti razlik in posledični relativizem, predmet kritičnega filozofskega razmisleka najkasneje od druge polovice 20. stoletja naprej niso več možni odgovori na večna in manj večna vprašanja, temveč vprašanja sama. Tako kot človek, postane znotraj postmoderne izrazito samonanašajoča zdaj tudi filozofija. Toda če se prvi ob tesnobnem srečanju z breznom lastne ničnosti nekritično zateče v objem anonimne avtoritete trga in njegove patologije normalnosti (Fromm), pa filozofija s svojo samorazčlenjujočo držo bije nepopustljivi boj z brezštevilnimi

¹Wilber, Ken, *Eine kurze Geschichte des Kosmos*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2002, str. 89.

²Wilber, 2002, str. 89-90.

predsodki, iluzijami, fantazmami, družbenimi idoli in ideološkimi ter religioznimi maliki. Kot eminentno področje njenega sodobnega samouresničevanja se izkaže dekonstruiranje velikih in nekoliko manj velikih zgodb.³

Filozofija se v drugi polovici 20. stoletja dokončno poslovi od svoje lastne idealne podobe, ki bi zanjo postala skorajda pogubna; zdaj ve, da ne more biti učiteljica človeštva, ne da bi pri tem zastopala to ali ono predpostavljeno ideološko oz. svetovno nazorsko prepričanje. Njen obrat k vprašanju samemu, ki ga razkrinka v njegovi tiransko-despotski vlogi kot vsiljevalca vnaprej določenih odgovorov, je zgolj logična posledica nove interpretacijske paradigme. Edino, kar se v teh okoliščinah zdi smiselno, je razbijanje podob smislov sveta kot trajnih odgovorov na vprašljiva vprašanja na eni in razčlenjevanje njenih lastnih pogojev možnosti, njenih lastnih vprašanj na drugi strani. Toda, mar nismo s tem hkrati tudi že naredili odločilnega koraka k možnemu samorazumevanju sodobne filozofije? Mar ta samonanašajoča struktura ne predstavlja nekega minimalnega nabora predikatov, ki danes edino lahko opredelijo značaj filozofije v njeni možni enotni formi?

Poskusimo ta namig doreči s pomočjo filozofske antropologije. Filozofsko-antropološka paradigma, za katero smemo trditi, da je postala že kar klasična, izhaja iz uvida, ki je tudi sam zrasel iz prsti postmoderne misli, da človek ni nič drugega kot to, kar iz samega sebe naredi, da je skratka tisto bitje, ki je odprto v svet, in ki v odprtosti kot negativni svobodi ustvarjalno uresničuje samega sebe skozi oblikovanje lastnega predmetega sveta, tako idejnega kot materialnega. Če zdaj to golo strukturo človekovega razmerja do predmetnega sveta natančneje opredelimo kot formo spoznavanja, potem smo se, če to želimo ali ne, že znašli v duhovnem svetu Kantove Kritike čistega uma. Če človekov svet ni nič drugega kot forma njegovega samoopredmetovanja, potem tudi spoznavanje predmetov ne more biti nič drugega kot samospoznavanje človeka preko ovinka njegovih predmetov.⁴ Tisto, kar je neopredmetljivo, kar ni pojav, kar je torej reč, ne more biti spoznano. Če togost Kantovega razmerja do predmetov oz. pojavov spoznanja povežemo in hkrati tudi ozaljšamo s prefinjeno elastičnostjo Heglove dialektike, po kateri je mišljenje – kot že rečeno – hkrati tudi gibanje tistega, kar želi spoznati, kar pomeni, da je aktivnost tudi na strani predmeta in ne le na strani subjekta kot pri Kantu – seveda zdaj ne več na objektivni ravni metafizike –, potem se s

³Praktičnih, zlasti psiholoških učinkov, ki ga to stanje pušča na posamezniku, na tem mestu ne bom posebej razčlenjeval. Naj omenim le, da izguba sredine, ki jo povzroči razkroj objekta kot tudi subjekta, na individualni ravni generira krizo identitete in povzroča skozi multikulturalizem vzpodbujeno aperspektivčnost. Sredi plazu dekonstrukcije se nahajamo tudi danes in bolj ali manj nemo opazujemo, kaj bo ostalo, ko se bo plaz ustavil.

⁴Temeljna vprašanja vseh treh Kantovih Kritik (kaj lahko vem?, kaj moram storiti?, kaj smem upati?) najdejo skupni imenovalc v vprašanju vseh vprašanj: Kaj je človek?

tem že najdemo v tisti samonanašajoči zaprtosti hermenevtičnega kroga, ki bistveno določa postmoderni filozofski diskurz. In če zdaj – končno – izhajajoč iz zgodovine filozofije ugotovimo še to, da je filozofija najsplošnejša in hkrati najuniverzalnejša oblika racionalno utemeljene formalizacije človekovega spoznavnega nagona, potem iz vseh premis – kolikor jih sprejmemo za resnične – sledi, da je filozofija, tako kot jo formalno lahko razumemo danes, tista dejavnost, v kateri človek kritično misleče premerja krog, v katerega je vselej že ujet skozi svojo ustvarjalnost predmetnega sveta. V antropološkem smislu je torej filozofija samonanašajoča dejavnost obče kritične misli. Tudi če s svojim načinom zastavljanja vprašanj dane konture sveta navidezno prerašča, je s samim zarisom novih možnosti vanj vedno tudi ujeta; prerašča, prestopa in presega se lahko le znotraj lastnih meja, ki jih vedno že predpostavlja. Ne po naključju zato lahko rečemo, da je filozofija zaradi svoje konstitutivne samonanašajočnosti edina oblika vednosti, ki lahko odgovarja na vprašanje o lastnem bistvu, je edina, ki s tem ko to počne, hkrati že v celoti je to, kar je, je edina, katere pojem je hkrati tudi njen predmet. Odgovoriti na vprašanje “kaj je filozofija?” pa je v strogem smislu vendarle nemogoča naloga, v prvi vrsti seveda zato, ker imamo pri tem opravka z vzajemno pogojujočo in hkrati samonanašajočo strukturo dveh neznank, znotraj katere svoboda mišljenja misli samo sebe kot odprtost; natanko v tem dejstvu tiči fascinantsna brezdanost filozofije. Za lastne lase bi se iz tega živega miselnega blata pogojno lahko potegnili le, če se zatečemo na pomoč k paradoksnemu tipu izražanja kot je denimo zenovski. V tem primeru bi se odgovor na vprašanje “kaj je filozofija?” lahko glasil: “kaj je filozofija!” Zen praviloma ne razlaga tistega, kar izreče, filozofija pač. Smisel postavljenega vprašanja in odgovora je seveda ta, da je znotraj vprašalne povedi zgolj filozofija samostalnik, medtem ko je v odgovoru prvi samostalnik pravzaprav kaj. Odgovor zato lahko preformuliramo v: “filozofija je kaj!”, je torej vprašanje vprašanja, je vprašanje na kvadrat, je način, veččina ali umetnost zastavljanja vprašanj, ki izhajajoč iz razumevanja njihove lastne kulturne pogojenosti, njihove funkcije, smisla, pomena in možnega učinka, obenem razkrivajo njeno lastno temeljitost in temeljnost. Da, filozofija je izvorna veda o fundamentalnih vprašanjih. Tisto, kar pri tem omenjeno fundamentalnost definira, pa niso njej zunanji temelji, temveč njeni notranji. V tem smislu moramo razumeti znamenite Husserlove besede, da si bo duh zadoščal le, “*če se iz naivne obrnjenosti navzven vrne k samemu sebi in ostane pri sebi samem, zgolj pri sebi samem.*”⁵

Ker pa filozofija dejansko ni ena sama, temveč so mnoge, se vsaka definira oz. odgovarja na vprašanje po bistvu filozofije skozi način zastavljanja svojih

⁵Husserl, Edmund, Kriza evropskega človeštva in filozofija, Založba obzorja, Maribor 1989, str. 36-37.

lastnih vprašanj, to pa pomeni, da se že vselej predpostavlja; v samem aktu njene možne samodoločitve oz. samoopredelitve je že na delu v vsej svoji predpostavljani določenosti – kar seveda nič manj ne velja za tisti pojem filozofije, ki ga razpiramo v tem tekstu. Če sprejmemo za smiselno definicijo filozofije tega ali onega posameznega filozofa, smo s tem hkrati za smiselne sprejeli tudi vse tiste predpostavke, ki to definicijo narekujejo. Skratka: ko sprašujemo kaj je filozofija, smo vedno že sredi nekega filozofskega premisleka samega. Vsaka filozofija, ki ji tovrstno samonanašanje ni tuje, in za postmoderne bi to skoraj moralo veljati, lahko ohrani digniteto kritične misli samo tako, da še preden vprašanja povnanji, odgovori na vprašanja o svojih lastnih, notranjih vprašanjih, da skratka opravi interno inventuro.

::3.

Po tej kratki formalno-metodološki analizi možnega samorazumevanja sodobne filozofije, vstopimo ponovno v medij njene konkretizacije, v družbeno prakso in vlogo filozofije v njej. Na začetku pričujočega razmisleka o filozofiji sem dejal, da se je ta v zadnjih 150 letih postopoma izmikala javnemu prostoru. Zdaj bomo lažje razumeli, da je bilo to izmikanje predvsem posledica njenega obrata k sami sebi; epistemološke težave, ki so se pričele s tem nezadržno poglobljati in nanjo vezani analitični rebusi, ki so bili pogosto težko razumljivi celo filozofom samim, kaj šele neposvečenim, so bili kaj slaba popotnica za njeno vidnejšo vlogo v družbi. Filozofija je imela preprosto preveč težav sama s seboj. Tudi ko se je kdo od filozofov opogumil in z vso svojo domnevno prtljago modrosti vstopil na preprih javnomnenskega trga z željo, da bi bil konstruktiven, je bil kaj hitro oz. že vnaprej omadeževan z očitkom prikrite ideološkosti ali metafizičnosti; skratka kot šarlatan, ki nima v celoti pod kontrolo tega, kar kot javno dobro ponuja trgu; naivnežev, ki so ga bili vsaj za kratek čas pripravljene jemati resno, je bilo seveda vedno dovolj. Vse notranje težave filozofije, ki so se kopičile premosorazmerno z razpadanjem razsvetljske paradigme in v nekem trenutku postavile pod vprašaj celo smisel njenega lastnega obstoja, tako niso mogle ostati brez posledic pri njeni družbeni recepciji: V ozadju naraščajočega dvoma o moči in pomenu filozofije in njeni možni tvorni vlogi v družbi tli nezaupanje do vede, ki niti sama ne more z gotovostjo odgovoriti na vprašanje kaj je, kaj šele da bi v takšnem stanju zase terjala aktivno vlogo univerzalno sprejemljivega pojmovnega arbitra.

Toda filozofijo samo tak pogled od zunaj ni nikoli posebej vznemirjal. Družbena pasivnost filozofije v smislu njene pretežno teoretske naravnosti je bila tudi sicer v skladu s prevladujočim interno-filozofskim mnenjem glede njenega razmerja do družbene realnosti. Hegel, ta pionir postmoderne v njeni

metafizični preobleki, je bil tisti, ki je utrdil neko izjemno trdoživo prepričanje o tem – če pri tem izvzamemo marksistično in eksistencialistično filozofijo –, da je filozofija podobna sovi, ki počaka, da pade mrak, da bi lahko potem v miru – ko se življenjske strasti odpravijo k počitku – opravila reflektivno inventuro tega, kar je bilo storjeno preko dneva. Filozofija pride skratka zmeraj prepozno; seveda ne zato, ker bi bila prepočasna, temveč zato, ker mora heglovski objektivni duh najprej opraviti svoje delo, šele za tem lahko taisti duh opravi tudi svojo lastno pojmovno analizo. Seveda pa tudi to razumevanje filozofije ne odgovarja kritično na vprašanje o bistvu filozofije in njeni možni družbeni vlogi, temveč ju preprosto predpostavi. Kdor želi temu pogledu še danes, ne slepo, temveč zavestno slediti, ta mora sprejeti predpostavke Heglove objektivne filozofije duha. Po dekonstrukciji velikih zgodb – tudi Heglove – pa dobrih razlogov za takšno početje v sodobnem globalnem svetu, ki ga konfigurira nepregledno število racionalnemu nadzoru izmikajočih se problemov in izzivov, ki od vseh nas terjajo hitre, predvsem pa učinkovite odgovore, ni mogoče najti. Toda nič bolj sprejemljiva ni tudi nasprotna pozicija nekaterih še vedno živečih filozofskih nostalgikov, češ, da nam brez dejavne, družbeno angažirane filozofije, ki bi opravljala vlogo nekakšnega vrednostnega kašipota, ni rešitve. Tovrstna filozofska drža bi bila sprejemljiva le pod pogojem splošnega konsenza glede temeljnih normativnih opredelitev; natanko tega pa v globalni družbi načelne enakosti razlik brez prikritih ali odkritih totalitarnih vzgibov ni mogoče uresničevati brez slabe vesti.

Težave filozofije so v kontekstu njene možne aktivnejše družbene vloge torej videti vse prej kot preproste: po eni strani se zdi, da je spričo konfliktnih razmerij sodobne globalne družbe – ki se izražajo na splošno eksistenčni, politični, ekonomski, ideološki, religiozni in ne nazadnje tudi okoljski ravni, katere negativni učinki čedalje bolj ogrožajo možnost preživetja ne le človeštva, temveč tudi večjega dela njegovega življenjskega okolja – metodična pasivnost filozofov skrajno neodgovorna in nezrela, da skratka spominja na nojevsko držo. Po drugi strani pa ni nič manj očitno to, da četudi bi se na nagovor časa dejavno odzvala, pravzaprav ne more ponuditi nikakršnih zavezujočih normativnih rešitev, ne da bi pri tem tvegala izgubo dostojanstva kritične misli, ki naj bi bolj kot katero koli drugo znanost odlikovala prav njo. Znotraj tako zastavljene dileme se njena možna aktivna vloga lahko izteče bodisi v cinično zasmehovanje človeških neumnosti ali njihovo objokovanje. Najbolj pogosto pa družbi in njenim perečim problemom preprosto obrne hrbet.

Pa vendarle, vsemu rečenemu navkljub, vse omenjene tako interno-metodološke kot eksterno-pragmatološke težave niso nekaj, kar bi filozofijo v celoti njenih pojavnih form *a priori* diskreditiralo in ji odvzelo legitimiteto verodostojnega polja kritične vednosti, prav tako kot tudi ne morejo biti

priročni izgovor za vse tiste filozofe, ki še naprej gojijo udobno heglovsko, a zato nič manj ideološko predstavo o tem, da je filozofija nekakšna kritično-refleksivna sova, ki se ji iz distance teme kot njej najbolj lastnega medija ni treba ubadati z neposrednim in pogosto neobvladljivim in nepredvidljivim aktivizmom belega dne, ki naj bi mu bolj kot kritični um osnovni pečat dajale iracionalne strasti in volja do moči. Kljub temu, še enkrat trdim, sta njena vloga in pomen v perspektivi celo pomembnejši kot kadarkoli prej v njeni zgodovini. Na začetku sem dejal, da interni pogled filozofije na njo samo nenehno oddaja sporočila in znamenja, za katere je mogoče trditi, da so takšne narave, da filozofiji v prihodnosti obetajo ne le golo preživetje, temveč morebiti tudi bistveno vidnejšo vlogo kot jo ima v tem trenutku. Po tej kratki metodični in družbeni avtorefleksiji filozofije moramo to napoved nekoliko natančneje opredeliti.

Zastavimo si vprašanje: mar ni v postmodernem sestopu filozofije k pogojem njenih lastnih možnosti, mar ni v tej konstitutivni brezdanzosti njene lastne narave, v tem odprtem in nenehno kritičnem samorazčiščevanju, samoizpraševanju in razgaljanju njene krožnosti, na podlagi katerih se loteva brezkompromisne analize in dekonstrukcije vseh oblik družbenih pojavov, na delu neka temeljna forma refleksije in avtorefleksije, ki je, če prav pomislimo, izvorno lastna ali vsaj naj bi bila lastna sleherni formi ustvarjalnosti? Mar se nismo s tem, ko smo filozofijo formalno opredelili kot večščino ali umetnost zastavljanja vprašanj, ki izhajajoč iz avtorefleksivnega razumevanja njihove kulturne pogojenosti, njihove funkcije, smisla, pomena in možnega učinka, razkrivajo njeno fundamentalnost, se nismo s tem dotaknili antropološkega temelja filozofije kot take, in končno, mar nismo s tem že sestopili tja, kjer se sleherni filozofija sploh začne: k človeku kot vedoželjnemu, radovednemu, čudečemu in ustvarjalnemu bitju, ki nenehno išče ustrezne izraze in rešitve za brezdanzost lastne svobode tako na individualni, družbeni kot tudi kozmični ravni? Da, sestopili smo k človeku kot vprašanju vseh vprašanj.

Najbrž ne bom pretiraval če rečem, da filozofija skozi kritično refleksijo in avtorefleksijo izreka neko elementarnost človeka, le da na prefinjen, pojmoven, učen način; vse, kar jo upravičeno dela za elitno področje človekovega mišljenja kot tudi vse tisto, kar jo kaže v vsej njeni neobgljenosti in uboštvu, namreč ni izvorno njen predmet, ni njena last, ni produkt njenega raziskovanja v podobnem smislu kot to velja za takoimenovane eksaktne znanosti, zavoljo česar bi jo zlasti slednje brez slabe vesti lahko zasmehovale kot primitivno obliko vednosti, temveč je nasprotno kritično samorefleksivni in pojmovno prečiščeni odziv na človekov položaj v svetu, je trajno in nikoli končano samospraševanje, samospoznavanje in samouresničevanje. V tem smislu prav gotovo velja: Filozofija je izrekanje elementarnega skozi digniteto pojma, je

nedovršno, nikoli končano prevajanje iz prvega v drugi medij; vsa njena veličina in mizernost, razumljivost in prepričljivost, nerazumljivost in abotnost se skrivajo v tem naporu mediacije.

Če to sprejmemo kot smiselno, potem smo s tem hkrati tudi že nakazali možno vlogo filozofije v prihodnosti sodobne globalne družbe. Njeno izhodiščno nalogo vidim, ne v tem, da daje konkretne, neposredne in dokončne odgovore na bistvena življenjska vprašanja – tega namreč ne more nobena formalizirana oblika vednosti –, temveč v tem, da na razumljiv in sugestivni način pokaže, kako je človek v prepletu svojih eksistencialno-ustvarjalnih interesov in njihovem možnem uresničevanju, ne glede na področje dejavnosti, vselej že filozof, da je torej po svoji naravi *homo philosophicus*, ki lahko toliko celoviteje uresničuje sebe in druge, kolikor temeljiteje si pridobi gotovost glede lastnih vprašanj in te razgradi, premisli ter overi v argumentiranem navzkrižnem soočenju komunikacijske družbe.⁶ V tem smislu bi lahko dejavnost filozofije postala neke vrste živi laboratorij duha, svobode in odprtosti, na dialogu temelječega kritičnega mišljenja, način najcelovitejše pojmovne ubeseditve nedoumljivosti človekove svobode v celostnem prepletu njenega ontološkega in zgodovinskega porekla na eni ter možne prihodnosti na drugi strani. Privilegirano vlogo filozofije v dobi globalizacije, ki je na mesto nje ne more opraviti nobena druga veda, vidim na ozadju naraščajoče potrebe po “filozofizaciji” družbe, kot tudi v naporu, da v posameznikih prebudi zavest, da se nihče, četudi o akademski formi filozofije ničesar ne ve ali je do nje celo kritičen, ne more izogniti nekemu elementarnemu filozofskemu samopremisleku, ki človeka definira v enaki meri kot pojem svobode. Če je odprtost svobode tista, ki človeku nalaga ontološko nalogo samouresničitve, potem je filozofija prvi kritično formalizirani odgovor na njen nagovor, je hrbtna stran svobode, ki pa slednje, nasprotno kot to velja za religije, ne zapušča. Samo preko “filozofizacije” in posledično kritično-argumentiranega boja zoper samoodtujevanje in poneumljanje na vseh družbenih ravneh, ki smo jima danes izpostavljeni bolj kot kadarkoli prej v človeški zgodovini, je možna tudi humanizacija oz. etizacija družbe. Ker nobeno drugo področje vedenja za svoj predmet nima kritičnega izpraševanja pogojev možnosti humanizacije posameznika in družbe, ker v navzkrižju globalnih vplivov in interesov nobena vednost ne more misliti razlik v aspektu njihove možne enotnosti, je danes, ko se zdi, da se bomo v aperspektivizmu razlik izgubili, filozofija postala bolj neizogibna kot kadarkoli prej.

Poskusimo to idejo nekoliko konkretizirati. Pri valorizaciji sodobnega

⁶Nikakor ni naključje, da se je filozofija začela z apelom po samospoznanju. Z rekom “spoznaj samega sebe” je bil nedvoumno načrtan njen antropološki karakter.

globalnega sveta upravičeno prevladuje mnenje, da smo ostali brez osmišljajoče sredine, brez vrednostnega kompasa, ki bi nam na močno razburkanem oceanu ekonomsko-tržnega iracionalizma pomagal krmariti v pravo smer. Po razpadu enotne podobe sveta, po izgubi njegovega smisla, smo soočeni z neustavljivim bohotenjem slepečega spektra razlik, ne da bi pri tem vedeli, kaj te razlike definira in legitimira v njihovi različnosti. Edina strategija, ki smo se je domislili kako v tej situaciji ravnati, in ki vsaj malo diši po moralni orientaciji, je zapovedana drža strpnosti, do vsega drugačnega ali meni kot posamezniku oz. kulturi tujega.⁷ Filozofija, ki se je v svojem tradicionalnem obdobju trudila biti misel celote, z razpadom enotne podobe smisla biti, h kateremu je nenazadnje prispevala levji delež, tudi sama zdrsne na obrobje. Postane razlika v kontigenci razlik. V takšni situaciji jih ni malo, tudi med filozofi, ki na preteklo stanje domnevne harmoničnosti gledajo z zarošenimi očmi nostalgije. Osebnostno bi dosti raje videl, da se obrnemo v prihodnost in v stanju, kakorkoli ga že vrednotimo, iščemo in prepoznavamo njegove specifične prednosti; to je edini izziv našega časa, edini garant, da stopicajoč ne obstanemo na mestu samopomilujočega brezbržištva.

Toda kje je tu mesto filozofije? Tisti, ki vsaj malo poznamo njeno zgodovino vemo, da jo v mnogočem – in tega, njej lastnega metodičnega aspekta doslej še nisem omenjal – opredeljuje večšina mišljenja nasprotij. Od Sokrata, preko Platona in Aristotela, pa vse do Hegla je filozofija predvsem dialektika, ki misli nasprotja z vidika enosti in enost z vidika nasprotij. Če danes tarnamo, da živimo v svetu nasprotij in razlik, potem smo se s tem hote ali nehote že obrnili k filozofiji in nanjo naslovil apel. V odsotnosti enotnega pojasnjevalnega konteksta postane vsaka razlika v globalnem svetu svoj lastni partikularni univerzum, toda – in prav to dejstvo je tisto, ki iz globalnih razlik ustvarja potencialni sod smodnika – v odsotnosti slehernega kritično-refleksijskega obrata navznoter, brez gotovosti lastne identitete, s čimer se nehote ustvarjajo razmere, v katerih gola nasprotja nenehno preraščajo v nepomirljiva protislovja. Če pa se že trudi najti potrjujočo legitimiteto lastne drugačnosti, potem ne iz same sebe, temveč zgolj skozi povnanjeno interaktivno razmerje do določene, njej vnaprej ustrezajoče množice drugih razlik.

Prav to pa je zdaj stanje, ki terja angažma natanko tiste filozofije, ki se je v razčaranosti postmoderne otresla lastne nečimrnosti in skozi streznjujočo analizo svojih lastnih pogojev možnosti, njihovega kritičnega samoizpraševanja in posledičnega prevpraševanja okostenelih institucij smislov, dosegla

⁷Da strpnost na sebi sploh ni moralna kategorija, temveč pragmatično sredstvo določanja minimalnega praga tolerance, s ciljem, da se razlike v možnem odprtem boju ne bi pokončale, to skoraj nikogar ne skrbi. Seveda tu ne namigujem na to, da je strpnost odvečna ali nesmiselna – brez nje nas najbrž že nekaj časa ne bi bilo več –, temveč na to, da se pri njej ne bi smeli ustaviti oz. se z njo zadovoljiti kot z maksimumom možnega.

tisti prag, ki ji omogoča, da postane neke vrste kritična terapija razlik. Poleg tradicionalne razvejanosti filozofskih področij (filozofija zgodovine, filozofija narave, filozofija umetnosti, filozofija religije, filozofija kulture, filozofija morale, filozofija človeka, filozofija jezika, ...) smo danes priča kontinuirani, skorajda že konjunktorni rasti "filozofij" na vseh področjih človekovega kulturnega delovanja. Naj naštejemo le nekatere: filozofija ekonomije, filozofija denarja, filozofija podjetništva, filozofija vsakdanjega življenja, filozofija glasbe, filozofija kulinarike, filozofija športa, filozofija prostega časa, filozofija spolnosti, filozofija zdravja, filozofija smrti, in še bi lahko naštevali. Ker razlike ne zmorejo misliti samih sebi, temveč zgolj tisto, na kar so interesno naperjene, to nalogo za njih ne le lahko, temveč celo mora prevzeti filozofija kot edina veda, ki se je v formalnem samoizpraševanju in mišljenju nasprotij ter razlik izurila bolj kot katera koli druga.⁸ Šele preko filozofsko utemeljene kritične avtorefleksije in s ciljem izgrajevanja njihove lastne identitete, lahko posamezne razlike ne le ustreznejše in samozavestnejše vstopajo v dinamični svet kulturnih interakcij, temveč hkrati pričnejo tkati tudi referenčno mrežo odsotne enosti kot humane enosti razlik. Po obdobju razsvetljske diferenciacije in postmoderne disociacije nedvomno stojimo pred nalogo možne integracije. Če bosta v tej globalni nalogi gospodarstvo in politika – kar se dogaja zdaj – še dolgo prehiteli filozofijo, potem si od vsega tega verjetno ne moremo obetati nič dobrega.⁹

⁸Seveda pa postopna filozofizacija najrazličnejših področij vedenja in delovanja ni brez nevarnosti instrumentalizacije filozofije. V takšnih okoliščinah namen povezovanja s filozofijo ne bi bil ustvarjanje ali utrjevanje kritične identitete kot temeljne podlage možnosti humanega dialoga v družbi, temveč ravno obratno: iskanje in določanje strategij in načinov za povečevanje lastnega ugleda, vpliva in moči v konkurenčnem boju z drugimi področji individualnega in družbenega delovanja. Prav tako ni odveč poudariti, da v kritičnem mišljenju razlik filozofija mora sodelovati tudi z drugimi vedami, zlasti tistimi, ki bi na interdisciplinarni ravni lahko uspešno pomagale k doseganju zadanih ciljev.

⁹Pri tem pa se ne bi smeli ustrašiti temeljnega vprašanja: kaj sploh je humana enost razlik? Nekdo bi temu vprašanju lahko oporekal tako, da bi podvomil v smiselnost predpostavke zgornjega vprašanja, namreč, ali enost razlik sploh potrebujemo? V ozadju tovrstnih ugovorov in pomislevok tičijo boleče zgodovinske izkušnje, ki so jih povzročale razno razne forme enosti; v ozadju je torej upravičeni strah pred ideologijami. Enost in ideologija sta namreč praviloma komplementarna pojma. Ker se moramo tej objektivni nevarnosti seveda z vso odločnostjo upreti, moramo prav zato jasneje opredeliti, kaj z humano enostjo razlik pravzaprav sploh mislimo; šele potem se lahko pričnemo zavzemati bodisi za njeno uveljavljanje ali razveljavljanje. Ker je ideološki pojem enosti vselej normativno opredeljen, se ideološkosti lahko izognemo tako, da enost v prvem koraku opredeljujemo formalno oz. regulativno in šele v drugem tudi normativno, toda zgolj na temelju možnega globalnega konsenza (glede regulativnih pogojev možnosti univerzalne etike bivajočega glej avtorjevo delo *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana 2005). Tisti projekt, ki v tem trenutku na normativni ravni najbolj prepoznavno zasleduje omenjene cilje je Küngov projekt svetovnega etosa. Morda se v tem trenutku še premalo zavedamo zgodovinskega pomena tega projekta. Če mu bo uspelo preseči nekatere vidne pomanjkljivosti, zlasti njegovo obče kulturološko-etnološko površinskost in obenem kritično razdelati tako antropološke, ontološke kot tudi kulturološke predpostavke možnega govora o temeljnih globalnih normah, potem se bodo s tem hkrati tudi močno povečale možnosti za njegov uspeh. Delati na tem je po mojem ena izmed velikih nalog filozofije tega trenutka; morda celo naloga *par excellence*.

Naloga filozofije se zdi torej dvoplastna: po eni strani pomaga utemeljevati razlike v njihovi različnosti, skratka, potem ko se znajde v družbi vsega, se lahko reši le tako, da postane kritična misel partikularnega – kar, kot smo videli, že počne –, po drugi strani pa s tem hkrati tudi že vzpostavlja osnovne koordinate možnega pojmovnega opredeljevanja integrativne pojasnjevalne mreže, ki bi bila zmožna zagotoviti enotni vrednostno-dialoški okvir. Če filozofiji s pomočjo zgolj njej lastne večine dialektičnega mišljenja razlik uspe razgrniti kriterije možnega odgovora na vprašanje, kaj razlike združuje, kaj je torej lahko tisti minimalni skupni imenovalc, potem ne bo vzpostavila samo resničnih pogojev možne komunikacije med njimi, temveč bo morebiti ponovno dobila v posest tudi izgubljeni pojem celote, ki pa bo za razliko od tradicionalnega ne le vsebinsko bistveno bogatejši, temveč tudi stvarnejši, a prav zato nujno tudi ožji. Ko namigujemo na možni univerzalni značaj filozofije, ne bi smeli pozabiti, da za filozofijo bolj kot za katero koli drugo vedo velja, da ni omejena le na svojo lastno institucionalizirano oz. akademsko formo. Glede na njen fundamentalno antropološki značaj je doma povsod tam (tako v naravoslovnih, družboslovnih in humanističnih vedah kot tudi v vsakdanjem življenju posameznikov), kjer se zavestno ohranja dostojanstvo odprtega, kritičnega in meje preraščajočega mišljenja. Če vsaka razlika v sodobni družbi čedalje bolj teži k temu, da postane tudi svoja lastna kritična misel, torej svoja lastna filozofija, potem tiči morda prav v tem epohalna možnost družbene univerzalizacije ali udejanjanja filozofije, ne da bi s tem odpravila svojo akademsko bazičnost oz. jo naredila odevečno. Še več: samo na podlagi trajne bazičnosti akademske filozofije, se ta edino lahko tudi univerzalizira kot dialoško kritična misel oz. kot etična terapija razlik.

Z vidika umeščenosti filozofije v sodobno družbo in njune interakcije je zanimivo in hkrati razveseljivo tudi to, da ni filozofija tista, ki znotraj nje izkazuje povečan interes za razlike, temveč ravno nasprotno: razlike so tiste, ki mrzlično iščejo misel, ki bi jih zagrabila v pojem kot formo gotovosti. Če se temu klicu filozofija ne bo znala ali želela odzvati, bo zapravila veliko prilžnost, da se po dolgem času življenja v temi ponovno prebudi v ustvarjalno svetlobo dneva, da skratka iz akademskega monologa prestopi v **živi sokratski dialog** kot *conditio sine qua non* možnosti nadaljevanja procesa humanizacije in etizacije. Mislim da lahko v tem kontekstu ponovno obudimo v aktualnost neko Husserlovo misel, ki se je svoj čas zdela že preživeta, le da moramo evropsko perspektivo, na katero se ta misel prvotno omejuje, zamenjati z svetovno oz. globalno: Kriza globalnega bivanja ima samo dva izhoda: njegov propad v odtujitvi lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, padec v sovražnost

do duha in v barbarstvo ali pa njegovo preroditev iz duha filozofije,¹⁰ s čimer bi ta končno lahko nastopila kot "arhontska funkcija vsega človeštva."¹¹

::4.

Gotovo je mogoče zgornji pledoajé filozofije v dobi globalizacije razumeti tudi kot s časom skregani, prenapihnjeni, kvazifilozofski populizem. S stališča postmoderne paradigme, ki bo nekatere morebiti pripeljala do tega sklepa, bo to nemara celo držalo. Nič manj pa ni res tudi to, da se ta paradigma – ki se prej kot z njenimi še vedno ne docela reflektiranimi možnostmi (priložnostmi) ukvarja z razčiščevanjem preteklosti, z omejitvami razsvetljenske oz. moderne paradigme in z partikularizacijo filozofemov – poslavlja; sicer počasi in trdoživo, pa vendarle. Prav zato se čutim zavezanega pričujoče razmišljanje za konec podkrepiti in s tem še dodatno upravičiti njegov optimistični podton. To, o čemer želim na kratko spregovoriti, je svetnost filozofije v razmerju do možne globalne filozofije kot filozofije sveta

Nekoliko nazaj smo govorili o fundamentalno antropološkem značaju filozofije ter ugotovili, da je človek v elementarnosti svoje biti kot svobode vselej že obsojen na filozofijo, da je po naravi *homo philosophicus*,¹² ki lahko toliko celoviteje uresničuje sebe in druge, kolikor temeljiteje si pridobi gotovost glede lastnih vprašanj in te razgradi, premisli ter overi v argumentiranem navzkrižnem soočenju družbenih nasprotij in njihovih interakcij, skratka, dokler zavestno ohranja dostojanstvo odprtega, kritičnega in celostnega mišljenja, ki nikakor ni omejeno le na golo racionalnost. Tudi sam nastanek in razvoj akademske filozofije pri tem ni pogoj, temveč posledica fundamentalno filozofskega značaja človeka in njegove postavljenosti v bivajoče. Na eni strani imamo torej elementarnost antropološkega značaja filozofije, na drugi njeno disciplinarno-akademsko formo. Prav ta specifična eksistencialno-akademsko dvojnost filozofije, ki v tako splošno prepoznavni formi ni lastna nobeni drugi znanosti, je tista, ki v vseh obdobjih po svoji notranji logiki provocira dialog med obema njenima poloma in hkrati pojasnjuje, da se za akademsko filozofijo, če je le predstavljena dovolj splošno in razumljivo, potencialno in tudi dejansko lahko zanima vsak posameznik; in to ne obrobno ali bežno, temveč bitno in v obliki človeku najbolj lastne strasti po (samo)spoznanju

¹⁰Primerjaj z: Husserl, 1989, str. 39.

¹¹Husserl, 1989, str. 27.

¹²Opredelitev človeka kot *homo philosophicus* tudi sicer mnogo bolje določa specifičnost človeka kot tradicionalna opredelitev *animal rationale*. Slednja je namreč močno redukcioniistična, medtem ko prva zaobjema celostnost doživljajoče sposobnosti čudenja, miselnega spoznavanja in univerzalno-etičnega delovanja v neizčrpnem prepletu emocionalne in racionalne duhovnosti.

in samouresničevanju. Ker je filozofija najbolj celostna oblika raziskovanja človekove svobode v vseh njenih ideoloških in predideoloških, simbolnih in predsimbolnih razsežnostih, tako z vidika njenih pogojev kot tudi odprtih možnosti, to glede na njeno fundamentalno antropološko zasnovanost ne pomeni nič drugega kot to, da imamo opravka z neko temeljno obliko pojmovno reguliranega človekovega monologa, znotraj katerega je filozofija tista oblika formaliziranega mišljenja, s katero človek in človeštvo skozi čas in prostor odgovarjata na temeljna vprašanja osebnega, družbenega in občega bivanja v možnem kontekstu celote biti.

Prav tako smo ugotovili, da je postmoderna akademska filozofija skozi reflektirano samonanašajočo zaprtost hermenevtičnega kroga tista dejavnost, v kateri človek kritično misleče premerja krog, v katerega je vselej že ujet skozi svojo ustvarjalnost predmetnega sveta. Natanko v tej konstitutivni samonanašajočnosti pa se hkrati skriva tudi že njem možni pojem celote. Človek je odprt v svet vse do tistih meja, ki mu jih postavlja njegova lastna svoboda kot odprtost. Dejansko-praktično so to meje njegovih simbolnih predstav, prepričanj, vednosti, kulture oz. jezika. Zunaj tega kompleksa za človeka nič ne obstaja, niti teoretično, niti praktično, kar pa ne pomeni, da zunaj njega ničesar ni. Ne po naključju se znameniti Wittgensteinov paragraf 5.6 glasi: "Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta."¹³ Človek je odprt v svet, toda hkrati je vanj kot v njegov lastni produkt tudi zaprt, tako na individualni kot obče kulturni ravni. S tem ko se simbolno samouresničuje v smiselne podobe sveta in le tega ustvarjajoče širi, hkrati vselej tudi že na neki dovolj splošni ravni miselno premerja njegove zakonitosti in meje oz. – kar je isto – misli samega sebe. Če izhajajoč iz antropološkega razumevanja filozofije lahko trdimo: "filozofija, to smo mi", potem iz razumevanja "mi" kot formalne enotnosti družbeno-simbolnega sveta sledi: "svet, to je filozofija". Če je filozofija elementarno kritična misel človeka, potem je vselej tudi že elementarno kritična misel tistega, v kar se človek v svoji odprtosti svobode uresničuje, je torej vselej že tudi misel sveta kot njegove konkretne celote. Prav ta svetni značaj filozofije pa je hkrati tudi izhodišče njenega intrinzično integrativnega značaja, s katerim se je pred 2500 leti vzpostavila kot najstarejša in celostnost nagozarjajoča forma akademskega vedenja.

Toda z razvojem zgodovine znanosti, je bil njen pojem celostnosti oz. univerzalnosti na čedalje težji preizkušnji; in to upravičeno. Celota poseduje smisel in pomen, v kolikor je celota svojih lastnih delov. Teh pa filozofija dolgo ni resno mislila, predvsem pa ne temeljito; iz njenega lastnega telesa so se postopoma razvijale vede, ki so neprimerno natančneje mislile delnosti sveta, s čimer so

¹³Wittgenstein, Ludwig, Logično filozofski traktat, Ljubljana 1976, str. 131.

filozofijo obsodile na naraščajočo abstraktnost, ji odvzemale verodostojnost in jo pahnile na rob preživetja. Iz misli, ki misli vse, se je prelevila v misel, ki praktično ne misli ničesar, razen morda logične strukture misli same. Toda ta njena ničnost ni pomenila njen konec kot bi to želeli verjeti njeni najostrejši kritiki; nasprotno, ta ničnost kot abstraktna občost misli je njej najbolj notranji eksistenčni medij, iz katerega edino lahko vznikajo množstvo predmetov sveta in v katerem vedno znova tudi premineva. Ta ničnost je ničnost svobode, njene odprtosti in s tem ne le reprezentativno polje filozofske dejavnosti, temveč v izvornem smislu tudi človekov bitni eksistencial.

Kakor koli torej obračamo, obračamo se vselej znotraj kroga naše svetnosti, znotraj njegove strukture, ki se sega od najgloblje stopnje svobode kot nedoumljive odprtosti, kjer se tisto človeško sploh začinja, pa vse tja do najbolj togih in zaprtih form sveta kot ideologije. Filozofija je edina formalizacija vednosti, ki se lahko giblje skozi vse ravni našega sveta; to pa zato, ker je pojem sveta vselej predstava in delo človeka, človeka kot *homo philosophicus*. Če se iz pozicije neke znanosti, ki misli točno določeno raven sveta, dejavnost filozofije zdi kot nedoločljiva ali celo izginevajoča forma vedenja oz. se kot takšna celo mora zdeti, potem zgolj na podlagi tiste ozkosti in relativne togosti, ki to znanost v posebnosti njenega raziskovalnega predmeta tudi definira. Iz svetnega značaja filozofije in iz temeljno filozofskega značaja sveta kot produkta človekove svobode izhaja, da iz razmerja človeka, sveta in filozofije ne moremo odvzeti nobenega njegovega člana, ne da bi s tem hkrati izgubili tudi preostala dva. Človek, svet in filozofija so bitno eno.

Svetni značaj filozofije in njena postmoderna situacija filozofijo v dobi globalizacije postavljata na prelomnico in ji obetata ponovno pridobitev izgubljenega statusa kritične misli celote. Če ji je postmoderna razčaranost naložila, da postane kritična misel partikularnega – misel razlik v njihovi različnosti –, ji je posledično in v perspektivi s tem hkrati tudi že naložila, da skozi kritično analizo vsebinskih struktur fragmentarnega in na njenem temelju ponovno tvega misliti tudi celoto samo, da torej postane integrativno kritična misel sveta v njegovi različnosti in razlikovanosti. Kritično misliti razlike, zlasti če gre pri tem za že omenjeno iskanje njihovih identitet, je možno in smiselno hkrati samo glede na njihov pojem enotnosti. Brez jasnega pojma enotnosti ni možno nasprotje razlik, temveč kvečjemu njihovo protislovje. Slednje ustvarja pogoje nepomirljivih bojev in trajno-neresljivih konfliktov na vseh ravneh; nasprotja kot definirane razlike enosti pa so nasprotno *a priori* pogoji možnosti kulturnega dialoga in s tem svetovnega etosa. Če skušamo razlike misliti onstran ideje enosti, izgubljam tudi sam pojem razlike; če pa razlike v njih samih vzamemo resno, potem to lahko storimo le v perspektivi možnega pojma enega. Filozofija v dobi globalizacije torej lahko naredi korak naprej le,

če se vrne k elementarni dialektiki dela in celote in to elementarnost ponovno premisli v perspektivi nagovora sodobnega časa. Vse ostalo lahko pomeni le umiranje na obroke; ne le filozofije, temveč glede na njen antropološko-svetni karakter tudi človeka in njegovega sveta. Morda najpomembnejše ime, ki ta trenutek gara v nakazani smeri, je že omenjeni Ken Wilber.

Spokorjena pohlevnost filozofije v zadnjih 150 letih je bila med drugim tudi posledica sprejetja diktata "eksaktnih znanosti"; toda potem, ko se je sredi 20. stoletja domnevna eksaktnost zlasti naravoslovnih znanosti (kar seveda ne pomeni hkrati tudi njene uspešnosti) v marsičem razkrojila v predkritično in s tem predfilozofsko slepo spoznavno strast, ki ni sposobna reflektirati svojih lastnih predpostavk, je ponovno nastopil čas za pogumno filozofsko misel; seveda ne misel, ki bi takoj mislila celoto ali jo kakorkoli v njeni dokončnosti predpostavila, prav gotovo pa misel, ki stopa na pot mišljenja celote. Ne proti znanostim, temveč z njimi; ali izraženo še udarnejše: "Beseda filozofija mora pomeniti nekaj, kar je nad ali pod, ne pa poleg naravoslovnih znanosti"¹⁴.

Filozofija pa ni le misel sveta, temveč tudi njegovih meja, s čimer le teh pojmovno sicer ne prestopa, vendar pa kljub temu dovolj jasno in prepričljivo kaže, da svet ni objektivna celota vsega, temveč zgolj njen izrekljivi del. Filozofija torej ni le misel sveta, temveč je hkrati tudi njegova meja in sled prestopanja, kajti "filozofski Jaz ni človek, ... je meja – ne del sveta."¹⁵

Zakaj pa sodobna filozofija praktično še ni tisto, kar, kot tukaj teoretično nakazujemo, že vselej je, pa je že neko povsem drugo vprašanje: filozofsko in svetno hkrati, se razume.

¹⁴Wittgenstein, 1976, str. 67.

¹⁵Wittgenstein, 1976, str. 135.

::LITERATURA:

Wilber, K. (2002): *Eine kurze Geschichte des Kosmos*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

Husserl, E. (1989): *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba obzorja.

Wittgenstein, L. (1976): *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.