

Mario Kopic

VPRAŠANJE HERMENEVTIKE POLITIKE

Današnji filozofi povezavi med filozofijo in politiko ne dajejo prevelikega pomena, pa četudi se je zavedajo. Kakor da še vedno sanjajo o nekem domnevno akademskem čistunstvu svoje discipline! Zanje je nekdanja zahteva radikalnih kritikov Heglove filozofije, da moramo vzpostaviti enotnost teorije in prakse, se pravi zahteva, da se filozofija realizira v praksi revolucionarne spremembe sveta,¹ najobičajnejši nesporazum napol izobraženih filozofov in njihove filozofije, ti pa so edini odgovorni za to, da se je njen prvotni namen izneveril. Zato se ne smemo čuditi, da želijo današnji filozofi najpoprej ostati v okviru svojih strok, biti strokovnjaki za določena filozofska vprašanja, in si prizadevati, da filozofijo ohranjajo in utrjujejo kot predvsem teoretski podvig.

173

Seveda to ne izključuje dejstva, da obstajajo tudi nekateri drugi in nič manj resni razlogi, zaradi katerih se filozofi danes tako neradi soočajo s svojim časom. Ne gre samo za pretirano zavzeto ukvarjanje z abstraktnimi vprašanji, za implicitno privrženost osrednjemu motivu tradicionalnega razumevanja filozofije. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je njihova zadržanost pogojena z nekim domnevnim globoko zakoreninjenim odporom do vsakega konkretno

¹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, Berlin 1957, str. 384. Cfr. Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis – eine nachgeltsche Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.

družbeno-zgodovinskega posredovanja. Neodločnost in negotovost današnjih filozofov bi bilo potrebno najprej povezati z njihovo mučno izkušnjo problematičnega položaja in protislovne vloge filozofije v našem času. Ni slučaj, da so mnogi med njimi izjemno sumničavi in nezaupljivi do slehernega vmešavanja filozofije v politično življenje. Po tolikernih žalostnih primerih politične angažiranosti filozofov v polpretekli zgodovini kakor tudi v današnjem vsakdanu se dejansko zdi, da se je najbolje držati ob strani. Če tudi najbrž najpomembnejši mislec našega časa, Martin Heidegger, ni odgovoril na zahteve mišljenja v svoji politični drži in delovanju, temveč se je zapletel v protislovje najhujše vrste, čeprav ga je v veliki meri motiviralo prav tovrstno mišljenje,² kaj potem ostane za druge? Da niti ne omenjam manj prepoznavne sodobne filozofe, na primer Sartra ali Foucaulta, katerih sodelovanje v politiki je bilo problematično za daljše časovno obdobje.³ Da bi lahko zagotovili sodelovanje filozofije pri razmišljanju o današnjih dogodkih in upravičili vpletanje filozofov v dnevno politiko, in to ne kot državljanov, temveč kot filozofov – upoštevajoč, da je mišljenje pravo in resnično področje njihovega delovanja –, si moramo najprej priti na jasno glede filozofskih predpostavk tega prizadevanja. Kajti resnična uganka ni v tem, ali se filozofija lahko oziroma ali se mora angažirati v reševanju problemov našega časa – kakor da bi to sodelovanje kdo lahko vnaprej postavil pod vprašaj! –, temveč prej v tem, kaj lahko filozofija kot filozofija resnično nudi v tem smislu, kako in na kakšen način lahko filozofsko mišljenje pospeši razumevanje epohalnega dogajanja in morebiti prispeva k boljšemu vodenju skupnega življenja.

174

Toda s kakšno pravico se danes sploh lahko sklicujemo na filozofijo, govorimo o njeni nalogi glede današnjega dogajanja? Ali ni takšno sklicevanje in pričakovanje povsem poljubno in neodgovorno? Na katero filozofijo neki naj bi se oprli? Kateri filozofiji iz pestre množice sodobnih filozofskih smeri dajemo tolikšen pomen? Ali danes sploh obstaja neko mišljenje, ki uživa vsesplošno priznanje? Ki ga vsi sprejemamo kot zavezujoče? Ki lahko povsem upravičeno nosi ime »filozofija«? Kje lahko najdemo takšno mišljenje? Se sploh lahko odpravimo po njegovi sledi? Ali ni filozofija danes v krizi? Ali ni dokončno izčrpana velika shema tradicionalnega filozofiranja? Ali ne ostane na koncu le

² Glej Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.

³ Glej Denis Bertholet, *Sartre*, Pariz 2000; Didier Eribon, *Michel Foucault*, Pariz 1991.

ideja filozofije, ne pa zgolj neki njen zgodovinski lik? Pa povrh vsega danes sploh vemo, kaj je filozofija? Kakšne so njene možnosti v sodobnih razmerah? Kakšna je lahko njena edina podoba v prihodnosti? Kateri sodobni mislec se lahko postavi v vrsto velikih filozofov preteklosti? Katera pomembna sodobna filozofska knjiga si zasluži naziv »delo« v smislu prevzetega razumevanja te besede? Mar ni vse tisto, kar se danes prikazuje kot filozofija – kolikor sploh ohranja neko sled discipline filozofskega mišljenja –, zgolj blede senca nekdanje velike filozofije, ker bolj ali manj izrazito zapušča ali celo povsem izneverja njen izvorni smoter? Je le goli slučaj, da se nedvomno največji sodobni mislec čuti primoranega poudarjati, da njegovih knjig ne smemo razumeti kot »dela«, ampak zgolj kot »poti«?⁴

V današnji situaciji je zato očitno jalovo početje, če kličemo na pomoč tradicionalno filozofijo in iščemo oporo v njenih najvišjih dosežkih. Nič nam ne bi pomagalo, četudi bi kaj takega tudi poskušali. Ne obstaja nobeno kraljestvo večnih filozofskih resnic, ki bi jih lahko po potrebi preprosto prisvojili in uporabili. V filozofiji ni nič vnaprej rešeno, da bi bilo zgolj od naše dobre volje odvisno, kdaj jo bomo udejanjili. Niti Platon niti Aristotel, kakor tudi Kant in Hegel niso več naši nevrprašljivi učitelji glede stvari, ki se tičejo osnovnih, načelnih filozofskih vprašanj, niti nam ne morejo zares pomagati, da bi bolje razumeli današnjo duhovno-zgodovinsko situacijo.⁵ Še posebej ne neposredno, posredno pa komajda kaj. Ne zato, ker so bili indiferentni do realnosti njihove dobe, ker jih ni zanimala politika, svet vsakdanjih faktičnih ustanov in odnosov, in tudi ne zato, ker bojda niso izrekli nič takega, kar bi bilo lahko relevantno za nas danes, temveč zato, ker so o svetu človeških zadev razmišljali na izrazito metafizičen (onto-teološki) način. Tako jim je bilo pravzaprav veliko več do realnega kakor do možnega, trudili so se realnost povzdigniti do pojma, vse časovno učvrstiti v večnem. Ne pride v poštev nikakršno mehansko prenašanje njihovih filozofskih uvidov na probleme, s katerimi se soočamo danes. Iz njihovih filozofskih nauk ni mogoče izluščiti nič takega, kar bi lahko veljalo za našo sodobnost. Niti v vsebinskem niti v metodičnem smislu. Njihove filozofije ne vsebujejo realističnih političnih rešitev niti za njihove lastne razmere, kaj

⁴ »Wege – nicht Werke«, tako se glasi motto, ki je na Heideggerjevo izrečno željo postavljen na začetek izdaje njegovih zbranih spisov, ki se začne leta 1975. Glej Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992, str. 165–167.

⁵ Cfr. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, str. 847. Drugače Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, str. 68.

šele za današnje, niti sploh ne predstavljajo idealnega obrazca praktičnega mišljenja, po katerem bi se lahko danes upravičeno ravnali.

Star predsodek je, da filozofija nima nobene zveze z življenjem,⁶ da sploh ne misli na tisto, kar nam je najbližje, na tisto, kar se nam neposredno daje v izkustvu, temveč samo na tisto najbolj daljno, kar presega sleherno izkustvo. K ohranjanju in širjenju tega predsodka je največ doprinesla slavna anekdota o začetniku grške filozofije Talesu iz Mileta, po kateri je ta padel v vodnjak, opazujoč zvezde, traška sužnja pa mu je posmehujoč navrgla češ, naj se ne zanaša na to, da bo spoznal stvari na nebu, ko pa niti ne vidi stvari, ki mu ležijo pod nogami. Toda ta anekdota, ki jo je zapisal tudi Platon,⁷ in ki jo filozofi malodane mazohistično ponavljajo in obnavljajo vse do današnjih dni, nima smisla in pomena, ki ji ga običajno pripisujejo.⁸ Poleg tega niti sam Tales s svojim celotnim udejstvovanjem ne podpira upravičenosti obtožbe, da je filozofija bojda povsem teoretsko usmerjena, da je ločena od sveta in odtujena od življenja,⁹ kaj šele drugi veliki grški ali novodobni filozofi.¹⁰ Ne govorimo o tem, da ima filozofija smisel in razumevanje samo za obče in nadčutno, vse

176

⁶ Rüdiger Safranski v svoji biografiji Heideggerja navaja, kako je Heidegger od Carla Friedricha von Weizsäckerja slišal »neko lepo zgodbo vzhodnoevropskih Židov o človeku, ki ves čas sedi v kavarni, ko pa ga vprašajo zakaj, pove: ‚Ja moja žena!‘ – ‚Kaj je z njo?‘ – ‚Samo govori in govori in govori in govori in govori ...‘ ‚Kaj pa govori?‘ – ‚Ja, tega pa ne pove!‘ – Ko je Heidegger slišal to zgodbo, je dejal: »So ist es.« (Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994, str. 361).

⁷ Platon, *Teajtet*, 174a–b: »Tako, Teodor, se o Talesu govori, da je preučeval zakone zvezd in gledal navzgor – ter padel v vodnjak, nato pa se mu je neka duhovita in ljubka tračanska služabnica posmehovala, da si prizadeva poznati to, kar je na nebu, prikrito pa mu je to, kar je pred njim in pri njegovih nogah. Isto posmehovanje velja za vse, ki prebijejo življenje v filozofiji.«

⁸ Glede podrobnosti o tej anekdoti, njenih različnih obdelavah in predelavah glej Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987. Heidegger bo na temelju te anekdote prišel do zaključka, da je filozofija »tisto mišljenje, s katerim se bistveno nič ne more začeti« (Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, str. 2).

⁹ Glej W. K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, str. 54; Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971, str. 1–14.

¹⁰ Da je bila grška filozofija začenši s Sokratom vedno nekaj več kot čisti teoretski podvig, kolikor je teoretsko življenje, se pravi življenje, posvečeno filozofiji, razumela kot najboljši možni način življenja za vse ljudi brez razlik, toda s tem, da je ta Sokratov univerzalistični obrazec filozofije kot umetnosti življenja utrpel globoke spremembe v moderni filozofiji glede na to, da so Montaigne, Nietzsche in Foucault zavrgli skrb za celotno človeštvo in je sleherni od njih, na nekakšen način posnemajoč Sokrata, ustvaril svoj lastni obrazec, ki mu lahko sledijo le redki posamezniki ali skupine posameznikov, obširno opisuje in pojasnjuje Alexander Nehamas, *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.

čutno in posamezno pa prezira ter da ji je največ do tega, da mišljenje ne omadežuje s strastmi in interesi vsakdanjega življenja. Iz dejstva, da je filozofsko mišljenje dejansko neodvisno od dnevnih dogodkov, še toliko bolj, ker je usmerjeno navznoter in ne navzven, nikakor ne sledi, da je od njih tudi absolutno neodvisno. Filozofija gotovo da ničesar ne govori o konkretnih zgodovinskih dogodkih in se ne ukvarja z njihovim opisovanjem in razlago, četudi so njena raziskovalna prizadevanja neredko in še kako močno spodbujali prav takšni dogodki. Toda filozofija s svojimi teoretskimi dosežki priča o *duhu in značaju* zgodovinske dobe, ki ji pripada ter je bistveno vezana na svoj čas in je z njim omejena. Njena osnovna načela nosijo neizbrisno *sled dobe*, v njej je čas tako rekoč vseprisrčen, saj stremi za polnim zavedanjem lastnih teženj, potreb in zahtev, seveda šele v lastnih pojmih.¹¹ Moramo le dobro razumeti, kaj zares menimo s tem, ko pozornost usmerimo na epohalno pogojenost filozofije. Tega nikakor ne mislimo v plitkem sociološkem smislu. V filozofski tradiciji od Platona do Hegla je bil odnos do časa praviloma postavljen v senco odnosa do večnosti.¹² Zahvaljujoč tej trdni povezavi so se gladko izognili neugodnim relativističnim posledicam, hkrati pa so se na široko odprla vrata v zastranitve v dogmatizme vseh vrst. Temu je šlo na roko tudi to, da je filozofija od začetka gojila izrazito izobrazbeno-vzgojne ambicije, tako da je skušala zadovoljiti teoretski kakor tudi praktični interes uma.¹³ Ni hotela biti samo najvišja oblika umskega spoznanja s pomočjo pojmov, temveč tudi najvišja smiselna instanca človeške eksistence. Pa vendar je bil poudarek vselej na vprašanih, ki zadevajo bit (*das Sein*) vsega bivajočega (*alles Seienden*), tako v smislu najsplošnejšega kot najvišjega bivajočega. Verjeli so namreč, da brez predhodnega odgovora na ta vprašanja sploh ni mogoče niti postaviti, kaj šele razpravljati o vprašanih, ki zadevajo človeka in človeške stvari. Na začetku so celo mislili, da je mogoče praktično vednost utemeljiti le na teoretični vednosti, ali vsaj da je mogoče o praktičnih vprašanih razpravljati zgolj v okviru teorije. Pozneje so ta nazor opustili, tako da je bila praktičnemu priznana popolna avtonomija, četudi je težnja po enotnosti na neki način ostala merodajna tudi za naprej. Kajti filozofija se ni nikoli odrekla izrekanju resnice celote, nikoli ni opustila ideala

¹¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Pariz 1960, str. 50–59; Rüdiger Bubner, »Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst,« v: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980, str. 317–342.

¹² Glej Gernot Böhme, *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.

¹³ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, str.99–100: »Odločno zoperstavljanje teoretske in praktične vednosti in s tem tudi teoretske in praktične kreposti vednosti ne posega v enotnost uma, ki ohranja vodstvo v obeh smereh«.

vseobsežne in dokončno utemeljene vednosti, ki je tradicionalno neločljivo povezan z njenim imenom.¹⁴

Prav glede na izvorno samorazumevanje filozofije, ki je odločilno določilo njen celotni poznejši razvoj, moramo poudariti, da so mišljenje plodna tla filozofije, njeno prvo in najgloblje gibalo. Ni le izhodiščna točka filozofije, temveč tudi njen trajno nosilni temelj.¹⁵

178

Najpresodnejši dogodek za filozofijo ni nikakršen zunanji dogodek, niti zgodovinski niti naravni, temveč notranji dogodek *samoodkrivanja* ali *samoozaveščanja mišljenja*, soočanja mišljenja s samim seboj.¹⁶ Mišljenje se začne tako, da se oddaljuje od samega sebe in se povzema v sebi, s tem ko sprašuje po svojih temeljih in si prizadeva za samoutemeljevanjem. Že s tem prvim korakom se neizogibno vplete v filozofijo, ker nujno pride do vprašanja o enotnosti ali sopripadnosti, oziroma o razlogu ali temelju vseh stvari. Toda ta vprašanja so dejansko največja in najpomembnejša, nanašajo se na tisto, kar je najvrednejše, najdostojnejše vednosti. Mišljenje stopa proti filozofiji tako, da se odpira proti svetu, se prepozna v njem. Zato je začetek filozofije vedno upor proti vsakdanjosti, proti dominaciji ustaljenih, podedovanih razumevanj in prepričanj.¹⁷ V tem smislu pravimo, da filozofija prestopa (transcendira) meje lokalnega in časovnega v smeri univerzalnega. Samoozaveščanje mišljenja je osvobajajoče dejanje človeka,¹⁸ nič manj in nič več kot kvalitativen skok v drug rod, obelodanjenje in jamstvo resnične svobode. In kolikor se mišljenje dogaja v pojmi, ki so najprej ponavadi nejasni in zmedeni, je njena temeljna naloga pojasnjevanje pojmov, sama pa je najstrožje miselno delo pojma.¹⁹

Pri tem je zelo pomembna ugotovitev, da mišljenje ni nikakršna poljubna subjektivna dejavnost, s katero človek suvereno razpolaga kot njen nosilec, temveč

¹⁴ Glej Mario Kopic, »Vprašanje resnice kot filozofski patos,« *Phainomena* 15–16, str. 157–169.

¹⁵ Cfr. Rudolph Berlinger, *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965, posebej str. 9–19, 37–43, 93–106.

¹⁶ Glej Peter Rohs, »Philosophie als Selbsterhellung von Vernunft,« v knjigi Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987, str. 363–390.

¹⁷ O tem, da je miselno soočanje z naivnostjo zdravorazumskega ali naravne zadržanja do sveta in življenja izhodiščna točka filozofije glej Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, str. 11, 29, 37, 43.

¹⁸ Cfr. Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985, str. 17.

¹⁹ Cfr. Werner Marx, *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970, str. 1–20. Glej tudi Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989, str. 16–41.

objektivno nujno gibanje, ki sledi svoji lastni notranji logiki, saj si mišljenje ne zastavlja vprašanj kadar koli in kakor koli, ampak se vprašanja tako rekoč sama zastavljajo mišljenju takrat, ko pride njihov čas: »Misel namreč pride, kadar se nji zdi, in ne, kadar »jaz« hočem«. ²⁰

Seveda je samoozaveščenje mišljenja najodločilnejši dogodek za filozofijo zato, ker s tem prihaja na plano najgloblja smiselna povezanost vsega biva-jočega. In kar je še pomembneje, jasno postane, da lahko edinole mišljenje odvrne človeka od prividnega in domnevnega ter ga obrne k pravi ali resnični biti. ²¹ Ta skrivnostni, paradoksalni dogodek je za filozofijo najpomembnejši tako v eksistencialnem smislu, se pravi glede na vzgojo vsakega filozofa, kakor tudi zgodovinskem smislu, se pravi glede na nastanek filozofije kot posebne oblike duha. Kot zgodovinsko dejanje se ta dogodek običajno veže na Sokrata, celo najpogosteje izključno na Sokrata, ²² čeprav bi bilo nemara bolj točno, če bi ga povezali vsaj še s Parmenidom in Anaksagoro. ²³ Tako naj bi šele njemu pripadla naloga odkritja mišljenja kot načela filozofiranja. Ni pomembno, v kolikšni meri je to točno in ali je tu zares smiselno govoriti o prvem znamenju velike moderne ideje subjektivnosti. ²⁴ Pomembno je le to, da je to odkritje enkrat dejansko zgodovinsko izpričano. Prav zaradi tega, ker je ta sokratski (ali predsokratski) začetek pustil neizbrisno sled v celotni tradiciji evropske filozofije, je neobhoden pri vsakem kritičnem obračunavanju s to tradicijo.

179

To izvorno samorazumevanje filozofije kot pogloblitnega miselnega podviga je v moderni dobi dobilo povsem specifične obrise in je bilo celo precej razširjeno

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 17: KGW VI 2, str. 25. Cfr. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984, str. 61, 64; *ibid*, *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983, str. 78.

²¹ Cfr. o tem Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, str.104–111; *Was heisst Denken?*, str. 105–149, 165–175; *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977, str. 133–137. Glej tudi Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957, str. 53–54.

²² Tako trdi tudi Rudolph Berlinger, *op. cit.*, str. 95–97. Ne pravi slučajno Hegel, da je Sokrat prvi »zavestno uvidel in izrazil višje načelo duha«, se pravi »načelo subjektivne refleksije«, in da je »celotna nadaljnja zgodovina razvijanje tega načela« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, SW 18, str. 120, 121). Cfr. Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971, str. 81–82. Da je Sokrat odločilno določil osnovno smer evropske filozofske tradicije, poudarja Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague 1961, str. 13–14.

²³ Cfr. na primer Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 21, 189, 192, 224, 225.

²⁴ Cfr. Karen Gloy, »Platons Theorie der episteme heutes im Charmentides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien,« *Kant-Studien* 77/1986, str. 137–164. Glej tudi Klaus Oehler, *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.

in poglobljeno v različnih smereh. Poprej nezadostno uzrte težave ali prikrite možnosti ideje transcendentalne subjektivnosti človeka so postale jedro razprave.²⁵ Izhajajoč iz temeljnega uvida antične grške filozofije, da je vsako bivajoče načelno dostopno mišljenju in spoznanju, je moderna filozofija vzela nase nalogo, da metodično izpraša in zagotovi celotno samozakonodajstvo uma, se pravi da iz mišljenja in s pomočjo mišljenja izvrši in vzpostavi tako svet narave kot človeški svet.²⁶ V teh svojih pretenzijah po vseobsežnosti je pogosto zaostajala in nehavala. Vendar nikoli ni izgubila vere, da je na pravi poti. Ponašala se je s tem, da njen »predmet« ni nekakšna stvar, ki bi bila različna od mišljenja, nikakršna vsebina ali predmet mišljenja, temveč zgolj mišljenje, njegove čiste oblike, njegovo samodelovanje. V tem mišljenju, ki misli samega sebe in v sebi odkriva najtrdnejšo oporo, je filozofija uzrla nič manj in nič več kot izvor in počelo vseh stvari. Mišljenje, ki prihaja k sebi, ne spodjeda²⁷ zgolj domnevno samorazumljivost vsakdanjega izkustva, temveč tudi brez preostanka utemeljuje svoje teoretične zamisli, se pravi da posreduje pravo, resnično vednost o vsem tistem, kar je vredno vedeti. Kajti prav s samim dejanjem samonanašanja odpira možnost miselnega nanašanja na sleherni predmet.

180

Moderna filozofija je stavila na mišljenje, ki misli in utemeljuje samega sebe, in se zanašala na njegove dosežke in obete v tolikšni meri, da niti tedaj, ko je uvidela in priznala, da je tudi sama globoko zakoreninjena v svoj čas, da nosi nesporen pečat epohe, v kateri je nastala, ni podvomila, da se prav zahvaljujoč temu mišljenju njeni rezultati dvigajo visoko nad čas, tako da ostajajo zavezujoči za vsako prihodnjo filozofijo. Še več, najvidnejši predstavniki moderne filozofije so izrecno trdili, da filozofsko spoznanje vselej zadeva in odkriva

²⁵ Prim. Husserlovo kritiko Descartesovega umanjkanja uvida v pravi smisel transcendentalne subjektivnosti v Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Pariz 1953, str. 6–23. Podrobnejšo razdelavo Kantove določite transcendentalnega idealizma kot tudi Helgove kritike Kanta z gledišča absolutnega idealizma glej Lorenz Puntel, »Transzendentaler und absoluter Idealismus«, v: Dieter Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983, str. 198–229.

²⁶ Glej Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965, str. 86–88, 91–96, 101–102, 129–136, 139–140, 145–147, 262–263; Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 83–108, 109–130. Na težave in nevarnosti ostrega zoperstavljanja novoveškega in antičnega mišljenja opozarja Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970, str. 58–65. Tudi Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 23.

²⁷ O (samo)uničevalnem značaju mišljenja glej Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken*, München-Zürich 1989, str. 3.

²⁸ To je dobro pokazal Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1961, str. 25.

neki sloj nadzgodovinskega (kakor tudi vsaka druga oblika duha), kolikor je edinstveni medij umnega govora, neodvisno od konkretne zgodovinske oblike jezika, prek katerega je posredovano, edino zagotovilo njene zavezujočnosti.²⁸ Po njihovem prepričanju je filozofija edina legitimna predstavница univerzalnega spoznanja, zato ker ne zastopa nobene posebne potrebe in interesov, niti razredne niti verske niti nacionalne niti spolne niti kakršne koli druge, temveč izraža splošno človeško stališče in opredelitev, nagovarja vse ljudi brez razlik, govori v imenu celotnega človeštva.²⁹

To misel o univerzalni nalogi filozofije, njeni predanosti delu na najabstraktnjših pojmi, prostih skoraj vsakega odnosa do konkretnih vsebin človeškega življenja, je zelo prepričljivo izrazil Hegel, ki je naredil več kot kateri koli drug filozof za zgodovinsko osveščanje filozofije in resnično šele odkril njeno epohalno dimenzijo: »V tihih prostorih mišljenja, ki se je zavedalo sebe in ki biva samo v sebi, so potihnili interesi, ki vzgibavajo življenje narodov in posameznikov«. ³⁰ Še zdaleč ne drži, da je s tem opozarjanjem na »brezstrastno« (*leidenschaftslose*) naravo filozofskega spoznanja v kakršnem koli pogledu razvrednoteno človeško delovanje ali celo da je skopan nepremostljiv prepad med mišljenjem in življenjem. Še posebej filozofiji ni priporočeno, da popolnoma zatre in izkorenini razlike, zaradi katerih se ljudje skozi zgodovino nenehno spopadajo. To opozorilo pravzaprav samo razkriva, da filozofija služi vzvišenim ciljem, da se ukvarja s končnimi smotri človeškega uma, da varuje in ohranja enkratnost človeškega roda. Kajti izza konkretnih človeških strasti in nagonov, ki so različni in spremenljivi, filozofija išče in odkriva abstraktno človeško bistvo, ki je skupno in nespremenljivo. Potemtakem ni govora o tem, da se je moderna filozofija omejila na čisto teoretsko področje, da je v preveliki želji po realizaciji teoretične vednosti oglušela za praktična vprašanja ali da je celo izgubila iz vida praktično področje in se nasploh prenehala zanimati zanj.

Moderna filozofija si je pravzaprav še kako prizadevala zadovoljiti praktični interes uma, razpravljati o vprašanih, ki se tičejo človeka in človeških zadev, poučiti človeka o odnosu do samega sebe in drugih. V vsakem primeru se ni ukvarjala s praktičnimi vprašanji nič manj kot antična filozofija, če ne celo bolj, bolj dosledno in vztrajno. Prav zaradi tega, ker je krepila vero v vse-

²⁸ Cfr. Victor Burgin, *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986, str. 32.

³⁰ G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, SW 4, str. 24.

mogočnost (*Allmacht*) filozofske refleksije – ki je bila antični filozofiji bolj ali manj tuja, če ne celo povsem neznan – je moderna filozofija še bolj spodbujala zanimanje za ta vprašanja in še bolj zaostrila pričakovanje glede njihovih rešitev. Pri tem je vseeno, ali je dajala prednost kritični ali spekulativni liniji razmišljanja ter bodisi podpirala ali izničevala razliko med teoretsko in praktično vednostjo.

V znamenju in pod zaščitnim znakom mišljenja, ki misli in utemeljuje samega sebe je filozofija razglasila vsesplošni preporod človeštva. Ustvarila je podobo sodobnega, suverena, samoodgovornega človeka, v katerem so pogum za resnico in zmožnost samodoločitve zavzeli osrednji položaj.³¹ Na ta način je človeku vlila samozaupanje, ki ga dotlej ni imel, utrdila ga je v prepričanju, da je poklican ne le za to, da s pomočjo uma nadvlada naravo in njene sile, temveč tudi da preuredi svoje življenje v skladu z umnimi načeli.³²

Posebej je treba izpostaviti, da je v razvoju moderne filozofije odigral pomembno vlogo neki zgodovinski dogodek, ki ga je sicer sama pripravila, če ne celo neposredno vzpodbudila. Govorimo seveda o francoski revoluciji, ki je napravila konec stari fevdalni ureditvi in odprla novo meščansko dobo družbe, ki je zasnovana na svobodi in enakosti.³³ Čeprav so tudi na razvoj filozofskega mišljenja v stari Grčiji vplivali zunanji dejavniki – zadostuje samo omemba dogodkov v Sirakuzah, zaradi katerih je pozni Platon ovrgel zahtevo, da morajo v državi vladati filozofi ali filozofsko izobraženi kralji in zagovarjal vladavino zakonov (seveda filozofsko osmišljenih)³⁴ –, pa vendarle noben dogodek antič-

182

³¹ O težavah moderne filozofije subjektivnosti in samozavesti, ki človeka dojema kot zavestni subjekt, ki s pomočjo refleksije samega sebe napravlja za predmet, kakor tudi o razlikah med Fichtejevim in Heglovim stališčem glede teh težav glej Dieter Henrich, »Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie,« v: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer, Reiner Wieh (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, str. 257–284. Omahovanja in nedoslednosti Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji prikaže Jacob Rogozinski: »Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt,« v: Manfred Frank/ Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988, str. 192–226.

³² Glej Eugen Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970, str. 144.

³³ Glej Bernhard Groethuysen, *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris 1978.

³⁴ Glej Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968. Kurt von Fritz opaža nekaj, kar velja tudi za danes, in sicer, kako je »čudno to, da skoraj nikoli ni bilo vloženega resnega navora v to, da bi se natančneje raziskali Platonovi poskusi, da bi prišel do praktičnega političnega vpliva in da bi v konkretno realnost pretvoril nekaj svojih političnih idealov« (str. 6).

ne zgodovine ni v tolikšni meri razgibal in zaznamoval antične filozofije, kot je francoska revolucija moderno. Ta dogodek je pustil za seboj globljo in pomembnejšo sled v filozofiji od katerega koli drugega, ker jo je preprosto zavezal k temu, da se miselno sooči z vprašanjem možnosti resnične osvoboditve človeka od bremena zgodovinske dediščine.³⁵ Govorimo o vplivu, ki je neprimerno globlji in pomembnejši od tistega, ki ga je denimo imel veliki potres v Lizboni leta 1755, ki je mladega Kanta navedel, da se z značilno strogostjo poigra z zgodovino podobnih velikih katastrof in primoral Voltaira, da kritično obračuna z Leibnizovo teodicejo, se pravi, da parodira vse racionalne poskuse opravičenja božjega delovanja v stvareh tega sveta.³⁶

Nič nenavadnega ni v tem, da je francoska revolucija v tolikšni meri izzvala moderno filozofijo. Da je mišljenje načelo filozofiranja, da je soočanje mišljenja s samim seboj naodločilnejši dogodek za filozofijo, še posebej ker brez tega samoodkrivanja ali samoozaveščanja ni filozofskega začetka, nikakor ne pomeni, da filozofija ostaja ujeta v medij mišljenja. Zunanji dogodki ne le da niso nepomembni za filozofijo; prav nasprotno, filozofija jih namreč sploh ne more zaobiti. Seveda teh dogodkov ni treba neposredno vplesti v razmišljanje, niti ni nujno, da so izrecno omenjeni, pa vendar se vse vrti okrog njih, povsod se čuti njihova živa navzočnost. En tak dogodek je prav francoska revolucija. Njene radikalne zahteve niso le vzpodbudile moderno filozofijo, da načelo revolucije domisli s pomočjo pojmov uma in svobode, temveč so jo tudi pritegnile in opogumile, da to načelo potrdi in upraviči v svetovnozgodovinskih razmerah.³⁷ Niti najmanj ne pretiravamo, če rečemo, da je načelo revolucije v veliki meri preželo strukturo filozofskega mišljenja že pri Descartesu in njegovih razsvetljenjskih naslednikih in zagovornikih, da bi pri Kantu, Fichteju, Schellingu in Heglu postalo nič manj in nič več kot notranje določilo samega mišljenja.

Toda tradicionalno razumevanje filozofije je zdavnaj izgubilo nekdanji sijaj in privlačnost. Ne le zato, ker splošni razvoj dogodkov ni potrdil revolucionarne

³⁵ To še posebej velja za Heglovo filozofijo, ki je revolucionarno načelo svobode privedla v neposredno povezavo s filozofsko idejo realizacije uma. Glej Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965, še posebej str. 44–45, 93–94. Glej tudi Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963, str. 89–107. Tudi danes je pozornosti vreden odlomek o Heglu v knjigi Ernsta Cassirerja, *The Myth of State*, New Haven 1946, str. 248–276.

³⁶ Cfr. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973, str. 104, 215.

³⁷ Glej Hannah Arendt, *On revolution*, London 1963; Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.

težnje in pričakovanj, temveč zato, ker tudi filozofija ni uspela ohraniti izvorne pripadnosti zadevi mišljenja pred nezadržnim navalom scientizma in pozitivizma.³⁸ Temu so seveda v veliki meri prispevale tudi mnoge zastrašujoče izkušnje evropske zgodovine.³⁹ Zdavnaj je mimo čas, ko si je filozofija domisljajala, da lahko miselno zaobseže vse bivajoče, da lahko zgradi edinstven sistem vednosti o človeku in svetu. In da lahko povrh vsega to vednost prikaže na strogo logičen način, v nizu medsebojno trdno povezanih nazorov. To spekulativno pretenzijo filozofije je resno pretresel že Kant, ki je z občudovanja vredno jasnostjo pokazal, da filozofija ne razpolaga z nikakršno pozitivno vednostjo o človeku in svetu in da ni mogoče nikakršno poučevanje v filozofiji, temveč zgolj v filozofiranju.⁴⁰ V tem času se je položaj filozofije še bolj spremenil, kljub Heglovemu grandioznemu poskusu odloga in preprečitve te spremembe. Danes filozofija ne uživa nikakršnega privilegiranega položaja med znanostmi, ker je sama najradikalneje postavila pod vprašaj svoje lastne izvorne težnje in tendence, tako da je nihče več ne imenuje »kraljevska znanost«,⁴¹ pa tudi podoba filozofa kot kralja-upravitelja je skoraj povsem zbledela, saj nihče več ne verjame, da filozof uteleša človeško bistvo in da si zato edini zasluži vladati svetu.⁴²

184

Če se je glede na vse to danes sploh smiselno sklicevati na filozofijo kot merodajno instanco epohalne osvoboditve, če sploh lahko od nje kaj pričakujemo v povezavi z današnjih dogajanjem, potem moramo biti najpoprej skromni in previdni, vedeti moramo, da se lahko ta pomoč manifestira zgolj v nečem bistveno drugačnem od tistega, kar se je s tem tradicionalno razumelo. Ni

³⁸ Več o tem glej Stanley Rosen, *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985. Cfr. tudi Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977, str. 47–62, 122–133.

³⁹ Cfr. Predgovor k prvi izdaji knjige Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, ki je pripravil in vzpodbudil številne kasnejše kritike moderne evropske kulture in evropskega duha. O tem, kaj je danes ostalo od tega dela, glej Herbert Schnädelbach, »Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘«, v zbirki *Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt/M 1992, str. 231–250.

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, *Kants Werke III*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904, str. 542 (B 866).

⁴¹ O prehodu filozofije iz stanja »kraljevske znanosti« v razmere nomadske znanosti glej Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Pariz 1981; *Qu'est-ce que la philosophie?*, Pariz 1991.

⁴² To je nemara najbolj jasno uvidel Edmund Husserl, ki je nekoč zase dejal, da je »preživel usodo filozofskega obstoja (*philosophischen Daseins*) v vsej njeni resnosti.« Glej *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954, str. 17. Glej o tem tudi nekaj premišljenih in vzpodbudnih navržb Karla Jaspersa v knjigi *geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965, str. 191, 198.

prostora za nikakršen pretiran optimizem, ne pride v poštev nikakršna vseobsegajoča rešitev, ni mogoč nikakršen kategoričen nauk o tem, kar moramo storiti in kaj smemo upati. S perspektive današnjih blodenj in preobračanj v filozofiji, katerim še ni videti konca – upoštevajoč tudi dejstvo, da je filozofija izgubila svojo nekdanjo enoznačno pot, nove pa še ni odkrila⁴³ –, lahko le hipotetično rekonstruiramo poreklo današnje situacije v svetu, kakor tudi kritično razčlenimo »apokaliptično« dimenzijo te situacije.⁴⁴ Samo to in nič več. Iz razdeljene, razcepljene (*entzweites*) zavesti, ki ne ve in noče vedeti za kakšno enotnost⁴⁵ – v kateri se zrcali celotna protislovnost današnjega položaja filozofije –, ni mogoče avtoritativno postaviti diagnoze našega časa niti predpisati ustrezne terapije. Kolikor danes vera v enotnost uma ni več nedotakljiva, temveč je resno spodkopana,⁴⁶ kolikor nič več nima brezpogojne veljave bodisi v odnosu do stvari ali v odnosu do človeškega delovanja, temveč prevladujejo skeptično-relativistični toni in razpoloženja,⁴⁷ se pokaže kot očitno, da *filozofiji ne pritiče več niti govorica prerokov niti govorica zakonodajalcev*.⁴⁸ Da bi lahko odgovorili na zahteve časa, se moramo potruditi glede novega jezikovnega izraza in se izogibati slehernemu imitiranju podedovanega. Danes moramo v imenu filozofije prej molčati kot nezumno govoriti.⁴⁹ Že sama zahteva, da se resno filozofsko približamo našemu času, predpostavlja pripravljenost, da se

⁴³ Cfr. Hilary Putnam, »Hat Philosophie noch eine Zukunft?«, v knjigi: Herbert Schnädelbach/Geert Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, str. 21–39.

⁴⁴ Glej Jacques Derrida, »No apocalypse, not now,« v knjigi *Psyché. Invention de l'autre*, Pariz 1987, str. 363–386. Podobno Dieter Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987, str. 112–113; Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001. Proti odrekanju vsem upom, da je zlo (težno-znanosti) mogoče ustaviti, se je izrazil Hans Jonas na koncu pogovora z uredniki tednika *Der Spiegel*. Glej Hans Jonas, »Dem bösen Ende näher,« *Der Spiegel* 20/1992, str. 92–107. Da je zapuščanje Zemlje in preseljevanje človeštva na druge planete velika možnost, ki jo človeštvu nudi moderna tehnika, glej Emmanuel Lévinas, »Heidegger, Gagarine et nous,« v knjigi *Difficile liberté*, Pariz 1976, str. 299–303.

⁴⁵ Cfr. poučne prispevke v zborniku Walter Truett Anderson (ed.), *The Truth about Truth. De-confusing and Re-construction the Postmodern World*, New York 1995.

⁴⁶ Značilen primer predstavlja knjiga bratov Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983; glej tudi Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössischer Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M 1996.

⁴⁷ Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophischen Studien*, Stuttgart 1994.

⁴⁸ To je implicitna sugestija navdihnjenega pogleda Deana Komela »Indiferenca v biti, v knjigi *Osnutja*, Ljubljana 2001, str. 53–72.

⁴⁹ Kajti prekomerno kopičenje besed (*Gerede*), kot pokaže Heidegger, prikriva stvari predmet pogovora, celo zavaja na stranpot, da bi se na koncu dosegla zgolj prividna jasnost. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 164.

filozofija izvriže iz današnjega položaja, pripravljenost, da se poiščejo druge poti mišljenja, pripravljenost, da se dela na novem, drugačnem ustroju filozofije.

Prevedel Janko Lozar Mrevlje

LITERATURA:

- Anderson, Walter Truett (ed.), *The Truth about Thruth*, New York 1995.
- Arendt, Hannah: *On revolution*, London 1963.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken*, München-Zürich 1989.
- Berlinger, Rudolph: *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965.
- Bertholet, Denis: *Sartre*, Paris 2000.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987.
- Böhme, Gernot: *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.
- Böhme, Hartmut/ Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983.
- Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980.
- Bubner, Rüdiger: *Theorie und Praxis – eine nachgelassene Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.
- Burgin, Victor: *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986.
- Cassirer, Ernst: *The Myth of State*, New Haven 1946.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Mille plateaux*, Paris 1981.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991.
- Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault*, Paris 1991.
- Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970.
- Fink, Eugen: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987.
- Frank, Manfred/ Raulet, Gérard/van Reijen, Willem (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988..
- Furet, François: *Penser la Révolution française*, Paris 1978.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.
- Gloy, Karen: »Platons Theorie der episteme heutes im Charmentides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien«, *Kant-Studien* 77/1986, str. 137-164.
- Griewank, Karl: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.
- Groethuysen, Bernhard: *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962.
- Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1965.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963.
- Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983.
- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Heidegger, Martin: *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977.

- Heidegger, Martin: *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984.
- Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983.
- Henrich, Dieter: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987.
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- Husserl, Edmund: *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954.
- Husserl, Edmund: *Méditations cartésiennes*, Paris 1953.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965.
- Jonas, Hans: »Dem bösen Ende näher«, *Der Spiegel* 20/1992.
- Kants Werke III*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904.
- Komel, Dean: *Osnutja*, Ljubljana 2001.
- Kopic, Mario: *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.
- Kopic, Mario »Vprašanje resnice kot filozofski patos«, *Phainomena* 15-16, str. 157-169.
- Krüger, Gerhard: *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965.
- Lévinas, Emmanuel: *Difficile liberté*, Paris 1976.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini*, The Hague 1961.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973.
- Marquard, Odo: *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994.
- Marx-Engels Werke* 1, Berlin 1957.
- Marx, Werner: *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970.
- Mitteleau-Ponty, Maurice: *Éloge de la philosophie*, Paris 1960.
- Mittelstrass, Jürgen: *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970.
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.
- Nietzsche-Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1967 ff.
- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.
- Oehler, Klaus: *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.
- Pippin, Robert: *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989.
- Platon, Théétète, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1962-1970.
- Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992.
- Ritter, Joachim: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965.
- Rosen, Stanley: *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994.
- Schnädelbach, Herbert/ Keil, Geert (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993.
- Schnädelbach, Herbert: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt/M 1992.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Stenzel, Julius: *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971.
- Strauss, Leo: *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959.
- von Fritz, Kurt: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971.
- von Fritz, Kurt: *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968
- Waizsäcker, Carl Friedrich von: *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft*, Frankfurt/M 1996.
- Wolin, Sheldon, S: *Politics and Vision*, London 1961.