

ANTE PAŽANIN

MARKSIZAM I FENOMENOLOGIJA NA XIV INTERNACIONALNOM KONGRESU ZA FILOZOFIJU

Našim izborom marksizma i fenomenologije na XIV međunarodnom kongresu za filozofiju ne želimo reći da su fenomenologija i marksizam bile glavne teme Kongresa, jer su, kako smo već spomenuli,* plenarne sjednice bile posvećene temeljnim filozofskim problemima čovjeka i njegova odnosa prema svijetu, a time se bave i ostali pravci suvremene filozofije. Pa ipak fenomenologiju i marksizam nismo slučajno odabrali kao temu našeg izlaganja o XIV internacionalnom skupu filozofa u Beču. To smo učinili u uvjerenju da su marksizam i fenomenologija najznačajniji načini suvremenog razumijevanja svijeta i čovjeka, te filozofskog mišljenja sadašnjosti uopće.

* * *

Kolokviju »Marx i filozofija sadašnjosti« predsjedavali su J. Hyppolite (Francuska), K. Löwith (SRNj), Th. Oiserman (SSSR) i A. Schaff (Poljska). Najznačajniji marksisti sadašnjosti (Lukacs, Bloch, Sartre, Marcuse, Habermas, Axelos) nisu prisustvovali Kongresu. Bloch se tih dana nalazio u Beču i odmah nakon Kongresa svojim predavanjem »Spoznajnost svijeta« otvorio ciklus predavanja koje je Organizacioni komitet Kongresa priredio za bečku javnost. Ovdje, međutim, ne možemo ulaziti u analizu svega onoga što je za vrijeme Kongresa u Beču rečeno o marksizmu, pa niti u analizu onoga što sadrže glavni referenti koji su podneseni Kolokviju, a pogotovo ne u brojne priloge i zanimljive intervencije u diskusiji. Umjesto toga izdvajamo *problematiku individuum, njegove slobode i samoozbiljenja*. Ta problematika čini nam se središnjom temom filozofije sadašnjosti, pa i marksizma, ukoliko je suvremen i u Marxovu duhu dalje razvijen kao »realni humanizam«. Naznačeni problem ćemo egzemplificirati pomoću priloga, kojima Kolokvij nije posvetio naročitu pažnju, a koje su dali Helmut Ogiermann (SRNj) i Gottfried Stiehler (DRNj).

U svom referatu »Egzistencijalistička i marksistička filozofija u razgovoru?« Ogiermann polazi od Sartreova obrata marksizmu, kako ga je Sartre izvršio u svojem djelu »Kritika dijalektičkog uma«. Marksi-

* Informacija o XIV međunarodnom kongresu za filozofiju, nalazi se na str. 526.

zam prema Sartreu ima da vrati čovjeka iz otuđenja i postvarenja na nepredmetnog čovjeka, koji se u svojem bitku razumijeva samo indirektno iznutra. Unutrašnje samorazumijevanje čovjeka i njegova bitka ne može pružiti dijalektički materijalizam ni bilo koja objektivna znanost koja niječe ljudsku subjektivnost i koja povijest objašnjava kao prirodni proces, tj. kao »objektivnu povezanost koja nastaje prirodno«. To su poznati pokušaji naturaliziranja povijesti i objektiviziranja svijesti što karakterizira i najveći dio marksizma našeg stoljeća, a posebno dijalektički materijalizam. Poznato je da je, ne davno, Roger Garaudy, nasuprot Sartreovu isticanju ljudske subjektivnosti, njene slobode i individualnosti, te svodenju marksizma na problematiku egzistencije i povijesti, branio dijalektički materijalizam stavom – da se i u samoj prirodi dadu otkriti dijalektičke strukture. U toj kontroverznoj izmjeni Sartrea i Garaudya zapravo je prisutan temeljni problem suvremenog marksizma koji se daje ovako formulirati: da li su dijalektika prirode i na njenim pretpostavkama etablirani dijalektički materijalizam kompaktilni s Marxovim i Engelsovim izvornim historijskim materijalizmom, odnosno s izvornom materijalističkom dijalektikom kao *povijesno-materijalističkim razumijevanjem*, a ne *dijalektičko*, tj. *metafizičko-materijalističkim objašnjenjem* svijeta i čovjeka?

Drugim riječima, to je pitanje: da li historijski materijalizam i marksizam uopće trebaju nekog takvog apriorno-dijalektičkog, metafizičko-objektivističkog utemeljenja kakvo im nudi dijalektički materijalizam našeg stoljeća ili ne? S tim je povezano daljnje pitanje: da li je izvorni historijski materijalizam Marxa i Engelsa, dakle ne dijalektički materijalizam nego filozofija marksizma oslobođena dijamata i njegova naturaliziranja povijesti, u stanju da u sebi integrira egzistencijalističke i druge impulse suvremene filozofije subjektivnosti o individuumu, vlastitoj slobodi i odgovornosti ili ne?

Teolog Ogiermann, dakako, misli da je pitanje opće ontologije, koje se krije u sporu oko dijalektike prirode, ne samo legitimno pitanje svake filozofije pa tako i marksističke, nego i da marksizam, neovisno o kojem se njegovu obliku radilo, nije u stanju da u se primi spomenute poticaje sve dok ne odobri i ne prihvati ne samo Sartreov i Jaspersov motiv egzistencije nego i kršćansko-egzistencijalistički pravac Gabriela Marcela. Ogiermann prihvaća Sartreov stav da slobodu, ako je uopće moguća, valja razumjeti kao specifično ljudski čin, ali dodaje da tada postoji »nešto takvo kao projev fundamental, pomoću kojeg čovjek bira temeljni stav unutar kojeg se odvijaju pojedinačne konkretne odluke volje. Naravno, sloboda ostaje situirana, ali ona se ne svodi jednostavno na postojeće determinante, nego čovjek-sâm pomoću njih 'dopušta' da se odredi, on određuje sam sebe.« Ogiermann ističe da time on ne prihvaća ono »što se u Sartrea povezuje s pojmom apsolutne slobode: prije svega ne ideju konstitucije samih vrednota kao da u zbiljnosti nije postojao gotovo nikakav predznak o onome što je trebalo (živiti) s prijednosnim pravcima kojima sadržajno valja dati pred-

nost« (Helmut Ogiermann: »Existenzialistische und marxistische Philosophie im Gespräch?« u: Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, II svezak, str. 90).

Neovisno o tome, da li se mi slažemo s Ogiermannovom tvrdnjom, da i marksizam mora prihvatiti kršćanski vrijednosni pravac, ako želi da integrira impulse suvremene filozofije o individuumu, ili ne, valja istaknuti da je u njegovu načinu postavljanja problema individuumu i slobode naznačena mogućnost da se izbjegne kako subjektivizam tako i objektivizam metafizičke tradicije, tj. da se izbjegne kako proizvoljnost tako i apsolutna determiniranost volje. Jer, iako je sloboda »situirana«, ona nije nužno determinirana, nego čovjek bira, odlučuje i odđuje sebe u sklopu povijesne situiranosti. U tom smislu Ogiermann tumači »nužnost angažiranja za druge, za progresivnu klasu, itd.« u marksizmu (ibidem).

* * *

U svojem prilogu »O pojmu individualnosti u Hegela i Marxa« Stiehler pokazuje da su već Hegel i Marx ne samo postavili »pitanje o pretpostavkama i oblicima oslobođenja i samoozbiljenja individuumu« nego da je to jedan od onih »filozofskih problema koji povezuju Hegelovo i Marxovo mišljenje« uopće. Pa ipak, »uza sve formalne i sadržajne dodirne tačke u Hegelovu i Marxovu shvaćanju individuumu«, Stiehler smatra – da Hegel ostaje u »granicama apstraktnog promatranja, dok Marx dospijeva do konkretno-historijskog individuumu« (Gottfried Stiehler: Zum Begriff der Individualität bei Hegel und Marx, u: »Akten...«, str. 128).

Pogledajmo najprije u čemu se Hegel i Marx slažu u određenju pojma individualnosti. Po Stiehleru to je »uvjerenje da se individuum može pojmiti samo u živoj društvenoj vezi. To je uvjerenje u Hegela bilo usmjereno protiv onih prosvjetiteljskih koncepcija koje su individuum reflektirale kao atom, koji je stajao samo u vanjskim odnosima prema drugim individuumima. Pretpostavke robne proizvodnje bile su u toj predodžbi shvaćene na vanjsko-formalni način. Hegel je već jače prodrio u unutrašnji mehanizam onog 'sistema potreba' koji u organskom totalitetu obuhvaća individuumu, koji proizvode robe«, a koji je poznat pod izrazom »građansko društvo«. Primjereno tom vidu Hegel je »kritizirao sve one teorije koje su, umjesto da individuumu pojme kao funkcionalnog člana društvenog totaliteta, društvo objašnjavale iz djelatnosti partikularnih individuumu. U tom Hegelovu načinu mišljenja sakupilo se društveno iskustvo integralnog odnosa građanskog individuumu prema njegovoj klasi i sistemu građanskih odnosa, koje je posredovala naročito epoha svestranog ozbiljenja građanskog društva nakon francuske revolucije«. Međutim, Hegelov način promatranja bio je, zaključuje Stiehler, još »u dvostrukom smislu apstraktan. Prvo utoliko, ukoliko je Hegel socijalne suprotnosti građanskog poretka koji se formirao držao savladivim unutar uvjeta koji ih proizvode, a što je imalo za pretpostavku upravo apstrakciju od njihove vlastite biti. Drugo – što je usko s tim povezano – utoliko, što Hegel nije uspio shvatiti

određenost individuumu socijalno-ekonomskom formacijom, kojoj je individuum pripadao. Ako je on individualnost i smatrao povijesno razvojnom, on je ipak nije promatrao historijski, jer je ona za njega u osnovi svagda bila određena uvjetima robne proizvodnje. Prema Hegelovu izričitom objašnjenju u razvoju sensu stricto ne pojavljuje se ništa novo: ta je misao teoretski izražavala uvjerenje o konstanti biti ljudske individualnosti i bila je znak njena shvaćanja kao apstraktuma« (ibidem, str. 129–130).

Drugačije pak problemu ljudske individualnosti pristupa Marx. Marxov je stav »konkretno-historijski«. Dok je Hegelov izraz »generička određenost individuumu« prema Stiehleru prikivao »historijsku promjenu tipova individualnosti«, dotle Marx ono »opće individuumu (das Allgemeine des Individuums) nije shvatio kao rod (iako je ta riječ i kod njega još igrala izvjesnu ulogu), nego kao društveni karakter individuumu. Društvo pak Marx nije promatrao kao čistu emanaciju unaprijed dane bitnosti, koja svagda ostaje jednaka sebi, nego kao sistem odnosa koji se historijski mijenja i koji su ljudi aktivno proizveli prije svega produkcijom« (ibidem, str. 130).

Marxovo shvaćanje ljudske individualnosti Stiehler precizira trostrukom relacijom: individuum-produkcija-društvo. Naime, osnova društvenog života je proizvodnja (produkcija), ovu međutim vrše individuumi, koji s druge strane mogu proizvoditi samo u društvu. Na prvi pogled dobiva se dojam kao da je tu riječ o jednom circulusu vitiosus. Brižljivo promatranje, međutim, pokazuje da spomenuta trostruka relacija predstavlja ishodište marksističke analize društva i individuumu ili, kako kaže Stiehler, »pojam društvene proizvodnje individuumu«. Pomoću te trostruke relacije individuum je »spoznan u svojem konstitutivnom značenju za socijalni proces života, ali on je jednako tako pojmljen kao produkt i kao proizvođač cjelokupne društvene povezanosti. Time je prevladano, kako atomističko shvaćanje individuumu, tako i promatranje individuumu kao puke određenosti« (blosse Gattungsbestimmtheit). Dakle, nije dovoljno individuumu jednostavno proglasiti članom društva nego ga valja pojmiti u njegovoj konkretno-historijskoj uvjetovanosti i proizvodnoj djelatnosti. Hegel je, doduše, pripremio takvo promatranje individuumu, ali ga je prema Stiehleru tek Marx potpuno razvio: »Hegel je temeljito opisao proces oslobađanja individuumu iz obuhvatnih uvjeta zajednice, on je međutim to događanje objasnio kao kretanje prema nekom apriori postavljenom cilju – svjesno proizvođenje socijalnih odnosa – i protumačio ga kao ono što se primarno odvija u ideologijskoj sferi društva. Marx je, naprotiv, slijedio promjenu individualnosti kao proces povijesnog preoblikovanja proizvodnih odnosa i time ga objasnio iz materijalne djelatnosti proizvođača. S tim u vezi Marx se suprotstavljao brisanju historijskih razlika u opće-ljudskim zakonima i kritizirao sve dosadašnje promatranje povijesti koje, s time što građanske odnose čini apsolutnima, nije uspjelo da konkretno shvati povijest a s time ni razvojni proces individualno-

Društveno-povijesni karakter individuuma uvjetuje povijesnu promjenu u biti same individualnosti. Individualnost se, dakako, ne iscrpljuje pojedinačnošću kao prirodnom i utoliko vječnom oznakom individuuma, nego je konkretno-historijski određena društvenim bitkom kao bit tzv. »prosječnog individuuma« (Durchschnittsindividuum) konkretne povijesne etape i određene društvene klase. U tom smislu Stiehler zaključuje: »Pojam individualnosti, uzet u odnosu na prosječne individuume različitih klasa, posjeduje različiti i kontrarni sadržaj. Ukoliko su individuumi sami proizvod historijskog razvoja, to mora biti i pojam koji ih odražava« (ibidem, str. 132).

Konkretno-povijesni pojam individualnosti Stiehler konzekventno prenosi i na pojam »totalnog individuuma« koji igra veoma značajnu ulogu kako u Hegelovu tako i u Marxovu razumijevanju čovjeka i povijesti. Individuum kao član »građanskog društva« u Hegela ne dopijeva do ljudskog totaliteta, jer tek u »državi« kao zbiljnosti »običajnosne ideje« čovjek uopće zna sebe kao čovjeka. Za Hegela taj se totalitet čovjeka mogao postići, kaže Stiehler, »samo kao konkretna duhovnost, a ona se bitno ozbiljavala pomoću heroja u svjetskoj povijesti koji su u sebi ujedinjavali one osobine koje su se inače nalazile razbacane u narodu« (ibidem). Marx je oslobođenje individuuma i razvijanje njegove osobnosti vidio samo u akciji, tj. u procesu samooslobođenja proletarijata. Stiehler tačno interpretira Marxovu misao o ukidanju klasne povijesti i o ozbiljenju totalnih individuuma u socijalizmu kad kaže: »Ako građansko društvo proizvodi osamljenog pojedinca, ono istovremeno, golemim razvitkom proizvodnih snaga, stvara materijalne elemente za razvitak bogate individualnosti, čiji se rad više ne pojavljuje kao djelovanje koje je diktirano prirodnom nužnošću, nego kao puni razvitak djelatnosti same. Svestranost razvitka ljudskih bitnih snaga karakterizira totalni individuum, koji u svojem društvenom odnošenju svjesno i djelatno posreduje sebe sa čitavim društvom. Slobodni razvitak individuuma je, kako je dokazao Marx, moguć tek u socijalizmu, ali on je ovdje i nužan, jer je neometeni razvitak proizvodnih snaga i time čovjeka kao najznačajnije proizvodne snage životni zakon socijalizma« (ibidem, str. 133). Na taj je način, konzekventnim provođenjem Marxova i Engelsova historijskog materijalizma, i ovdje pokazana sposobnost marksizma da bez dijalektike prirode i prirodne nužnosti riješi problem ljudske individualnosti u smislu komunizma kao »realnog humanizma«.

* * *

U skladu s našom ranijom napomenom o kolokviju »Marx i filozofija sadašnjosti« ovdje nećemo ulaziti u sva izlaganja ni drugog kolokvija, u kojem je bilo riječi o »Brentanu, filozofskoj psihologiji i fenomenološkom pokretu«, nego ćemo iz obilja veoma zanimljivih razmatranja izdvojiti samo ona koja su bila posvećena problemu subjektivnosti i individualnosti, dakle istom problemu koji smo upravo upoznali u svjetlu marksizma. Dakako, taj problem ovdje ne možemo prikazati

u svim aspektima u kojima je on bio razmatran u Kolokviju, nego samo iz aspekta transcendentalne fenomenologije. To znači da će izostati i sva ona razmatranja koja su učinjena iz aspekta filozofske psihologije, pa i one Brentanove deskriptivne i Husserlove fenomenološke psihologije. Stoga ćemo sada pokušati pokazati – kako problem subjektivnosti i individualnosti rješava drugi najznačajniji način suvremenog filozofskog mišljenja nedijalektičkim sredstvima Husserlove transcendentalne fenomenologije.

U svojem referatu »Problem fenomenološke psihologije u Husserla« Ludwig Landgrebe (SRNj) pokazuje da je potrebno i zašto je potrebno razlikovati ne samo Husserlovu čisto-fenomenološku deskriptivnu psihologiju od Brentanove deskriptivne psihologije ili psihognozije, a ovu od genetičke kauzalno-objašnjavalačke i empirističke psihologije uopće, nego da je potrebno, a i zašto je potrebno iznad svega lučiti transcendentalnu fenomenologiju od svake psihologije pa i fenomenološke. To je lučenje potrebno zato, jer tek pomoću njega postaje razumljivim način kako znanost o psihičkome, o svijesti i subjektivnosti uopće raste od »samoiskustva onoga koji doživljava do uvida o bezuvjetnoj općosti i nužnosti« – dakle, kako individuum iz singularnosti svoga samoiskustva dopijeva do bezuvjetne apodiktičke općosti i zajednice s drugim sebi jednakim »ljudima«. Iстина, individuum kao onaj koji ima fenomene, prema transcendentalnoj fenomenologiji, ne shvaća sebe kao psihički subjekt u svijetu nego sebe razumijeva kao transcendentalnu subjektivnost. U tom smislu fenomenolog kao svoj predmet nema svijest čovjeka u svijetu nego transcendentalnu svijest. Što to znači?

Razvijajući smisao transcendentalne fenomenologije kao zadaću da se od samoiskustva dopije do općih uvida nužnosti, Landgrebe pokazuje da je »Husserlova analiza svijesti osvješćenje na to: što doživljena izvjesnost imanjanja fenomena implicira u sebi«. Onaj koji ima fenomen, to je pojedinac koji zna sebe kao subjekt ili »ja«. Međutim, time što opisuje svoje iskustvo, on se obraća drugima za koje obavezno pretpostavlja da i oni znaju sebe kao »ja«. On dakle zna, kaže Landgrebe, »sebe (uzeto čisto fenomenalno kao onog koji je u imanjanju fenomena skupa već razumljen) s onima (drugima) u zajedničkom svijetu, upravo u svijetu u kojem on s drugima živi i nastoji da se s njima sporazumije o stvarima. To je svijet koji on doživljava kao *svoj*, ali istovremeno i kao svijet za druge, kao svagda *njihov* svijet« (L. Landgrebe: *Das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Husserl*, u: »Akten...«, svezak II, str. 155). Landgrebe posebno ističe – da je Husserl smatrao da je »govor o jednom ja i mnogim ja nasilan govor koji predviđa da ta osobna zamjenica u prvom licu singulara ne označava nešto opće nego ovo svagda *vlastito* onoga koji tako govori, tako da njeno značenje isključuje plural... Taj neposredni odnos na sebe samog, taj odnos mene prema sebi samom, neizreciv je u svojoj čistoći: stara riječ individuum est ineffabile ima u odnosu na 'ja' svoj posebno naglašeni smisao. Ali taj odnos prema sebi samom artikulira se u refleksiji, koja kao takva, kao ta mogućnost osvješćenja sebe na 'svoje fenomene' pretpostavlja tu neizmjenjivu vlastitost kao temelj svoje me-

gućnosti, kao jezgru apsolutne vlastitosti, kao centar spontanosti« (ibidem, str. 155–156). Refleksija vodi na singularnost. Otuda Landgrebe zaključuje – da fenomenološka deskripcija metodski mora početi kao »egologija«, ali odmah dodaje, da »ona nema posla sa singularnošću nekog solus ipse, jer, da bi sebe doživjela i iskazala kao pojedinca, mora već doživjeti druge i, da bi se od njih mogla razlikovati, svijet kao zajednički fenomen koji je s njima zajednički posredovala pomoću govora« (ibidem, str. 156). Predodžbu o drugima, prema fenomenološkoj deskripciji, pojedinac ne dobiva tek usporedbom, nego je štaviše on može usporediti samo zato jer je on već nosi u svojem iskustvu: »Kao ovaj dotični pojedinac ja sam nesklonjiv u jedinosti koja prethodi razlikovanju singulara i plurala. Otuda se falsificira tema filozofske nauke o svijesti, ako ona ono psihičko analizira kao pojavu u svijetu« (ibidem, str. 162).

Drugi značajni fenomenolog sadašnjosti, Aron Gurwitsch (SAD), postavio je pitanje: da li se na tom putu, koji je opisao Ludwig Landgrebe, a koji je doista put »Husserlova mišljenja naročito u posljednjim njegovim godinama«, može slijediti transcendentalnu subjektivnost kao onu koja prethodi diferenciranju singulara i plurala, dakle subjektivnost koja prethodi i onom svojevrsnom »ja« koje je svagda već određeno odnosom prema »drugima«. Gurwitsch pri tom ukazuje na egološko shvaćanje transcendentalno čiste subjektivnosti ili svijesti u I svesku Husserlovih »Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju« od godine 1913. »Tu je riječ o čistom transcendentalnom ja, o 'transcendenciji u imanenciji', kao izvorištu svih čina koje je međutim lišeno svih sadržajnih određenja. U Husserlovim kasnijim spisima čisto fenomenološko ja stječe habitualnosti i povijest. Ono postaje sve više i više slično mundanom ja. Možda se ovdje nalazi motiv pokušaja, da se prijeđe u filozofsku antropologiju. Već prije više godina formulirao sam svoju sumnju«, kaže Gurwitsch, »protiv postavljanja čistog transcendentalnog ja i uopće protiv egološkog shvaćanja svijesti«. Stoga Gurwitsch misli da je primjerenije govoriti o »transcendentalnoj funkciji svijesti«, nego o »transcendentalnoj svijesti«, te ističe da je i Sartre »također ustrajao na tome, da ja valja shvatiti kao constitutum a ne kao subjekta i vršioća konstituirajućih djela« (A. Gurwitsch: »Bemerkungen zu den Referaten der Herren Patočka, Landgrebe und Chisholm«, u: »Akten...« I, str. 213).

U ostala izlaganja fenomenologa, pa ni u ona najznačajnija kao što su izlaganja Ingardena (Poljska), Patočke (ČSSR) i Chisholma (SAD), ovdje ne možemo ulaziti. Svima je njima zajednički napor – da pomoću Husserlove fenomenologije pomognu osvjetljenju najznačajnijih problema suvremene filozofije i svijeta sadašnjosti uopće. Na primjeru Landgrebea i Gurwitscha pokušali smo učiniti zornim način na koji suvremena fenomenologija svojom metodom analize, deskripcije i refleksije svijesti – dakle sa sasvim drugačijim sredstvima nego što su sredstva Hegelove i Marxove dialektike koju smo upoznali u prvom dijelu

ovoga izlaganja – nastoji pomoći suvremenom čovjeku u razumijevanju njegove subjektivnosti i intersubjektivnosti, njegove individualnosti i općosti u zajedničkom životu s drugima. A to je zajednička zadaća ne samo fenomenologa i marksista nego svih onih kojima je na srcu misaono osvješćenje suvremenog ljudstva s obzirom na njegove temeljne probleme. Činjenica da svi učesnici Kongresa za filozofiju u Beču, pa čak ni sve njegove sjednice nisu bili na te probleme niti usmjereni niti na filozofskoj razini ovdje prikazanih izlaganja, ni najmanje ne umanjuje značenje XIV internacionalnog kongresa za filozofiju, a pogotovo ne vrijednost i potrebu filozofije na jednom svijetu i vremenu u kojem je moć uma i filozofije na žalost često prognana na periferiju čak i kod onih koji se rado predstavljaju zagovornicima uma i filozofije.

Uvod

Uvod u filozofiju je uvijek bio i uvijek će biti jedna od najvažnijih i najtežih zadaća. U ovom slučaju, filozofija se ne može ograničiti na samo jednu disciplinu, već mora biti široko otvorena i uključivati sve relevantne područje znanosti i društva. Ovo je posebno važno u današnje vrijeme, kada se svijet brzo mijenja i kada su izazovi koji se postavljaju pred čovječanstvo sve više kompleksni i međusobno povezani. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu. Ovo je posebno važno u vrijeme kada se čovječanstvo suočava s brojnim globalnim izazovima, kao što su klimatske promjene, terorizam i globalna ekonomija. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu.

U ovom slučaju, filozofija se ne može ograničiti na samo jednu disciplinu, već mora biti široko otvorena i uključivati ​​sve relevantne područje znanosti i društva. Ovo je posebno važno u današnje vrijeme, kada se svijet brzo mijenja i kada su izazovi koji se postavljaju pred čovječanstvo sve više kompleksni i međusobno povezani. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu. Ovo je posebno važno u vrijeme kada se čovječanstvo suočava s brojnim globalnim izazovima, kao što su klimatske promjene, terorizam i globalna ekonomija. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu.

U ovom slučaju, filozofija se ne može ograničiti na samo jednu disciplinu, već mora biti široko otvorena i uključivati ​​sve relevantne područje znanosti i društva. Ovo je posebno važno u današnje vrijeme, kada se svijet brzo mijenja i kada su izazovi koji se postavljaju pred čovječanstvo sve više kompleksni i međusobno povezani. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu. Ovo je posebno važno u vrijeme kada se čovječanstvo suočava s brojnim globalnim izazovima, kao što su klimatske promjene, terorizam i globalna ekonomija. Filozofija mora biti sposobna pružiti duboku analizu i kritičko razmišljanje o tim izazovima, a ne samo pružiti površne odgovore. Ovo znači da filozofija mora biti otvorena za nove metode istraživanja i za suradnju s drugim znanstvenim disciplinama. Također, filozofija mora biti sposobna pružiti praktične smjernice i odgovore na pitanja koja se tiču ​​čovjeka i njegove uloge u društvu.