

Cvetka Hedžet Tóth
**IDEOLOŠKO
PRAZNJENJE**

111-129

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

::POVZETEK

Gotovo je Jürgen Habermas eden največjih nemških filozofov, ki trenutno razmišlja o krizi in o njenih pojavih, te pa teoretska desnica skuša prikazati kot krizo vrednot. Članek posebej poudarja, da je po Habermasu kriza najprej ekonomske narave in je kot taka nastala zaradi mnogih zgrešenih politično-administrativnih in finančno-bančnih ukrepov, nikakor pa ne gre najprej za krizo kulture in njenih etičnih vrednot. Prišlo je celo do ideološkega odziva, "ideološkega praznjenja" (*ideological discharge*) v podobi zapovedane krepitve etike dela, rehabilitacije načela konkurence, stopnjevanja storilnosti in delovne discipline ter očitne odpovedi socialni državi. Aktivirati naj bi bilo treba tradicionalno vrednoto *poslušnosti* in *ponižnosti*, da bi kapital lažje funkcioniral. Takšna instrumentalizacija in etika storilnosti sta zelo vplivali na izobraževanje, ki je tem razvojnim trendom dobesedno sledilo. Drugi vidik tega "ideološkega praznjenja" je po Habermasu "oživljanje tradicionalnih vrednot in vrednosti", predvsem teh, ki pomenijo "antipolitično in apolitično zasebno življenje", in temu sledi tudi "novi subjektivizem", viden na področju književnosti ter v pisanju zgodovinskih, socioloških in političnih razprav. Desnica ponuja izrazito konzervativne rešitve in odgovore. Tako Habermas kaže na tesno povezavo med politiko in neokonzervativizmom in to vključuje tudi številne filozofske razsežnosti, povzete v izrazu postmodernizem. Članek povzema Habermasovo načelno opredeljenost v oceno, da gre pri njem in pri kritični teoriji oziroma frankfurtski šoli sicer za teoretski pesimizem, vendar hkrati tudi za očitni praktični optimizem, ki izključuje cinizem.

Ključne besede: Jürgen Habermas, frankfurtska šola, dialektika, vrednote, solidarnost, konec socializma

ABSTRACT

IDEOLOGICAL DISCHARGE

Undoubtedly, Jürgen Habermas is one of the greatest German philosophers currently reflecting on the crisis and its symptoms, depicted by the theoretical right as the crisis of values. The article emphasizes that, according to Habermas, the crisis is first and foremost economic in its nature, and has come about primarily due to numerous wrongly undertaken political-administrative and financial-banking measures, and not at all cultural, or that of ethical values. The crisis has even seen an ideological response, "ideological discharge", in the form of strengthen-

ing the ethics of work, the rehabilitation of the principle of competition, the enhancement of productivity and work discipline and the apparent renouncing of the welfare state. What was called for was the re-activation of the traditional value of obedience and humility for the more efficient functioning of the capital. Such instrumentalization and the ethics of productivity have had direct influence on education, which literally followed the growing trends. The second aspect of "ideological discharge" is the "anti-political and apolitical private life", followed by the "new subjectivism", visible in fiction and historical, sociological and political treatises. The political right offers decidedly conservative solutions and responses. Habermas thus reveals the close relationship between politics and neo-conservatism, including various philosophical dimensions, summoned under the expression of postmodernism. The article summarizes Habermas' principled orientation and endeavours to show that, even though his theory, and that of the critical theory or the Frankfurt School in general, evinces a theoretical pessimism, is also clearly evinces a practical optimism, devoid of cynicism.

Key words: Jürgen Habermas, the Frankfurt School, dialectic, values, the end of socialism

::1. MISELNI UNIVERZUM MED POLITIKO IN FILOZOFIJO

Družbeni angažma je kot minsko polje: takoj ko stopiš, že eksplodira in parmenidovsko zatekanje v oazo miru - bolje: v tempelj miru - v hipu signalizira, da so tudi po takih templjih detonatorji, v najnovejšem času ponekod celo njihova zbirna mesta. Tisto usodno, kar je odločilno vplivalo na razvoj Habermasove misli v smislu družbenega angažmaja, je vsekakor "zareza" iz leta 1945, izkušnja, ki mu je pomagala, da je prišel do filozofije in družbene teorije. Svet in družba, ki so ju med vojno doživljali kot nekaj vsaj napol normalnega, sta bila v hipu "razkrinkana kot patološka in zločinska".¹ Tako je za Habermasa postalo soočanje z nacionalsocialistično preteklostjo ena od stalnih tem, ki sooblikujejo njegove politične nazore in vplivajo tudi na njegov družbenopolitični angažma. Auschwitz je pomenil odkritje "dvojnega dna" in noben pogled v prihodnost ni mogel mimo tega dejstva industrije smrti, ki trajno obvezuje izogniti se kakšni "napačni alternativni 'skupnosti' in 'družbe'".² Skratka, gre za trajno izključitev vsakršne možnosti ponovitve preteklega in filozofija se ni mogla reševati s pobegom v čistočo teorije in akademskega pro-

¹Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 21.

²Prav tam.

stora, ki bi negoval vzvišen in ignorantski odnos. Povojni filmski posnetki o milijonih pobitih v koncentracijskih taboriščih so Habermasa seznanili s tem, da je otroštvo preživel v "političnokriminalnem sistemu", kot je to dobesedno povedal v svojem pogovoru leta 1979.³

Vsakršno vprašanje, zakaj je v Habermasovi misli toliko politike, je napačno. Sestavek *Javni prostor in politična javnost* s podnaslovom *Življenjsko zgodovinske korenine dveh miselnih motivov* iz leta 2004 je ganljiv samoizpovedni prispevek petinsedemdesetletnega Habermasa (roj. 1929), ki nam pojasni marsikaj, ko skušamo razumeti njegovo miselno pot. Ta je nastajala kot živeta misel, saj ni bila zaprta v zgolj akademski kabinet, ki bi bil nedovzeten za zunanje dogajanje. Tisto prevladujoče v Habermasovi misli je po njegovem lastnem priznanju pojmovna triada, ki sestoji iz "javnosti, diskurza in uma"⁴ in ki je odločilno vplivala na njegovo znanstveno in tudi politično dejavnost, kajti dejstvo, da je človek politično bitje (*zoon politikon*), pomeni po Habermasu predvsem, da je človek v javnem prostoru eksistirajoče bitje. Ne toliko biološka danost kot družbene, socialne razmere nas sooblikujejo v osebe, tudi v vrednostno naravna bitja, ki razvijajo določene kulturne vrednote. Samostojni prostor med politiko in filozofijo po Habermasu zapolnjuje javna raba uma in ta pojem prežema tako močan refleksijski zagon, da izginja vsakršen sum, povezan z rekom "v filozofiji politik, v politiki pa filozof", in pri tem običajno eno dokazuje bistveni primanjkljaj drugega. Skratka, biti političen pomeni po Habermasu biti resnično misleč in hkrati dejaven, kar je povsem drugače kot pri frankfurtski šoli in njeni politični abstinenci.

Dva izrazita reza sta v življenju mnogih nemških filozofov, ki tako kot Jürgen Habermas doživljajo konfrontacijo s tem, kar je v Nemčiji storil nacizem in še pozneje, po letu 1989, dejstvo sesutja socializma boljševiskega izvora. Vsekakor je pravica filozofije, da ni nema, čeprav je v marsičem obnemela in ne daje več alternativ, kajti pred grozo napredka kot katastrofe se je sesula v sebe in v sebi se vrtil kot postmoderna paradigma, večinoma namenjena sama sebi. Če je Ernst Bloch v času svojega življenja, že soočen s pojavom krčenja utopične zavesti, svaril, da intelektualci ne sme podleči vplivom pesimizma, je Habermas opozarjal, da si intelektualci ne smejo dovoliti biti cinični. Čaščeni pojem ciničnega uma pri Petru Sloterdijku, kar je "mentaliteta porazsvetljenskega cinizma", je Habermas s tem posredno postavil pod vprašaj, kljub

³Detlef Horster: *Habermas zur Einführung*, Soak Verlag, Hannover 1980, str. 70-71. V tej knjižici (str. 70-94) gl. *Interview mit Jürgen Habermas am 23. März 1979 in Starnberg. Interviewer: Detlef Horster und Willem van Reijen.*

⁴Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 16.

“bleščeči povezavi med filozofsko esejistiko in diagnostiko časa”.⁵ Priznava mu tudi, da ni neokonzervativec. Vendar cinik izstopa iz komunikacije s svetom in prav tako zapušča jezikovno sporazumevanje in umnost medsebojnega sporazumevanja z okoljem, v katerem sicer biva. Cinizem opušča razsvetljensko pozicijo, vidno že v jeziku, v katerem govori, zato uporablja “primitivna sredstva” izražanja na ravni - tudi banalne - analogije, skratka, cinizem je po Habermasu “gesta izstopanja”⁶ iz sicer družbenozgodovinsko posredovane umnosti. Vse to lahko pelje v nevarno bližino opuščanja našega tako zelo težko pridobljenega humanizma.

Frankfurtska šola nas je streznila in v marsičem trajno podučila, da filozofi nikdar več ne damo politiki svoje filozofije, in to je že kot novi kategorični imperativ *nobeni politiki filozofije*, hkrati pa je politiko treba znati reflektirati in - spet - nikdar več postati njen uslužnostni servis. Tukaj nikakor ne pomaga očitek kakšne vzvišene desne teoretske drže, po kateri je vsako približevanje filozofije politiki ideologija. Soočenje s preteklostjo je vsekakor zahtevalo premislek o odnosu med politiko in filozofijo, nujno je bilo preseči elitarno in “nepolitično samorazumevanje nemške univerze”, hkrati s tem pa pogubno “povezavo nacionalizma in meščansko-salonskega antisemitizma”,⁷ kar vse je mnoge univerzitetne profesorje leta 1933 duhovno onespособilo in jih predalo nacistom, da so razpolagali z njimi. Ta povezava po vojni ni izginila in Habermas jo je čutil še v času svojega povojnega študija, kar je bilo razočaranje, ki sta ga doživljala skupaj z ženo. Prav tako je še pozneje pri mnogih svojih kolegih iz akademskih vrst, t. i. vrhunskih intelektualcih, opazil kontinuiteto potlačenega občutka in averzije do antikomunizma skupaj z ostanki antisemitizma - vse do danes.⁸

Za Habermasa je bil miselni univerzum med politiko in filozofijo zelo dolgo povsem ločen. Da ne more biti nikdar več, dokazuje njegov celotni opus, kajti, adornojsko rečeno, časovno jedro (*Zeitkern*) resnice brez te povezave ni več dojemljivo. Zelo odločilna sprememba se je zgodila konec poletnega semestra leta 1953, ko se je Habermas seznanil s Heideggerjevim delom *Uvod v metafiziko*. Do takrat je bil Heidegger njegov učitelj, čeprav samo na daljavo, in tudi potem, ko se je Habermas seznanil z Lukácsevimi pojmom odtujitve, to njegovega odnosa do Heideggerja ni spremenilo. Habermas je bral Heideggerjevo delo *Bit in čas* s pomočjo Kierkegaarda, kar pomeni skozi etiko, ki

⁵Jürgen Habermas: *Zwischen Heine und Heidegger: Ein Genegat der Subjektphilosophie?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 121.

⁶Prav tam, str. 124.

⁷Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 23.

⁸Jürgen Habermas: *Entsorgung der Vergangenheit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 267.

je izhajala iz človekove individualne vesti in je kot taka obujala pomen najbolj prvinskih, bivanjskih razsežnosti življenja. Vsekakor je tu Habermasu treba priznati, da je znal razbrati poteze te Kierkegaardove *etike samosti* in jo umestiti v širše dogajanje na etičnem področju, še posebej v času po renesansi etike, ki se je, simbolno rečeno, začela po sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, predvsem z izdajo Rawlsovega dela *Teorija pravičnosti* leta 1971.

Kaj je Habermasa pretreslo v soočenju s Heideggerjem? Vsekakor štiri stvari, in to najprej poziv k "ustvarjalnemu nasilju" in hkratnemu "kultu žrtve", nato "platonistični predsodki nemškega mandarina", ki je razvrednotil inteligenco v primerjavi z duhom, celo omalovaževal analizo v mišljenju, in si očitno prizadeval "ezoterično resnico ohranjati za 'maloštevilne'".⁹ Moteči za Habermasa so bili "tudi protikrščanski in protizahodni afekti, ki so bili usmerjeni proti egalitarnemu univerzalizmu razsvetljenstva". Najbolj sporno je gotovo bilo "zanikanje moralno-politične odgovornosti nacističnega filozofa", še posebej glede posledic "množične kriminalnosti",¹⁰ o čemer se je po vojni komaj kaj govorilo.

V naslednjih letih je temeljiteje spoznaval afekt, ki je družil in povezoval imena filozofov, kot so Martin Heidegger, Carl Schmidt, Ernst Jünger, Arnold Gehlen, in pri vseh je opazil, kako so prezirali množico, te ničvredne povprečnejše, in hkrati poveljevali odličnega in gosposkega posameznika, "izvoljenca in posebneža", zavračali javnost in po njihovi arogantni presoji zaničevali vse nepristno. Kot taki so častili molčanje, ne pogovora ali dialoga, "ukazu in pokoravanju" so dajali očitno prednost pred "enakostjo in samoodločanjem".¹¹ Človek, ki bere te besede, se zdrzne in najprej ne ve, kaj bi počel z omenjeno ugotovitvijo, toda marsikaj, kar je prišlo izpod peresa teh iz Frankfurta, je naslovljeno na one iz Freiburga in vprašanje ob obeh teh zvenceh univerzitetnih mestih, ki sta nekako sinonim za določeno povojno idejno naravnost, je vprašanje, zakaj sta ustvarili toliko pristašev, da so mnogi že blizu temu, kar je Adorno izrecno prepovedoval, namreč zaklinjalci neke misli, ki sploh ni njihova. Od tod tudi imperativ razmišljanja nam, ki beremo misel obeh, namreč bodi zaklinjalec svoje lastne misli in ne kakšne tuje, in v tem je neka tolažba: nismo nazadnjaški, ker se nočemo povsem odpovedati razsvetljenstvu in njegovemu imperativu, da uporabljamo lastno pamet.

Soočen z mladokonzervativno miselno naravnostjo znotraj nemške filozofije se je Habermas zavedal pomena tega, kar je bil zanj edini imperativ,

⁹Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. str. 24.

¹⁰Prav tam.

¹¹Prav tam.

demokratski temeljni impulz, prizadevanje za več svobode. Pa kaj, ko je povojna adenauerska Nemčija gradila neoliberalizem - njegov zdajšnji podaljšek Združena Evropa je tako nastala kot protikomunistična Evropa, ki je nasprotovala vzhodni, socialistični. Bojazen pred političnim nazadovanjem in "vedno znova ogroženim procesom demokratizacije v povojni Nemčiji" je Habermasa po lastnem priznanju spodbudila, da je napisal delo *Strukturne spremembe javnosti* (1962). Z njim se je habilitiral pri Wolfgangu Abendrothu (1906-1985), univerzitetnem profesorju političnih znanosti na univerzi v Marburgu ob Lahni,¹² ki ga je Habermas z naslovno formulacijo opisal kot *Wolfgang Abendroth - partizanski profesor* (1966) in o katerem je povedal tole: "Na univerzah, kot sta v Beogradu ali Zagrebu in tudi ponekod v Franciji, lahko srečamo profesorje, ki so po izvoru in pristopu tuji nemškim tradicijam. Tudi mi imamo politično angažirane visokošolske profesorje in neakademski habitus je postopoma postal nekako sumljiva krepost. Toda njihovi profesorji ne razmišljajo politično kar samoumevno; ne samo da jim manjkajo poteze akademskega uradništva - delujejo, kot da prihajajo z drugega sveta. So nepretenciozni, posebno nedovzetni za strokovnjaško nečimrnost, prestižno mišljenje ali privatno častihlepe. Predvsem so naivni in zato razorožujoče neustrašni do institucionalnih avtoritet. Kdor z njimi presedi le en večer, dojame, da v bolj senzibilnem kot pa grobem tovarštvu njihove družbe obstaja moment, ki vse te kvalitete pojasnjuje in jim daje prepričljivost, ker jih dviga nad območje osebne korektnosti. Ti ljudje so bili skupaj kot partizani v hribih in so se takrat navadili solidarnega ravnanja. Zato tako ravnaajo v nevarnih situacijah tudi danes, ne da bi iz tega delali posel ali zasluge.

Takšne partizanske profesorje sem spoznal šele pred nekaj leti. Edini med nami, na kogar so me ti spominjali, je bil Wolfgang Abendroth. V naši državi se je do lastne oblasti obnašalo primerno, bodisi je bila alternativa upor, partizanov v pravem pomenu pa ni moglo biti. Če kljub temu predlagamo tuji vzorec kot enkratno značilnost, s katero bi opisali Abendrotha, se v tem zrcali že delček naše povojne zgodovine. Dvajseti julij je postal akademski opomnik, levičarska ilegalnost v najboljšem primeru akademsko zgražanje.¹³ Abendroth je bil med grškimi partizani, borci grške narodnoosvobodilne vojske (*ELAS*), in se je z njimi med preteklo vojno v Grčiji hrabro boril. Ob njegovi šestdeseti obletnici je izšel zbornik, v katerem so se spoštljivo oglasili mnogi levičarsko usmerjeni intelektualci, in sicer Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Hans Mayer, Lucien Goldmann, Ossip Flechtheim in Helmut Rid-

¹²Gf. Wolfgang Abendroth: *Socialna zgodovina evropskega delavskega gibanja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.

¹³Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 249.

der.¹⁴ Priznavali so mu njegov družbenopolitični angažma in ne brez razloga je Habermas moral opozoriti, da je bil Abendroth edini marksistični redni profesor na univerzi v Zahodni Nemčiji, ki mu je povrh njegova socialdemokratska stranka obrnila hrbet.

Ob Abendrothovi sedemdeseti obletnici je izšlo delo,¹⁵ v katerem so njegovi sodelavci z občudovanjem obravnavali njegov akademski in znanstvenoraziskovalni profil. Habermas omenja še zbornik¹⁶ ob stoti obletnici Abendrothovega rojstva in na svečani konferenci 6. maja 2006 je v svojem prispevku izrazil spoštovanje in priznanje s temi besedami: "Nekateri tukaj v dvorani se spominjajo: takrat, ko se je po telefonu oglasil Wolfgang Abendroth, je svoje ime naglasil kot zvok trobente, kot nekakšno budnico - Abendroth se je zvočno spremenil v jutranjo zarjo. K vsakemu, ki ga je poklical, je s svojim spodbudnim glasom stopil naproti brez nejevolje in zadržka, se zanj zavzel, še preden je sploh vedel, za koga gre."¹⁷ Skratka, Abendroth je vsakemu vlival zaupanje do sveta, ki je tako pogosto boleče razočaral in izdajal, in Habermasu je bila uganka, iz česa je izhajala ta poteza po vsem preganjanju, udarcih, ponižanjih in nenehni bolečini, da je "vedno znova lahko regenerirala življenjska hrabrost - zase in za druge".¹⁸

Čeprav je bil Abendroth, tudi ko je deloval znanstveno, predvsem pravnik, si je kot kritik in žrtev stalinizma prizadeval za demokracijo, ki mora vsebovati demokratične normative, in v tem mu je Habermas dal priznanje: "Kot znanstvenik je bil Wolfgang Abendroth vedno najprej pravnik; kot kritik stalinizma ni nikdar pozabil, da mora biti boj demokratov vselej tudi boj za pravo, za uveljavitev normativno pristnega prava."¹⁹ Tudi med socialno in pravno državo je najtesnejša povezava in soodvisnost, kajti pravne države onkraj urejene sociale ni in je ne more biti, zato Habermas v svoji sklepni besedi o Abendrothu pravi tole: "Abendroth je leta 1953 také prepričljivo interpretiral ustavna določila demokratične in socialne pravne države, da je danes socialna država uveljavljena kot legitimacijski pogoj za demokratično pravno državo. S tem je skoval perspektivo, kako v takem ustavnopravnem okviru razviti ustavno republiko v socialistično demokracijo."²⁰

¹⁴Heinz Maus (ur.): *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand, Neuwied 1968.

¹⁵Frank Deppe (ur.): *Abendroth-Forum. Marburger Gespräche aus Anlaß des 70. Geburtstages von Wolfgang Abendroth*, Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft, Marburg 1977.

¹⁶Friedrich-Martin Balzer (ur.): *Wolfgang Abendroth: Wissenschaftlicher Politiker*, Leske-Budrich, Opladen 2001.

¹⁷Jürgen Habermas: *Der Hermann Heller der frühen Bundesrepublik: Wolfgang Abendroth zum 100. Geburtstag*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, str. 12.

¹⁸Prav tam.

¹⁹Prav tam, str. 14.

²⁰Prav tam.

Leta 2006, v povsem spremenjeni situaciji glede na "konec socializma", je Habermas moral sporočiti še tole: "Toda ta perspektiva je danes zastarela vsaj iz dveh razlogov. Konkurenca med družbenimi sistemi je vmes odločila v prid globalnega kapitalizma, katerega vse vključujoča omrežja ne dopuščajo nobenega izhoda več. Tako politična kakor pravna ukrotitev kapitalizma od znotraj, ki je slej ko prej, vendar nujneje kot kadar koli prej agenda, ni več mogoča znotraj nacionalnih okvirov, kajti kapitalistično gospodarstvo ni več vpeto v internacionalni sistem, temveč je ravno obratno: nacionalne države so podrejene imperativom kapitalističnega gospodarstva."²¹ Kako dolgo bo še trajala ta podrejenost in kakšna bo cena za vse to? Mar ni poti, ki bi pomenila izstop iz te vselejšnjosti, ki ne zmore socialnega miru in predvsem ne varnega bivanja ljudi, ki se vedno bolj borijo samo za golo preživetje?

::2. KRIZA IN NJENI ZNAKI

V povojnih nemških razmerah so se konzervativne tendence nadaljevale, celo širile, in učinek je bil viden že v petdesetih letih preteklega stoletja; kapitalizem se je čedalje bolj razraščal in krepil. Po Jürgenu Habermasu je šlo hkrati še za očitno krizo, ki jo je povzročil kapitalizem sam, in njen širši vpliv se je čutil tudi na področju kulture in v svetu idej, ki so vzniknile kot sopojav negativnih socialnih razlik; najprej z naraščajočo brezposelnostjo. Habermas je pred to krizo izrecno svaril, in to že leta 1979.²²

Kriza, in ta je najprej administrativno-ekonomske narave, je čedalje bolj naraščala in Habermas je opazoval njene simptome, ki so preobremenjevali mehanizme družbene in kulturne integracije, prišlo je celo do ideološkega odziva, "ideološkega praznjenja"²³ (*ideological discharge*) v podobi krepitve etike dela, rehabilitacije načela konkurence, stopnjevanja storilnosti, delovne discipline in intenzivnega preusmerjanja, tj. prekvalificiranja delovne sile na področja, ki so delo sploh potrebovala in ga ponujala. Takšna instrumentalizacija in etika storilnosti sta zelo vplivali na izobraževanje, ki je tem razvojnim trendom dobesedno sledilo. Drugi vidik takšnega "ideološkega praznjenja" je po Habermasu "oživljanje tradicionalnih vrednot in vrednosti", predvsem teh, ki pomenijo "antipolitično in apolitično zasebno življenje", in temu sledi tudi "novi subjektivizem", viden na področju književnosti ter v pisanju

²¹Prav tam.

²²Jürgen Habermas: *Konzervativizem i kapitalistička kriza*, Marksizam u svetu, št. 4-5, 1983, str. 5. Prispevek je prevod pogovora s Habermasom, objavljen kot *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, št. 115, 1979, str. 73-84. Ta revija je sicer trokistično usmerjena.

²³Prav tam, str. 6.

zgodovinskih, socioloških in političnih razprav. Tako Habermas povzema: "Rezultat tega je vsebinski retorični odgovor na birokratizacijo in druge negativne posledice kapitalistične rasti."²⁴ Desnica, ki se je soočala s krizo, je po njegovem ponujala konzervativne rešitve in odgovore.

Kako v čem? Danes lažje presojaмо vse to, kar je Habermas v prejšnjem stoletju prepoznaval kot prve simptome krize, ki se je na začetku še soočala s socialističnim svetom, ta pa je bil vsak dan čedalje bolj nemočen pred izzivi, ki so ga dokončno pokopali leta 1989. Še dolgo bo vprašanje, zakaj je vzhodna Evropa odgovorila na pritiske tako notranje kot zunanje z izrazito konzervativnim zasukom in zakaj ni izbrala nekaj svojstvenega, tako da je Habermas za preobrat uporabljal kar izraz *nadomestna revolucija* (*nachholende Revolution*). To je pomenilo v kar najkrajšem času in brezobzirno ujeti kapitalistični razvoj z razvitim Zahodom. Levica ni zmogla protesta in politično nenadzorovani proces krize kapitalizma je potekal kot intenzivna birokratska in ekonomska racionalizacija, ki je postopoma prodirala na vsa področja družbe, učinkovala reorganizacijsko tudi v zasebnosti, na etičnem področju, skratka, obvladovala je in še obvladuje življenjski svet, ki zelo dolgo ni zmogel česa protestnega. Do protestnih gibanj je prišlo šele v nedavni preteklosti, stranke pa kot da tega protesta ne bi zmogle z ničimer več povzeti v svoje programe, mnoge so namen samo še same sebi in poslušanju tega, kar prihaja iz Bruslja v imenu Združene Evrope. S tem se infiltracija kapitalizma le stopnjuje in govor o kakšni možni alternativni ostaja zgolj na retorični ravni mladostnih vstajnikov.

Sesuvanje družbe blagostanja nas je hkrati soočilo s pojavom nemožnosti vladanja levice; morda tej manjka tudi pripravljenost s pomočjo države (družbe) priti do angažmaja, ki bi pomenil konkretno alternativo kapitalizmu, ki je v porastu zaradi nesmiselnega zatekanja v privatizacijo. Skratka, kot da bi se levica ustrašila sama sebe pred svojo lastno nemočjo vladanja, tako da skupaj z vsem desnim in konzervativnim prisega na utopično odrešitev v podobi privatizacije. Nič manj kot desnica se ne sramuje vreščече kazati na izvirni greh človeštva v podobi socialne države. Smo v prostoru med tem socialnim izvirnim grehom - urejena sociala na vseh ravneh - in utopijo privatizacije kot nečesa eshatološkega.

Nemoč vsega tega je treba nadomestiti z zatekanjem v kulturo in etiko; razprav in besedičenj o etiki smo že siti in utrujeni in ni malo nastavkov, da etika prehaja včasih že v nevarno bližino nečesa represivnega, tiranijo dobrega. Vzpostavila je besednjak, ki nam določene izraze iz naše levičarske preteklosti domala prepoveduje, seveda na zelo prefinjen način, in kot da bi debate o posebnostih, ki jih je komaj nekaj odstotkov, izpostavljale glavni

.....
²⁴Prav tam.

problem človeštva, ki ga filmska industrija do onemoglosti popularizira in iz njega dela modni hit.

Toda kako vse te v prispevku iz leta 1980 omenjene konzervativne usmeritve razumeti danes, saj je vmes obdobje, ki pomeni konec socializma? Socializem in vloga države naj bi bila v samem temelju konstrukcijska napaka, ki ne vzdrži nobenega popravka, kaj šele nadgradnje, in zato je treba vse spraviti na pogo-rišče zgodovine, trdi konzervativna smer. Kriza, ki je v glavnem ekonomska, ne more nikdar promovirati samo ene politične (strankarske) opcije, in s tem tudi ne enoznačne rešitve, do katere ji nemara sploh ni. V poznejših Habermasovih prispevkih nedvomno vidno izstopa napor soočanja z aktualnim dogajanjem in celo določena kontinuiteta, ki jo osebno vidi skozi duhovno naravnost, predvsem v njeni krepitvi. Ta ni ponehala niti takrat, ko gre za naturalizacijo in rastoči vpliv verskih ortodoksij ter za pojav terorizma. Moč kritične refleksije frankfurtske šole je zdaj, ko sta Adorno in Horkheimer že dolgo v večnosti, s Habermasom ogromno pridobila.

Biti filozof vsekakor pomeni biti intelektualec in ne politik, četudi politika vsak trenutek izziva in trka na vrata, neusmiljeno in agresivno. Tudi filozof ima pravico opozarjati na potrebo po sožitju med trgom in državnimi institucijami, med denarjem in solidarnostjo, in vplivati na koncept družbenega razvoja s katerim država in trg posegata v naša življenja. Liberalni kapitalizem, ki so ga posebej ustoličili z doktrino "washingtonskega konsenza", je zaznamoval politično orientacijo Blaira, Clintona in Schröderja, z njimi pa se je začel proces sesuvanja socialne države, ki se je utemeljevala kot ideja organizirane solidarnosti. Ta naj bi bila po mnenju gorečih postmodernistov leglo totalitarizma, in kot kakšni zaklinjalci se spravljajo nadnjo, kot da je izvirni greh človeštva. Najnovejši slogan se glasi nekako tako, kot je to leta 2010 izrazil takratni nemški finančni minister Wolfgang Schäuble: da živimo preko svojih zmožnosti, da trošimo več, kot ustvarimo, in da je treba zmanjšati stroške socialne države. Že leta 1994 je Habermas opozarjal na "elitni nacionalizem nove Nemčije - od Schäubleja do Heitmanna",²⁵ še posebej viden od leta 1989.

Kaj je ali kaj naj bi ostalo od nekdanjega revolucionarnega vzgiba misli, ki je kot emancipacijska teorija svetovnih razsežnosti želela svet, celo z jurišem na nebo, spremeniti v pristno domovanje človeštva? Vsekakor določena revolucionarna sugestija, ki, kot to mnogi vidimo danes, ostaja trajna in učinkuje. Ne odrekamo se temu, kar je resnično, pravično, dobro in vsekakor solidarno. Kljub temu da - tako kot mnogi iz kritične teorije ali frankfurtske šole, pa

²⁵Jürgen Habermas: *Aus der Geschichte lernen?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, str. 167.

jih imenujmo, kakor želimo -, teorija ostaja prostor za določen pesimizem, praktično vztrajamo pri optimizmu in negujemo celo vedrino. Skratka, biti *teoretski pesimist* in *praktični optimist* je zgled,²⁶ ki je prešel v našo držo in trajno vrednoto in že zaradi tega smo tem iz Frankfurta lahko trajno hvaležni in ni razloga, da tega ne bi javno priznali.

3. DIALEKTIKA ALI DISKURZ

Dialektika osvobajanja, soočena s svojim lastnim kolapsom, si nenadoma ne more več pomagati s terminologijo, ki je nekoč pomenila napredek in solidarnost svetovnih razsežnosti, še knjižnični katalogi s tem poimenovanjem so se zmanjšali, če ne celo izginili nekam pod kakšno drugo pojmovno rubriko. Tudi pri pojmu *alienacija* pogosto dobimo opozorilo "glej profanizacija".

In kako je z dialektiko? Po letu 1989 je v filozofski terminologiji prišlo do hude zareze, stanje se nadaljuje vse do danes. Pojem dialektika je praktično izginil in kot da bi bil v določenih sodobnih filozofskih usmeritvah domala prepovedan.

Ta visoko čaščeni izraz, ki je - oziroma naj bi - hkrati poosebljal vse napredno, levo, in veljal celo sinonim za filozofijo, je po letu 1989 izginil. Ne Adornova in tudi ne Heglova avtoriteta ga ta trenutek ne moreta oživiti. Kot da bi dialektika obmirovala in onemela, učinkujejo pa dosežki misli teh, ki so trdno stali znotraj dialektične tradicije, za katero nedialektično ostaja "intelektualna smrtna obsodba", povezana z očitki, da gre za "nediferencirano, statično, harmonistično, pozitivistično, nekritično mišljenje".²⁷ Nihče danes tudi ne govori o postdialektični misli, čeprav iz nekdanje dileme ali dialektika ali pozitivizem še vedno črpamo navdih za teorijo iz nazorov teh, ki so argumentirano dokazovali, da je pozitivizem smrt za filozofijo, saj pozitivizem spreminja teorijo v taktiko. Podobno je počela še dialektika kot legitimacijska teorija v podobi marksizma-leninizma, ki je z znano parolo o nujnosti sovpadanja med teorijo in prakso teorijo prav tako ponižala v golo taktiziranje. Habermas sam priznava, da mu je šele soočenje z avstromarksizmom pomagalo vzpostaviti nekaj, kar je kot asistent pri Theodorju W. Adornu v Frankfurtu zelo pogrešal, namreč "samorazumljivo povezavo teorije s politično prakso".²⁸

²⁶Gl. Max Horkheimer: *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970* (ur. Werner Brede), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 175.

²⁷Herbert Schnädelbach: *Dialektik und Diskurs*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 152.

²⁸Jürgen Habermas: *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, str. 78.

V tej zvezi tudi razume svoj razvoj kot "pot od heglovskega marksizma h kantovskemu pragmatizmu".²⁹

Habermas se zaveda težav pri poskusu posredovanja med teorijo in prakso in opozarja, da se teorije med seboj razlikujejo po tem, če so in koliko so zmožne vplivati na procese osvobajanja. Teorija namreč kaže "na svojo potencialno emancipacijsko vlogo v zgodovinskem procesu";³⁰ pri tem najprej spoznava zgodovinsko posredovane odnose in kot taka vpliva dejavno-orientacijsko, skratka, teorija je kot katalizator, usmerjevalec. Toda ostaja mučno vprašanje, kako, kajti teorija vpliva na politiko in njene odločitve in podobno, kot je nekoč opozarjal Georg Lukács, zdaj Habermas opozarja na organizacijsko plat, ki kaže, koliko je neka politična kultura razvita in do podrobnosti, v vseh porah družbe demokratična. Tudi to, da varuje in ohranja "nezaupanje in budnost do krivice, ki se pojavlja v legalnih oblikah",³¹ in danes je nujno politično kulturo negovati tako, da bo ljudi naredila občutljive in razsodne vsakokrat in še posebej, ko gre za ukrepe politične narave, ki želijo v družbo vnesti spremembe.

Habermas se je zato pogosto oglašal, vse od sesutja realsocializma, združitve obeh nemških držav, terorizma, vojne v Iraku, vojne na Balkanu - ki jo je Zahod lepo in hinavsko podpiral - in še in še bi lahko z občudovanjem naštevati zelo občutljive teme, mimo katerih ni šel nemo. Pri tem je kazal izjemno močno držo intelektualca, ki tudi takrat, ko razpravlja o genetiki, ne opušča teorije kot kritične zmožnosti refleksije, in ta niti za trenutek ne sme postati ideologija. Oznaka "filozofsko-politični profil" je pojem, s katerim Habermas daje priznanje filozofu, ki je zmožen reflektirati politično stanje in ki vsak trenutek dokazuje moč svojega "refleksijskega zagona" (*Reflexionsschub*). K temu spada vsekakor to, da se zna soočati z zgodovino, s tem, kar se je zgodilo, in tega noben bog ne more spremeniti, kot da se ni nikdar zgodilo. Znati dešifrirati in brati zgodovino ni samo problem reka *Historia magistra vitae*,³² je med drugim diagnosticiranje časa in filozofija zgodovine je kot mreža, ki lovi resnico, ne pa, da jo odriva. Na vprašanje, kaj in kako se lahko naučimo iz zgodovine, Habermas odgovarja, da je to možno takrat, ko se zgodovina ponovi. In nedvomno se ponavlja z vračanjem kapitalizma, čeprav kot neoliberalizem.

²⁹Prav tam.

³⁰Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 str. 9.

³¹Jürgen Habermas: *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 87. Gl. še Jürgen Habermas: *Civilna neposlušnost*, Nova revija, 87-88, 1989, str. 1050.

³²Jürgen Habermas: *Aus der Geschichte lernen?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays* 1980-2001, str. 167.

Vsekakor problematičnih in tragičnih plati zgodovine po Habermasu ne smemo odrivati na stran ali se iti nekakšno etiko molka, značilno za večinsko povojno nemško filozofijo. Ta odnos do zgodovine je zelo odgovoren in marsikaj je obtičalo v molku, ki preteklo krivdo pod krinko oživljanja dobrohotnih tradicionalnih etičnih vrednot prepogosto povzdiguje v samovšečni privilegij, ki kot najboljše zverzirani lopov, do ponatankosti večš svoje kriminalne obrti, vpije *ujemite tatu*.

Habermasova misel nam, z vsem, kar je ustvaril, in z vsakim posamičnim delom, prepoveduje zatekanje v ideologijo, kajti vsaka ideologija je sledništvo, ki teorijo spreminja v apologijo nekega posebnega političnega interesa. Tako Habermas v svojih delih, ki so ta trenutek še v nastajanju, politično dejavnost dojema kot obliko komunikativnega delovanja, ki se odreka oblasti in s tem zasvojenosti z oblastjo. Kot intelektualec se zaveda svojega poslanstva, ki ne more biti odeto v nikakršno etiko molka, kar so počeli mnogi nemški filozofi, toda javna raba uma zelo obvezuje.

Zanimivo je, kako je v delu *Strukturne spremembe javnosti* izpostavil etično razsežnost, ki jo je poudarjalo že 18. stoletje v svoji kritiki takratne absolutistične politike. Aristotelska tradicija politične filozofije se je "značilno pretopila v filozofijo morale, pri čemer je - tja do pomenskega obzorja tedaj tako nenavadno poudarjene besede 'socialno' - 'moralno', ki so ga v mislih tako in tako povezovali z 'naravo' in 'umom', obsegalo tudi sfero 'socialnega', ki je ravno nastajala. Nobeno naključje ni bilo, da je avtor *Wealth of Nations* (Adam Smith) predaval na stolici za filozofijo morale."³³ Habermas tukaj vidi nekaj razsvetljskega, ker gre za etiko, ki se strogo ravna po umu, po ničemer drugem, in takšno moralnost Kant povzema v *Večnem miru* s trditvijo: "Resnična politika ne more torej storiti nobenega koraka, ne da bi se bila poprej poklonila morali, in čeprav je politika po sebi težka umetnost, ni vendar nje združitev z moralo nobena umetnost; zakaj brž ko se spreta med seboj, preseka le-ta (morala) voz, ki ga ona (politika) ne zna razvozlati. - Pravica ljudi mora biti sveta, naj to stane vladajočo oblast še tako veliko žrtev. Tu ne moremo polovičiti in si izmišljati nekaj srednjega, nego pragmatično-pogojno pravico (med pravico in koristnostjo), ampak mora vsaka politika upogibati koleno pred pravico, a sme upati, da se bo, četudi počasi, povzpela do stopnje, kjer bo trajno blestela."³⁴ Habermas zato poudarja, da gre za umnost, celo v pomenu, da je ta na oblasti in vse "pravne obveznosti, ki zagotavljajo državljansko

³³Jürgen Habermas: *Strukturne spremembe javnosti*, ŠKUC in ZIFF, Ljubljana 1989, str. 121.

³⁴Prav tam, str. 121-122. Gl. še Immanuel Kant: *K večnemu miru*, nav. iz Immanuel Kant: *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 93. Misel, ki jo navajam po Kantu, je v slovenskem prevodu daljša v primerjavi s tem, kar navaja Habermas.

svobodo navznoter in globalni mir navzven, se stapljajo v idejo popolnoma pravične ureditve³⁵ - in od takrat filozofija postaja posvetna in svet filozofski.

Filozof, v širšem pomenu intelektualca, prevzema ogromno odgovornost in v tem je Habermasova drža neomajno razsvetljenska. Z vstopom v javni, politični prostor lovi ravnotežje, in čeprav na "javnih funkcijah intelektualci prenehajo biti intelektualci" in čeprav so meje med zasebnim in javnim, teorijo in prakso krhke, Habermasova politična kultura ne vpije tako po postmodernistično *anything goes*, kajti "meril ne smemo razvrednotiti".³⁶ Predvsem enega merila ne, namreč kaj pomeni negovati in ohranjati čut za teorijo, če filozof reflektira kakšno umazano politično stanje, in temu zgledu se frankfurtska šola ne bo nikdar odrekla. Vpliv, ki so ga vsi ti misleci iz Frankfurta prenesli na nas, je trajen in mnogo jim dolgujemo, čeprav ostaja vprašanje, kje so bili takrat, ko se je rušil socializem, in kaj so ti akademski levičarji na Zahodu naredili, da bi nam pomagali, predvsem orientacijsko, pri poskusu prenove ideje organizirane solidarnosti, ki bi nas obvarovala pred restavracijo neoliberalnega, kobiličarskega kapitalizma.

Vsekakor v Habermasovi misli, tj. v njegovem pragmatičnem kantovstvu, izstopa pojem *socialni a priori*, ki mnogo dolguje avstromarksizmu, še posebej Maxu Adlerju, kajti z omenjenim pojmom razumemo "družbeno konstituiranje naše jaz-zavesti in našega znanja o svetu"³⁷ in hkrati dojemamo, kako se tvori socialna sovisnost in vsebina iz našega znanja, vednosti. Pojem *socialni a priori* je pri Habermasu tako močan, da celo v svojih analizah Združene Evrope opozarja, da se Evropa "pod merila socialne pravičnosti ne sme spustiti" in da k njeni samoorganizacijski moči spada to, da je vsak trenutek sposobna socialno-državnih pomiritev razrednih nasprotij, zato mora država ohraniti svojo moč vplivanja tudi "tedaj, ko bi trg 'odpovedal'".³⁸

Kulturna, salonska, kaviarska in ne več socialna levica, ki se je začela čez noč prilagajati tudi s svojim jezikom in se je sama odrekla pojmu dialektike, besedi, ki je izpuhtela skoraj nekako tako kot beseda tovariš, ki so jo pri nas pisali protestanti vso drugo polovico 16. stoletja. Le zakaj in v imenu česa se je ta beseda umaknila iz precejšnjega dela naše govorice in kako dolga bo doba, ki bo po hudih preizkušnjah spet vrnila tovarštvo v tem žlahtnem in

³⁵Jürgen Habermas: *Strukturne spremembe javnosti*, str. 122.

³⁶Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 26.

³⁷Jürgen Habermas: *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, str. 79.

³⁸Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 247. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)

plemenitem pomenu, saj gre za ljudi dobre volje, ki skupaj nekaj tvorijo za dobro vseh ljudi?

Kakor koli že, pri dialektiki gre med drugim za dostojanstvo mišljenja, zmožnosti za teorijo, argumentacijo, celo za racionalno revizijo racionalnosti, in temu se ne odrekamo, čeprav se akademsko posmehljivo rogamo svojemu nekdanjemu zanesenjaškemu levičarstvu, ki je prisegalo na nepogrešljivost dialektike. Danes smo prej soočeni z njeno nemožnostjo, kljub vsemu pa nepogrešljivo, in zatekamo se v nov filozofski besednjak: besedico *dialektika* pogosto zamenjuje izraz *diskurz* in tukaj nas nagovarjata Jürgen Habermas in Herbert Schnädelbach. Vendar grobo prevajanje kot *prej dialektika - zdaj diskurz* ni pristop, ki bi dal vpogled v argumentacijo, ki je zelo razširila svoje področje, še posebej po jezikovnoanalitičnem obratu v filozofiji, ki ga označujemo z izrazom *jezikovni obrat* (*linguistic turn*), ta obrat pa vključuje mnoga imena iz sodobne filozofije; njena prednost je v tem, da nobene usmeritve ne zavrača *a priori*, še najmanj ne z manifestno deklariranimi izjavami o primernosti ali neprimerosti nazorskega.

V prispevku *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole* je Habermas sam poudaril, da je treba "nadaljevati s kritiko uma, kakor je načrtovana v *Dialektiki razsvetljenstva* in v *Negativni dialektiki*". To "kritiko uma lahko formuliramo s komunikacijsko-teoretskimi sredstvi, na primer v okviru Habermasove teorije komunikativnega delovanja ali v okviru Schnädelbachove analize diskurzov".³⁹ Kot da bi že na šolski način prišla do veljave ugotovitev, da je diskontinuiteta po svoje eden od boljših načinov, kako se nadaljuje kontinuiteta. Adorno je to dokazal s svojim pojmom negativne dialektike kot *konsekventne zavesti o neidentičnem* in hkrati kot *nereduciranega izkustva v mediju pojmovne refleksije*. Kakor koli že pri tem posreduje "komunikativno ukrepanje", povedano ironično, "jezikovno-filozofsko" (Sloterdijk): dialektični naboj resnice je v tem, da ona ni več ustreznost (*adekvatnost*), ampak v duhu negativne dialektike *afiniteta*, kot "spomin uma na svoje mimetično bistvo", kar je po Adornu celo "človeška pravica pojma".⁴⁰ Zato po Schnädelbachu Adorno ostaja "teoretik evidence resnice",⁴¹ kljub averziji do pojma komunikacija.

Toda biti filozof ne pomeni samo negovati konkurenco zavesti na trgu idej. Tržišče idej ponuja dokaj raznovrstno paleto idejnih usmeritev, ki ni-

³⁹Axel Honneth, Albrecht Wellmer (ur.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin 1986, str. 11. Gl. še Jürgen Habermas: *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole*, Naši razgledi, let. 34, 1985, št. 1, str. 25.

⁴⁰Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, GS 5, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1-22 (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 284-285.

⁴¹Herbert Schnädelbach: *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, str. 187. Gl. še Herbert Schnädelbach: *Dialektik und Diskurs*, nav. iz Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte*, str. 170.

majo vpliva na to, kar nas obkroža kot stvarnost, vse od sesuvanja sociale na vseh ravneh, ogrožanja miru, svetovne biti in življenja v njej; ideje pa kot da bi samo kratkotrajno učinkovale kot analgetik ali kvečjemu kot akademsko zanimiv diskurz kaviarske, salonske levice, ki je pogosto sama sebi namen. Soočenje filozofskih idej danes poteka že domala v stilu tržne logike kot ponudba in povpraševanje in tožbe levičarjev o tem, koliko ta ali oni zasluži, so pogoste. Tudi filozofi si kot intelektualci privoščijo to, da retorično streljajo eden v drugega "z boka", v kavbojskem slogu, in obseg publike, ki pri tem uživa, je precejšen. V totalitarni demokraciji novega svetovnega reda, ki je k nam prihajala s sloganom *obramba demokracije, človekovih pravic in svobode*, smo se znašli zaprti s popolno prevlado globalnega imperija, ki se imenuje "*ameriško stoletje*".⁴² Derrida in Habermas zato pričakujeta tole: "Evropa mora na skledico tehtnice vreči svojo težo na mednarodni ravni in v okviru ZN ter tako izravnati hegemonialni unilateralizem Združenih držav Amerike. Na svetovnih gospodarskih vrhovih in v ustanovah Svetovne trgovinske organizacije, Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada mora uveljavljati svoj vpliv na oblikovanje celostne podobe prihodnje svetovne politike."⁴³

Takrat, ko Vzhod samomorilsko uničuje globalizacijske dosežke, ne molčimo, publika spet pričakuje naše stališče o terorizmu, ki že samo po sebi izpodbija tezo, da je zgodovina gibanje, ki napreduje in kar opisujemo z izrazom linearizem. Želeli bi se vrniti v prihodnost, ki bi nam zdajšnjost in z njo povezane probleme prikazala skozi možnost obrata iz krize v preboj iz "večne zdajšnjosti, ki si grize rep kot kača", in ta krog je neresnica, kajti kult napredka kot ekonomski čudež v podobi privatizacije se je sesul. Združena Evropa se ne sme sesuti, toda vprašanje ostaja, če bo sploh vzdržala. In kaj potem?

⁴²F. William Engdahl: *Popolna prevlada: totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010, str. 10.

⁴³Jacques Derrida, Jürgen Habermas: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 248.

::LITERATURA

- Abendroth, Wolfgang: *Socialna zgodovina evropskega delavskega gibanja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.
- Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*, GS 5, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1-22 (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- 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.
- Balzer, Friedrich-Martin (ur.): *Wolfgang Abendroth: Wissenschaftlicher Politiker*, Leske-Budrich, Opladen 2001.
- 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.
- Deppe, Frank (ur.): *Abendroth-Forum. Marburger Gespräche aus Anlaß des 70. Geburtstages von Wolfgang Abendroth*, Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft, Marburg 1977.
- Derrida, Jacques, Habermas, Jürgen: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, št. 259-260, 2003, str. 247-253. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)
- Engdahl, F. William: *Popolna prevlada: totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010.
- Habermas, Jürgen: *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Habermas, Jürgen: *Civilna neposlušnost*, Nova revija, št. 87-88, 1989, str. 1046-1056.
- Habermas, Jürgen: *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, št. 115, 1979, str. 73-84.
- 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: *Konzervativizam i kapitalistička kriza*, Marksizam u svetu, št. 4-5, 1983, str. 5-20.
- Habermas, Jürgen: *Morala, 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: *Strukturne spremembe javnosti*, šKUC in ZIFF, Ljubljana 1989.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns 1. Handlungsrationality 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: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Habermas, Jürgen: *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole*, Naši razgledi, št. 1, let. 34, 1985, str. 25.
- Habermas, Jürgen: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays* 1980-2001, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Hedžet Tóth, Cvetka: *Hermenevtika metafizike. Metafizika - materializem - etika - utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008.

- Honneth, Axel, Wellmer, Albrecht (ur.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin 1986.
- Honneth, Axel: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Horkheimer, Max: *Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970* (ur. Werner Brede), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Horster, Detlef: *Habermas zur Einführung*, SOAK Verlag, Hannover 1980.
- Kant, Immanuel: *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937.
- Maus, Heinz (ur.): *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand, Neuwied 1968.
- 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.
- Wellmer, Albert: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

