

Cvetka Hedžet Tóth
**PRAVICA DO
MORALNE ZAŠČITE
V POMETAFIZIČNI
DOBI**

89-105

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

FRANKFURTSKA ŠOLA ŠE DANES učinkuje zelo odmevno in vplivno. Vsekakor tukaj izstopa ime Jürgen Habermas, ki trenutno velja za najvplivnejšega nemškega filozofa. Članek obravnava nekatere vidike njegove misli, ki so povezani s problematiko pojma odtujitve, ki je eden najbolj izstopajočih v njegovi celotni, z družbeno aktualnostjo prežeti misli. Pri njem Marxov pojem odtujitve preko Maxa Weberja in Georga Lukácsa dobi svojo sodobno reaktualizacijo in v analizi zdajšnjih postvarelih dejstev to učinkovanje Habermas opisuje z izrazom "notranja kolonizacija". Članek tudi opozarja, da je v Nemčiji že v 19. stoletju beseda kultura pomenila desničarsko usmerjenost, kajti samo sociologijo so označevali za socialistično, beseda družba pa je pomenila nekaj levega in temu pomenu sledita tudi Habermas in frankfurtska šola.

V zdajšnjem času, ki ga označuje nepreglednost in nezmožnost mišljenja radikalnih alternativ se filozofija zateka v etične oaze, toda etizacija sveta zahteva argumentacijo vpeto v kar najbolj aktualne družbene razmere. Habermas odločno poudarja, da filozof mora podati moralno stališče (*moral point of view*), skupaj z univerzalno zahtevo po utemeljevanju tega, kar vključuje etično razsežnost bivanja v sodobni družbi, to je najširših svetovnih razsežnosti. Ob tem Habermas vztraja pri "nesubstancialnem konceptu morale", ki si prizadeva odvzeti etiki represivni značaj, ki je kot ponotranjen krepko zaznamoval človeštvo skozi zgodovino, tudi najnovejšo. Tako članek poudarja nerepresivni značaj Habermasove etike diskurza, za katero je značilno "inteligentno samoomejevanje", ker se distancira od poskusa utemeljevanja nečesa "dobrega" po tradicionalnem substancialnem pristopu, ki iz etike dela specifično konstrukcijo in zato moralno stališče zahteva po Habermasu celo določeno "skromno samorazumevanje moralne teorije" in "asketsko pojmovanje" etike.

Ključne besede: Jürgen Habermas, frankfurtska šola, alienacija, etika diskurza, družba, kultura

ABSTRACT**THE RIGHT TO MORAL PROTECTION IN THE AFTER-METAPHYSICAL ERA**

Even nowadays, the Frankfurt School still proves highly influential. The name which comes most adamantly to the fore here is Jürgen Habermas, who is currently

believed to be the most influential German philosopher. The article addresses certain aspects of his thought, related to the issues of the concept of alienation, which proves to be one of the most prominent notions of his socio-critical thought. In Habermas, Marx's concept of alienation, refined through Max Weber and George Lukács, acquires a topical re-actualisation, its effects described by Habermas, within the context of today's reified facts, with the help of the notion of "inner colonisation". The article also warns us that, already in Germany of the 19th century, the word culture was wedded to the right-wing orientation, because sociology as such was characterised as socialist, and the word society was deemed a leftist phenomenon, which is also determinedly present in Habermas and the Frankfurt School.

The present time, characterised by ambiguousness and inability of offering radical alternatives, sees philosophy take refuge in ethical oases. However, the ethicisation of the world still calls for a line of argumentation embedded in the most topical social affairs. As strongly emphasises, the philosopher is obliged to take a moral point of view, together with a universal claim for the grounding of what involves the ethical dimension of existence in contemporary society, i.e. in the most global sense of the word. Habermas strongly underpins the "non-substantial concept of morality", which aspires to rob ethics of its repressive element, which played a crucial role in the formation of humanity throughout European history. The article thus underpins the non-repressive character of Habermas' ethics of discourse, characteristic for its "intelligent self-limitation", since it endeavours to distance itself from all attempts at grounding the "good" according to the traditionalist substantialist pattern, which pushes ethics into a construction project. And this is why, according to Habermas, the moral point of view calls for a certain "humble self-understanding of moral theory" as well as for the "ascetic conception" of ethics.

Key words: Jürgen Habermas, the Frankfurt School, alienation, ethics of discourse, society, culture

Biti filozof ne pomeni biti svetnik. Po Jürgeu Habermasu (rojen leta 1929) tudi ne prerok! Še posebej ne takrat, ko gre za levo usmerjeno misel, poudarja Habermasov antipod Peter Sloterdijk (rojen leta 1947), ki v svojem delu *Kritika ciničnega uma* ugotavlja, da je radikalni del leveice okrog leta 1900 zajel "desni gosposki cinizem. Tekma med cinično-defenzivno zavestjo starih nosilcev moči in utopično-ofenzivnim novim je ustvarila politično-moralično dramo 20. stoletja. V tekmi za najtrdnejšo zavest ostrih dejstev sta se drug od drugega učila hudič in Bog filistrov. Iz konkurence zavesti je nastala za sedanjost tipična dvomljivost – medsebojno spogledovanje ideologij, asimilacija

nasprotij, moderniziranje prevare –, skratka tisto stanje, ki filozofa potisne v praznino, v kateri lažnivci lažnivce imenujejo lažnivci.¹ Pri tem ne moremo mimo Nietzscheja, ta trenutek se Marx ne oglašja prepričljivo, čeprav se vrača, in naša naloga je, da odkrijemo tisto, kar bi nemara še veljalo upoštevati, pa ne zaradi Marxa, ampak zaradi problemov sveta, ki se kopičijo. Ti gredo svojo pot, ne ozirajo se na naše demokratične intervencije, in ker se kriza veča, si je nujno postaviti vprašanje, kako naj ravna intelektualec, da vsaj deloma upraviči svojo mesto v dobi, ki se je deklarirala za posthistorično.

Da ne bo nesporazuma: ta doba ni brezmetafizična ali celo protimetafizična; ni govor o koncu metafizike ali da je metafizika na koncu, zato je izraz pometafizičen (*nachmetaphysich*) v primerjavi s postmetafizičen (*postmetaphysisch*) primernejši, kajti pri pojmu pometafizičnega gre za obnovo metafizike, čeprav na podlagi kritike tradicionalne metafizike, ki je človeka podvajala v prebivalca dveh svetov, tostranskega in onstranskega, s tem da je vse tostransko povsem podrejeno svetu “onkraj”. Če govorimo o tem, kar je resnično, dobro in etično, smo vsekakor v bližini metafizike, ki nas varuje pred pastmi ideologizacije, in že zaradi tega se pojmu metafizike nočemo odreči, kot se mu tudi Habermas ne. Metafizična usposobljenost je zmožnost za posredovanje, ki jo tradicionalna metafizika paralizira že s tem, ker prisega na nekaj absolutnega, dokončnega, samozadostnega, zato je po Adornu “avtoriteta kantovskega pojmovanja resnice postala teroristična s prepovedjo misliti absolutno”.²

Skratka, z absolutom oborožena metafizika je teoretski samomor, prenehanje sebe po samem sebi, in novejša pometafizična metafizika ohranja zavest o nujnosti posredovanja in je odprta za vse, s čimer se sooča. Po tej plati je morda primerljiva s tem, kar bi smeli imenovati misliti predposlednje in nikdar ne poslednjega, dokončnega. Tudi takrat, ko gre za znano protislovje med “umno zahtevo po univerzalni veljavnosti spoznanja” in omejitvijo zgolj na redke “elitarno izobražene”, ki jim je že od vsega začetka “dostopno filozofiranje”,³ skratka samo izbranim. To dejstvo, ki poteka vse od Platona naprej, je zelo zaznamovalo politično filozofijo, ki je vedno izpostavljala prednostno moč privilegiranih slojev, teh, ki imajo zelo dober pregled nad celoto dogajanja in ki svojo moč in gospostvo utemeljujejo še kot “filozofsko spoznanje dogmatične občosti”.⁴ Ena največjih zaslug pometafizičnega mišljenja je ravno v tem, da

¹Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 8.

²Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 381.

³Jürgen Habermas: *Wozu noch Philosophie?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 30.

⁴Prav tam.

je med drugim filozofsko razmišljanje približalo množicam in filozofiji tako odvzelo elitizem in prizvok "samo za izbrane in poklicane".

Možnost posredovanja in vpetost v pojmovni okvir je kot nenehna preizkušnja argumentiranja in razmišljanja, ki si ne prizadeva za premoč in oblast, ampak po Habermasovem opozorilu samo za moč argumenta. V času, ki ga označuje nepreglednost (*Unübersichtlichkeit*) mišljenja radikalnih alternativ, se filozofija sicer zateka v etične oaze, toda etizacija sveta zahteva argumentacijo, vpeto v kar najbolj aktualne družbene razmere. Filozofija ne odgovarja tako kot teologija, ker je že po svoji naravi sprašujoča, ne odgovarjajoča, tudi spoštovanje zapovedanih religioznih vrednot ni nekaj, kar bi za filozofijo bilo vse ali celo poslednje. Ne glede na vsa sveta religiozna izročila filozofija ni pred nobeno resnico na kolenih, ni zaklinjalec še tako "vzvišene" resnice, ampak samozavestno in suvereno stopa k dejstvom, ki so samo krik zemlje, nič onstranskega, in ima pri tem glede na kaj nadčasovnega, večnega vso časovno pravico, celo "razloge, da se nasproti religioznim izročilom obnaša s pripravljenostjo, kaj se naučiti".⁵

Racionalnost, s katero je razsvetljenstvo s ponosom stopalo v svet in umnost želelo spremeniti v nekaj univerzalnega, v najširšem, celo svetovnem pomenu in razsežnosti, je po Habermasu hkrati še kot emancipacijski poseg, ki prisega na neločljivo bratovščino med umom in svobodo. Toda usoda racionalizma je po svoje tragična, kajti sčasoma je bil reduciran na mehanizem upravljanja s svetom in kot prevladujoči instrumentalni um postaja racionalizacija,⁶ oropana svoje emancipacijske vloge, in svet se spreminja v vódeni, upravljani svet. Odtujitveni procesi so se začeli stopnjevati in dobivati čedalje bolj prikritne oblike; eno takih nam je Herbert Marcuse kritično prikazal s pojmom *enodimenzionalnega mišljenja*. Moderna, ki je ljudem obljubljala, da bodo sami in svobodno ustvarjali svojo zgodovino, se je sesuvala sama v sebi, racionalnost oz. um je prehajal v ne-um. Tukaj je postmoderna poklicala na pomoč Nietzscheja in njegovi strukturalistični zaklinjalci s svojo "diagnostiko sodobnosti" (Peter Sloterdijk) glasno opozarjajo, da gre pri tem za "dinamiko iz stoletja nakopičenih človeških iniciativ".⁷ Človeško, vse preveč človeško torej, antropologija moderne je v bistvu antropologija novejšje zgodovine, ki smo jo ustvarili mi, ljudje – nihče drug. Pri tem se Habermas zaveda, da Webrove teorije racionalizacije, ki sta jo Lukács in Adorno aktualizirala "kot

⁵Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 115.

⁶Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, str. 461–533.

⁷Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 26.

postvarjeno zavest (*als Verdinglichung des Bewußtseins*), tj. odtujeno, danes v času globalizacije, ne moremo več v zadostni meri dojemati in opredeljevati samo "s pojmovnimi sredstvi filozofije zavesti".⁸

Hočes nočes se moramo soočiti s terorizmom, torej s tem, kar za del sveta s svojimi dosežki predstavlja globalizacija, namreč "Velikega satana" in sesutje dveh nebotičnikov 11. septembra 2001 zahteva še kaj več kot samo "jezik maščevanja",⁹ nas opozarja Habermas. Je tehnični napredek s svojim grozljivim obvladovanjem in v vseh pogledih s podrejanjem narave t. i. napredku v zadostni meri upošteval kulturno in duhovno razsežnost življenja ljudi po svetu, zunaj zahodne tradicije, teh, ki seveda niso pripravljeni v celoti zavreči svoje specifične tradicije, ne glede na to, kakšna je? Kot da bi se znašli ukleščeni med moderno in romantiko, kajti če poide zagon, ostaja vprašanje *kam*. Naprej – nazaj ni odgovor in ne pristop, s katerim bi merili uspešnost zdaj prvega, zdaj drugega, kajti še takšno klicanje preteklosti na pomoč zahteva to, kar je Adorno imenoval "predelava preteklosti",¹⁰ in tukaj se je po njegovem treba distancirati od vsakršnega propagandističnega odnosa kot tudi od etike molka.

Habermasov pristop ni imun na politično dogajanje novejših dobe. Sam priznava tole: "Seveda pa je vsakdo, ki je količkaj občutljiv za politiko (*at all sensitive to politics*), vključno s političnim vplivom teorij, zavezan k temu, da se odziva na nove kontekste. V 60. letih se je bilo po eni strani potrebno dotakniti teorij tehnokracije, po drugi pa v 70. letih teorij krize. Od sredine 70. pa sem občutil pritisk tako neokonzervativne kot poststrukturalistične kritike razuma – moj odgovor na to je bil koncept komunikativne racionalnosti. Ta posebna konstelacija se je nadaljevala v 80. leta in zato sem nadaljeval delo na področju kritike filozofije zavesti, kateri sem posvetil več filozofske preciznosti. V *Filozofskem diskurzu moderne* sem nameraval pokazati, da 'vorstellende Denken' lahko nadomesti tudi kaj drugega kot pa defetizem dekonstruktivistov ali kontekstualizem neoaristotelikov."¹¹In to mu je tudi uspelo.

Habermasova etika diskurza se zavzeto sprašuje, kako in s čim utemeljevati vrednote in norme, vendar v smislu, da te ne poglobljajo razkola med bitjo in najstvom, med tem, kar je, in tem, kar-naj-bi bilo. Njegov namen je odvzeti

⁸Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, str. 533.

⁹Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 10. Gl. še Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, str. 249.

¹⁰Gl. Theodor W. Adorno: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, nav. iz *Kulturkritik und Gesellschaft* II, GS 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 555–572.

¹¹Jürgen Habermas: *Moralita, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, Časopis za kritiko znanosti, št. 130–131, 1990, str. 31–32. Gl. še Jürgen Habermas: *Morality, Society and Ethics*, Acta Sociologica, št. 33, 1990, str. 94.

etiki represivni značaj, ki je kot ponotranjen krepko zaznamoval človeštvo skozi zgodovino, tudi najnovejšo. Predvsem pa je za etiko diskurza značilno “inteligentno samoomejevanje”,¹² ki se distancira od poskusa utemeljevanja nečesa “dobrega” po tradicionalnem substancialno pozitivnem pristopu, ki iz etike dela specifično konstrukcijo. Etika s tem ni več “pozitivno” določanje in predpisovanje “dobrega”, pri njej gre danes najprej za to, da znamo v trenutku prepoznati slabo, zlo, nesvobodo, skratka, etika kot rekonstruktivna – ne konstruktivna – celo mora v trenutku alarmirati zlo, ko se pojavi, v taki ali drugačni rafinirani žametni varianti – in ga tudi glasno izgovarjati, kazati nanj.

Moralno stališče (*moral point of view*) zahteva celo “ozki pojem morale”, kar pomeni določeno “skromno samorazumevanje moralne teorije”, in Habermas je tudi natančno pojasnil, kako: “Od moralne teorije lahko zahtevamo in ji zaupamo, da pojasni univerzalno jedro naših moralnih intuicij in tako zavrne vrednostni skepticizem. Povrhu pa se mora odpovedati svojim lastnim substancialnim prispevkom. S tem ko poudarja postopek oblikovanja volje, osvobaja mesto za prizadete, ki morajo v svoji lastni režiji najti odgovore na moralno-praktična vprašanja, ki prihajajo nadnje z zgodovinsko objektivnostjo. Filozof morale ne razpolaga s privilegiranim pristopom do moralnih resnic. Glede na štiri velike moralno-politične obremenitve naše lastne eksistence – zaradi lakote in bede v tretjem svetu, zaradi mučenja in nenehnega kršenja človeškega dostojanstva v nepravnihih deželah, zaradi naraščajoče brezposelnosti in neenakomerne porazdelitve bogastva v zahodnih industrijskih narodih in končno zaradi samouničevalnega tveganja, ki ga pomeni svetovno atomsko oboroževanje za življenje na zemlji – zaradi vseh teh provokativnih dejanskih stanj je moje restriktivno dojemanje zmogljivosti filozofske etike morda razočaranje, na vsak način pa je tudi ost: filozofija nikogar ne odrešuje praktične odgovornosti. Med drugim tudi ne filozofov, ki se tako kot mnogi drugi soočajo z najbolj zapletenimi moralno-praktičnimi vprašanji in si prizadevajo, da bi si najprej ustvarili svojo jasno podobo o svoji situaciji.”¹³

Tako kot Adorno tudi Habermas neguje materialistično zarezo skozi celoten – družbeni svet – in kot filozofi tega ne mislimo z malo manj, ampak kvečjemu z malo več Kanta, vendar pri tem potrebujemo “materialistično teorijo družbe”¹⁴ in kar je poudarjal že Max Horkheimer in za njim še Habermas. Pri tem poslanstvu filozofiji ne pripada prednostno mesto, po Habermasu je treba upoštevati tudi zgodovinske in družboslovne znanosti, ki lahko precej

¹²Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, str. 160.

¹³Jürgen Habermas: *Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*, Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, št. 12, 1985, str. 1052.

¹⁴Prav tam.

prispevajo. Zato si prizadeva, celo pledira “za asketsko pojmovanje teorije morale, tudi etike, pravzaprav filozofije nasploh, z namenom, da ostaja prostor za kritično teorijo družbe (*be room for a critical social theory*). Kritična teorija lahko služi znanstvenemu posredovanju in objektiviranju procesov samorazumevanja na povsem drugačen način; ne bi smela niti podleči hermenevtičnemu idealizmu niti pasti med ozka stolčka filozofskega normativizma in sociološkega empirizma.”¹⁵

Ko beremo Habermasove tekste, že zaradi jezika in prevodov težko sledimo temu, kar želi povedati, kljub temu pa je zelo prepoznaven glede na prizadevanje svoje misli in poseže še na področje “socialnih patologij (*social pathologies*)”. Te patologije “se porajajo takrat, kadar se kritične neuravnoteženosti v sistemih, bodisi državnega aparata ali ekonomije, prelagajo na svet življenja in posegajo v njegovo reprodukcijo”,¹⁶ kakor to izhaja iz drugega dela *Teorije komunikativnega ravnanja*, kjer celo ugotavlja, da prihaja do “kolonizacije sveta življenja”, v katerem so odtujitveni procesi zelo prikriti. Celo “vsakdanja zavest v svoji sintetični moči je oropana, postaja fragmentirana”, namesto “napačne” zdaj nastopa “fragmentirana zavest”.¹⁷ Marxov pojem odtujitve tako preko Maxa Webra in Georga Lukácsa prejme svojo kar se da sodobno reaktualizacijo v analizi zdajšnjih postvarelih dejstev, ki jih je Habermas posrečeno opisal z izrazom “notranja kolonizacija (*innere Kolonialisierung*)”.¹⁸ Denar, moč, vpliv so kategorije, ki nas danes določajo v našem boju za preživetje, in vprašanje je, če etiki ostaja samo kakšen nacionalni park, rezervat, kjer se pač tako po intelektualistično samovšečno gremo kaj “estetskega” in “etičnega”. Seveda Habermasa ne zanima samo možnost etike znotraj kulture, ampak širše, celo najširše v družbi, kjer se soočamo z vsem, kar se dogaja, tudi s terorizmom in vojno v Bosni.

Sam pojem družbe je pri Habermasu notranje zelo diferenciran, nikakor ni statičen, saj družbo deli na *sistem* in *svet življenja* in opazuje, kako medsebojno komunicirata, kakšna tipična racionalnost se poraja v enem in drugem, kateri reifikacijski, odtujitveni procesi prežemajo naše oblike življenja in do kod sploh seže naše ozaveščanje tega, kar je v bistvu logika gospodarstva, ki nas v marsičem podreja in dela odvisne, predvsem od premoči slepih, ekonomskih sil.

Zakaj tolikšen poudarek na družbi, na družbenem?

¹⁵Jürgen Habermas: *Moralna, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, str. 62. Gl. še Jürgen Habermas: *Morality, Society and Ethics*, str. 113.

¹⁶Jürgen Habermas: *Moralna, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, str. 30–31. Gl. še Jürgen Habermas: *Morality, Society and Ethics*, str. 94.

¹⁷Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, str. 521–522.

¹⁸Prav tam, str. 489.

Če bi v Habermasovih zapisih iskali najpogosteje rabljene besede, bi med temi gotovo bila beseda družba. Kako razumeti to dejstvo, še posebej danes, ko že do obsedenosti govorimo predvsem o kulturi, vsaj kar se tiče družboslovja in humanistike? S tem smo zdaj na terenu frankfurtske šole in ne odrekamo se temu izrazu, čeprav je pogosteje rabljen izraz kritična teorija. Albrecht Wellmer je v svojem prispevku *Pomen frankfurtske šole danes* opozoril, da frankfurtska šola “ni bila šola, ampak kolektivni in kooperativni projekt; projekt obnove in razvoja kritične teorije družbe”.¹⁹ Kot taka je oblikovala kritični vpogled v konzervativne in celo represivno-reakcionarne vidike nemške samovšečne kulture, kajti “kulturtregerstvo” – pri nas, Slovencih, so znani nacistični Kulturbund in njegovi kulturbundovci – je soodgovorno za marsikaj, kar se je dogajalo v času nacizma, in to vsekakor ni prenehalo po drugi vojni, ne pri nas in tudi ne znotraj Združene Evrope.

Herbert Schnädelbach ugotavlja, da je beseda “družba” doživela vzpon v petdesetih letih zdaj že prejšnjega stoletja, in tukaj je treba upoštevati zelo svojevrstno usodo dveh besed, namreč kulture in družbe, kar – poudarjam – s svojim vplivom seže celo v naš, slovenski prostor. Že v 19. stoletju je beseda kultura pomenila desničarsko usmerjenost, kajti samo sociologijo so označevali za socialistično, med drugim tudi zgodovinar Heinrich von Treitschke (1834–1896). Skratka, po Schnädelbachu je beseda družba v Nemčiji pomenila “levo” besedo”.²⁰ Vemo, da je družba prostor med posameznikom in državo. Beseda “kultura” pa je bila privilegij konzervativcev, dobredno prepoznavni znak zahodnjakov, varuhov “večnih vrednot”, in od konca 18. stoletja je veljala kot nasprotje civilizaciji, ki sicer materialno, tehnično – “udomačevanje človeka” – lajša življenje ljudi, kultura pa pomeni etizacijo (Kant) in estetizacijo (Nietzsche) človeškega življenja. Kot opozarja Schnädelbach, se ta sicer trivialna delitev nadaljuje po drugi svetovni vojni, celo tako, da Goethe, operni abonma in drago rdeče vino pomenijo kulturo, železnica, kino in kokakola pa civilizacijo in tudi amerikanizacijo.

Kultura kot prestiž teh “ta desnih” seveda ni preprečila holokavsta in zdaj, v tej svojevrstni pojmovni delitvi na družbo in kulturo, Adorno ni mogel zapisati nič drugega kot misel, da “Auschwitz potrjuje filozofem o čisti identiteti kot smrti”.²¹ Skratka, to, kar se je žal zgodilo in kar se ni bi smelo nikdar zgoditi, se ne sme ponoviti nikdar več – oziroma naj se ne bi ponovilo, je njegov povojni novi etični imperativ, ki apelira na novo obliko za preživetje: “Hitler je ljudem

¹⁹Albrecht Wellmer: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 224.

²⁰Herbert Schnädelbach: *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, str. 111.

²¹Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 354–355.

v stanju njihove nesvobode vsilil nov kategorični imperativ: njihovo mišljenje in ravnanje urediti tako, da se Auschwitz ne more ponoviti, da se ne more zgoditi nič podobnega. Ta imperativ je tako uporen proti njegovi utemeljitvi kot nekoč danost Kantovega. Bil bi zločin, če bi ga obravnavali diskurzivno: na njem je živo čutiti moment pridružitve k nraavnemu. Živo zato, ker je praktični odpor do neznosne fizične bolečine tisti, kateremu so izpostavljeni posamezniki, tudi po individualnosti, kot duhovna refleksijska oblika pred izginotjem. Morala preživi le v materializmu brez olepšav.”²²

Industrija smrti, ta strašni indeks neresnice o kulturi, po Adornu nemške še posebej, se je lahko zgodil v svetu, o katerem Adorno po drugi svetovni vojni ni mogel nič kaj drugega kot z Brechtovo pomočjo zapisati, da je vsa kultura “zgrajena iz pasjega govna. Leta pozneje, kot je to bilo zapisano, je Auschwitz neizpodbitno dokazal neuspeh kulture. Da se je nekaj takega lahko zgodilo sredi vse tradicije filozofije, umetnosti in razsvetljenskih znanosti, ne pove več kot samo, da te, torej duh, človeka niso uspele dojeti in spremeniti.”²³

Še bolj odločen je s svojo mislijo v *Prizmah*, da je “pisati poezijo po Auschwitzu barbarsko”.²⁴ Ta misel, ki jo je zapisal leta 1949, objavljena je bila leta 1951, je sčasoma postala ena njegovih najbolj citiranih, saj je pomenila hud izziv, in kot kažejo številne zdajšnje interpretacije, gre za izziv, ki vse do danes ni izgubil svojega teoretskega naboja. Sam Adorno je v svojem predavanju leta 1962 izjavil: “Stavka, da je po Auschwitzu barbarsko še vedno pisati poezijo, ne želim omiliti; v njem je negativno izrečen impulz, ki navdihuje angažirano poezijo.”²⁵ Habermas vedno znova opozarja na pomen teh Adornovih stališč in se v različnih kontekstih opira na Adornove analize – in v marsičem je Habermasova misel nadgradnja Adornove.²⁶

Kako živeti v svetu, ki je tetoviran, trajno zaznamovan z Auschwitzem, v času “po metafiziki”, o katerem Habermas ugotavlja, da “si filozofija ne upa več odgovarjati z odgovori na vprašanja o tem, kakšno naj bo osebno ali celo kolektivno življenje”, in se zato tudi že z naslovno formulacijo sam sprašuje, «če obstajajo pometafizični odgovori na vprašanje o ‘pravilnem življenju’?»²⁷

Toda ko gre za soočenje frankfurtske šole oz. kritične teorije z nekaterimi imeni iz nemške tradicije, se razhajanje med “družbo” in “kulturo” ne dogaja

²²Prav tam, str. 358.

²³Prav tam, str. 359.

²⁴Theodor W. Adorno: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*, nav. iz *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 30.

²⁵Theodor W. Adorno: *Engagement*, nav. iz *Noten zur Literatur*, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, str. 422.

²⁶Gl. še Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 369–434.

²⁷Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, str. 11.

samo izključujoče in militantno; tako Albrecht Wellmer v tej zvezi podaja tole zanimivo ugotovitev: “Znotraj kulturne scene Zvezne republike Nemčije je bil Adorno mnogo več kot samo zelo opazen kritik in filozofski komentator; on je bil ta, ki je spet osvobodil avtentičnost iz reakcionarno okužene tradicije nemške kulture in ki je te tradicije naredil dostopne zavesti moralno uničene in v vsej njeni identiteti okrnjene povojne generacije. Skratka, je tako, kot da bi si ti intelektualci, ki jih je nacizem preganjal in izgnal, zelo prizadevali Nemcem rešiti njihovo kulturno identiteto: tako je z Adornom v Nemčiji spet postalo možno intelektualno, moralno in estetsko stopiti v korak s časom in pri tem vendarle ne sovražiti Kanta, Hegla, Bacha, Beethovna, Goetheja ali Hölderlina. Na ta način je Adorno bolj kot kdor koli drug prispeval k temu, da je sicer prepogosto rabljeni izraz ‘drugačna Nemčija’ prejel legitimni smisel. Njegovi konzervativni kritiki tega do danes niso dojeli.”²⁸ Vsekakor je dojel Habermas in mnogi ga danes želijo razvrednotiti, očitajo mu, da je filozof stare Zvezne republike Nemčije, ne pa te, združene, s prestolnico v Berlinu. Treba ga je sicer spoštovati, ne pa “več poslušati”.²⁹

Filozof bere neposredno iz tega sveta, berlјivost omogoča zgodovinsko nastali in posredovani svet, skratka to, kar imenujemo *družba*, ki ni od vekomaj. Je nastala in noben arhé je ne more razložiti, nič prvobitnega in tudi ne poslednjega, ampak nekaj ničejskega, namreč, da je resnica *nastajajoča konstelacija*. Tudi zdajšnja t. i. pometafizična doba je svet, ki smo si ga ljudje sami ustvarili, podobno kot bi se vmes lahko našlo še kaj. Komaj smo opustili včerajšnji socializem in njegovo egalitarno solidarnost, že prisegamo na liberalizem, v katerem kljub temu, da kot neoliberalizem, tj. *kobiličarski kapitalizem*, v najširših družbenih razmerah kaže zelo negativne posledice, skušamo teoretsko razvozlati njegov pozitivni smisel – tudi z etične plati. Vsaj po Habermasovem razumevanju naj bi postmoderni liberalizem v sebi združeval prvič idejo enakih subjektivnih svoboščin za vsakega človeka, kar pomeni “*moralno* merilo egalitarnega univerzalizma”, in drugič “*etično* merilo individualizma”, ki vključuje pravico vsakega človeka, da si svoje življenje oblikuje po lastnih vrednotah, prepričanjih, izbiri in odločitvi. Zato je “etični individualizem” dejanski “smisel egalitarnega univerzalizma”,³⁰ in tega celo moderno pravo jemlje od morale. Zdaj nam Habermas tudi pometafizično pozicijo pojasnjuje kot etično, kljub “razlikovanju med etičnimi življenjskimi

²⁸ Albrecht Wellmer: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 225.

²⁹ Jan Philipp Reemtsma: Laudatio, nav. iz Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 35.

³⁰ Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 279.

zasnutki in vprašanjem o pravičnosti”.³¹ Kakor je tukaj razumeti pojmovno razlikovanje med etičnim in moralnim, je z izrazom etika mišljena individualna moralnost, z izrazom morala pa bolj obča, družbena, kot sistem medčloveških odnosov.

Filozofija morale in etike na prvi pogled ni tema, ko gre za imena filozofov, kot sta Jürgen Habermas in Theodor W. Adorno. Mnogi so jima očitali, da njuna razmišljanja ostajajo vse preveč vpeta samo v filozofijo zgodovine, toda pri obeh bi lahko celo postavili enačaj med filozofsko zgodovinskim in etično zgodovinskim. Kajti resnici na ljubo v marsičem pri obeh tudi še kaj etičnega omogoča njuno filozofijo zgodovine. Ta je toliko bolj prepričljiva, kolikor manj, takrat, ko gre za najbolj občutljiva etična vprašanja sodobne dobe, sploh uporabljaja in izgovarja izraza etika in morala.

O tem, kaj je etika, razmišljamo v času, ki je zelo zaznamovan s sesutjem socializma boljševiskega izvora; neokonzervativna razmišljanja nas vsiljivo oblegajo z obratom “nazaj k vrednotam”, na videz odetim v privlačno retoriko in v skrajno všečno govorjenje, tudi z izrazi kot kriza, razvrednotenje vrednot, celo njihov razpad, tj. *anomija*, kar je izraz, ki sicer pogosto nastopa pri sociologu Emilu Durkheimu. Takšna svareča razmišljanja – tudi v našem okolju – o potrebi po etiki in hkrati s tem o njenih pooblaščenih dežurnih varuhih, teh “najbolj kompetentnih”, nas sooča z dejstvom tiranije, ki jo je treba zavrnilo v imenu razsvetlenskega uma, ki ne potrebuje kakšnega višjega poročstva, s katerim bi utemeljevali “nadčasovno”, “trajno” in “večno” veljavnost tega, kar se je skozi zgodovino izkazovalo kot človekova protinarava in povrhu še nasilje nad naravo samo, čeprav v imenu nečesa odrešujočega, drugič pa pojma napredka.

Zatekanje v etiko je po Sloterdijku “postmodernistični patos”, celo etično-politična avantura človeškega duha, glasni so še športni zdravniki in s tem, “ko povsod na Zahodu zasedajo komisije za etiko, medtem ko vsepovsod ljudje z dobro voljo žrtvujejo konec tedna, da bi v idilično postavljenih evangeličanskih akademijah in centrih za politične študije razpravljali o temeljnih načelih nove morale, iz ateljejev hermetične filozofske raziskave temeljev pricurlja na dan najboljše varovana skrivnost moderne. Česar nihče ni želel prav vedeti, postaja vedno bolj evidentno.”³² Vsekakor je evidentno to, da so določene sile samoosvobajanja prehajale v samodestruktivne sile. Toda kakor koli že, brez etike ne gre in klic nazaj k etiki je že kot prošnja po neki določeni gotovosti, celo zaščitni, ki jo ljudje potrebujemo toliko bolj, ker se na področju politike praviloma vse sesuva, nič ne nadgrajuje, in to so dogodki po letu 1989 samo

³¹Prav tam.

³²Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 28.

tragično potrjevali. Vendar gre za etiko iz življenja in za življenje, za prisvajanje življenja, nikakor ne proti življenju – in kot prvo se tu postavlja vprašanje, kako in s čim zaustavljati odtujitvene procese, ki še danes, ko govorimo o globalizaciji, pomenijo premoč svetovnotržne metafizike; ne živimo več v razredni družbi, ampak v *družbi tveganja* (Ulrich Beck).

Kako ohranjati razsvetljenstvo v najbolj žlahtnem pomenu v soočenju s tradicionalizmom in neokonzervativizmom, zdajšnjim zagnanim postmodernizmom in celo z nepreglednostjo, ki je nastala zaradi izpada metafizičnih meril, se sprašuje Habermas. Kajti njegova diskurzivna etika, morda je pravilnejši izraz etika diskurza (*Diskursethik*), je etika moderne in Habermasovi deli kot *Teorija komunikativnega ravnanja* in *Filozofski diskurz moderne* sta izrazita branika razsvetljenstva in moderne. Adorno in Habermas zdaj nastopata uglaseno, frankfurtska šola pomeni kontinuiteto skozi skrajno notranje razlikovano diskontinuiteto in visoko vprašanje vse filozofije “kaj storiti” ne ostaja nemo. Ravno s Habermasom, in to celo izrazito, prejme pomen teh iz Frankfurta tudi prepoznavno etično držo, ki marsikaj že v izhodišču dolguje madžarskemu filozofu Georgu Lukácsu (1885–1971). Njegov vpliv, čeprav od mnogih zavestno zamolčan, na zahodni marksizem in frankfurtsko šolo je ogromen, Axel Honneth govori celo o nekakšni Lukácsuvi “podtalni aktualnosti”,³³ še posebej glede na Lukácseva zgodnja dela. To omenja tudi Habermas sam,³⁴ in v pogovoru za revijo *New Left Review* leta 1985 je posebej poudaril³⁵ vpliv Lukácsevega dela *Zgodovina in razredna zavest* (1923), ki mu je odprla pot do razumevanja pojma odtujitve, od tod pa je bila kar najkrajša pot do Marxa.

Skratka, če skušamo razumeti, kaj je nosilna podlaga Habermasove misli, je to vsekakor pojem odtujitve, alienacije oziroma postvarelih medčloveških odnosov, in ravno ta trajni vpliv iz neposredne Marxove bližine je zahteval podrobno analizo izkrivljenih medčloveških odnosov, sprevrnjene komunikacije, ki se v času globalizacije še stopnjuje. K Habermasovi miselni drži razen omenjene problematike odtujitve, reifikacije spada nedvomno tudi tale pomembna izjava: “Pozneje je vsekakor postala socialna narava človeka izhodišče mojih filozofskih razmišljanj.”³⁶ Ljudje smo družbena in družabna bitja; živimo v medčloveškosti in medodnošajskosti – kot tudi pravimo odnosom –, ki nas oblikujeta v osebe, enkratne, individualne, neponovljive. Človek

³³Gl. Axel Honneth: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, str. 9–24, z naslovom *Eine Welt der Zerrissenheit. Die untergründige Aktualität von Lukács' Frühwerk*.

³⁴Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 205.

³⁵Gl. Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 213–255. Gl. še Detlef Horster in Willem van Reijen: *Interview mit Jürgen Habermas am 23. März 1979 in Starnberg*, gl. v Detlef Horster: *Habermas zur Einführung*, SOAK Verlag, Hannover 1980, str. 70–94.

³⁶Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 17.

živi z ljudmi, učimo se drug od drugega in vse to je mogoče samo “v javnem prostoru okolja, ki kulturno spodbuja”.³⁷ S to svojo razvito občutljivostjo za medčloveškost in socialno naravo človeka si je Habermas odprl zelo široko pot do imen mnogih sodobnih filozofov.

Skupni filozofski nastavek za tak pristop je “intersubjektivni ustroj človeškega duha”, v človeku kot posamezniku se odraža zunanost, oseba ne nastane brez družbe in tega, kako človek z njo komunicira. V njegovi zavesti, čustvih in občutjih je odziv na to, kar se dogaja v našem okolju, zunanost je še kot tok, ki z vsem prodira v našo notranost, v vsakem delčku naše subjektivnosti je mnogo objektivnega, javnega, kar kot ponotranjeno prejme notranjo govorico in pomen. Oboje si ljudje posredujemo v medčloveškosti kot medodnošajskosti. Habermas je podobno kot vsa frankfurtska šola skušal to prehajanje spraviti na akademsko raven in tako vsaj deloma razumemo, zakaj so takšna prizadevanja pripeljala še do znanega klica *zasebno je politično*, ki kot tako zahteva soočenje na vseh ravneh in vse tradicionalno kot glas nečesa onstranskega pretvarja v totransko, zemeljsko. Skratka, emancipacijski naboj kritične teorije je močan, ne popušča, kot najširša emancipacijska teorija družbe ohranja določeno naelektreno vlogo vse do danes.

S Habermasom tudi razumemo, kaj je to trajno levičarstvo nas, ki smo se izšolali tudi s pomočjo Marxa in se mu nikakor nismo pripravljene odreči, čeprav je desni udar z očitki totalitarizma – komunajzarstva – vsak dan močnejši. Emancipacijski naboj levičarstva na srečo seže tudi na etično področje in vsaj na akademskem področju ne bo molčal, četudi kdo od nas takim solidarnostnim vzorcem – deloma upravičeno – očita, da je to samo kulturna, salonska, kaviarska, ne pa socialna, družbena levica. Toda angažma levice danes, ko je gospodarsko in politično skrajno utesnjena in v marsičem celo onemogočena, pridobiva etično razsežnost, s tem ko prebija in briše ostro začrtane meje med etiko in politiko, meje, ki so sicer na družbeni ravni zelo krhke, nedoločljive in premakljive.

Tako kot ameriški filozof Richard Rorty tudi Habermas verjame v možnost etičnega napredka, že zato, ker levičarstvo neguje občutljivost za potrebe ljudi po vsem svetu. Vsekakor je tukaj prispevek frankfurtske šole prepričljiv in ta trenutek še premore svoj naboj, ki ni v upadanju. Nasprotno, zaradi nasprotij zdajšnjega liberalizma spet odpiramo zapakirane kovčke s knjigami, temi, ki smo jih po letu sesutja socializma, tj. leta 1989, odnesli na podstrešje, da bi preživele – in so. Tudi Herbert Marcuse ni več nem in Habermasu je, kot je ta priznal, teoretsko zelo pomagal.

Pri vsej popularnosti in zgovornosti Nietzscheja morda še vedno ni alter-

³⁷ Prav tam.

nativa Marx, nikomur se ni treba zgražati in bati, da bi se marksizem vrnil, nihče pa ne bo mogel preprečiti njegovega vračanja, kajti problemi, o katerih govori Marx, so tudi naša stvarnost. Kljub temu naj bo jasno in odločno povedano, da govor o frankfurtski šoli še zdaleč ni namenjen rehabilitaciji nečesa, kar se je na srečo sesulo v obliki, ki je pomenila po Marxu predvsem napačno, spreobrnjeno zavest.

Teorija kot emancipacijska teorija družbe in ne kot legitimacijska teorija ne bo mogla mimo imen teh, ki so nam jasno predstavili vse posledice odtujitvenih procesov, ki so danes že tolikšne narave, da ogrožajo celotno svetovno bit in življenje v njej. Ti procesi so žal samo v porastu v podobi najbolj rafiniranih ukrepov in pričakovanj Združene Evrope in njeni diktati iz Bruslja so kot politično leglo "izsuševanja virov družbene solidarnosti",³⁸ ki vodi v socialno patologijo tako znotraj zasebnega kot tudi javnega področja, skratka v celotni družbi. Filozofi zato tako kot Jürgen Habermas in Jacques Derrida od Združene Evrope, čeprav je to Evropa različnih hitrosti, pričakujejo, da se ne bo spustila pod merila socialne pravičnosti, za katere je že v preteklosti sama dala zgledne vzore, in da bo v času politike "onstran nacionalne države" "politika brzdanja kapitalizma".³⁹ Glede na to, da v svetu sodobne družbe prevladuje troje dejstev, in sicer "denar, moč in solidarnost", mora po Habermasu vsekakor "socialno povezujoča sila solidarnosti" obvladovati premoč denarja in administrativno moč politike, skratka, razvita solidarnost mora skrbeti za družbeno uravnoteženost. Tem Habermasovim stališčem vsekakor velja samo pritrditi.

³⁸ Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 207.

³⁹ Gl. Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259–260, 2003, str. 249. (Iz Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 5. 2003.)

::LITERARURA

- Adorno, Theodor W: *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Adorno, Theodor W: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Adorno, Theodor W.: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba/*cf., Ljubljana 2007.
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, GS 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno, Theodor W: *Noten zur Literatur*, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Beck, Ulrich: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Brunkhorst, Hauke: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Derrida, Jacques, Habermas, Jürgen: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259–260, 2003, str. 247–253. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)
- Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen: *Morală, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, Časopis za kritiko znanosti, št. 130–131, 1990, str. 29–62.
- Habermas, Jürgen: *Morality, Society and Ethics*, Acta Sociologica, št. 33, 1990, str. 93–114.
- Habermas, Jürgen: *Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*, Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, št. 12, 1985, str. 1041–1052.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Honneth, Axel: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Horster, Detlef: *Habermas zur Einführung*, SOAK Verlag, Hannover 1980.
- Negt, Oscar: *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl, Göttingen 2001.
- Rorty, Richard: *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002.
- Rorty, Richard: *Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, 1998, str. 950–955.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London 1999.
- Rorty, Richard: *Philosophie & die Zukunft: Essays*, Fischer, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Sloterdijk, Peter: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003.
- Sloterdijk, Peter: *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*, Claritas, Ljubljana 2009.
- Tóth, Hedžet Cvetka: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008.

Wellmer, Albert: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.