

SEÇÃO II - INFORMATIVO NESEF

TRADUÇÃO

O ESPÍRITO CAPITALISTA AVANÇADO E A PARTILHA DO JUÍZO DE VERDADE⁸⁵

*Jacques Poulain*⁸⁶

1. O experimentalismo liberal da justiça ou o espírito capitalista avançado

Como cálculo social de satisfação mútua dos desejos, o capitalismo liberal contemporâneo, privado ou de Estado, tende a transformar o homem de maneira a satisfazer o máximo dos seus desejos tornando-o autônomo do ponto de vista destes últimos: ele defende para este efeito uma moral da autonomia. A vida política deve transformar diretamente o homem de maneira a tornar visível esta satisfação dos desejos humanos e a autonomia de cada um nas suas ações e nas suas relações com os outros, assim como a experimentação científica do mundo visível deve transformá-la de forma a tornar visível a verdade das hipóteses científicas.

A experimentação pragmática da justiça no capitalismo avançado consiste em transferir a lógica de experimentar o consenso científico com o mundo visível no campo social, fazendo o consenso com os outros uma confirmação ou uma reversão das hipóteses de Justiça, uma instância transcendente em relação aos desejos dos indivíduos. A busca de uma certeza de justiça análoga à das ciências transforma esse experimento liberal em uma busca cartesiana pela autocertificação social. Neste contexto de experimentação, os interlocutores experimentam-se e os outros por seus atos de fala: como cientistas consultam o consenso de suas hipóteses com o mundo visível para fazê-lo responder com "sim" ou " não "para a pergunta:" é minha suposição verdadeira? ". Da mesma forma, os interlocutores questionam o consenso com seus parceiros de comunicação para confirmar ou negar a hipótese de vida que eles procuram fazê-los compartilhar pelo seu ato de comunicação e em todas as suas trocas. Assim, eles experimentam a sapientia universalis entregue pelas instituições jurídicas, morais e políticas da modernidade à maneira como os cientistas experimentam com mathesis

⁸⁵ Tradução do francês: Professor Doutor. Valter Romero Menon (UFPR). *E mail:*

⁸⁶ Professor (Doutor) Catedrático - Cátedra UNESCO de Filosofia da Cultura e das Instituições, Universidade de Paris VIII

universalis. O jogo linguístico da ciência é assim transformado na forma de vida universal: na experimentação total.

Esta universalização parece válida na vida social e na vida psíquica, porque essa experimentação nos fez descobrir que a própria vida mental é apenas um processo de auto-experimentação comunicacional, um diálogo com si mesmo que não encontra sua auto-regulação pela vida sensível, emocional, cognitiva, prática e consumatória do indivíduo do que pela harmonização com o diálogo que esse indivíduo lidera com seus parceiros sociais. Após o colapso do totalitarismo do Oriente, a liberalização norte-americana do mercado de livre iniciativa apenas celebra o seu triunfo sobre toda a Terra e parece mais que nunca legitimado como a única forma de vida universalizável. Este triunfo parece ser necessário pelo único motivo de que a democracia foi construída sobre as realizações da filosofia do Iluminismo: sobre a liberdade e a igualdade dos parceiros sociais. No século XX, eventualmente, acabaria por tirar vantagem que lhe foi concedida por A. de Tocqueville e, mais recentemente, por L. Hartz. Como este último escreveu: "A grande vantagem dos americanos é que eles chegaram ao estado de democracia sem ter que sofrer uma revolução democrática e que eles nasceram iguais, em vez de ter que se tornar iguais"⁸⁷. A travessia do Atlântico lhes permitiria realizar a vontade de partilha e salvação dos cristãos neste mundo, os poupando de ter que derrubar as estruturas sociais herdadas do feudalismo. E a travessia das crises de crescimento econômico e cultural por meio do consenso social lhes permitiria generalizar a todos os setores da vida a maneira pela qual eles superaram os antagonismos provocados por seus interesses particulares: limitando, ao máximo, qualquer recurso a violência. Ao fazer da submissão ao consenso não só a lei do progresso social e econômico, mas também o motor do progresso científico e técnico, bem como a lei de integração deste progresso na vida pessoal dos indivíduos, o liberalismo levaria a seu termo um processo de racionalização do homem e do universo. Ele levaria a humanidade à sua destinação filosófica.

A validade desta sobre-legitimação da democracia norte-americana permanece, contudo, sujeita a caução, pois é acompanhada por falhas igualmente maciças na generalização de um consenso cego e, portanto, parece dispensar todos de ter que julgar seus resultados efetivos. Como a análise de S. Wolin em *Democracy* revelou, o desejo de expansão

⁸⁷ Como afirma J. Rajchman, "o estado da democracia foi revolucionário no Velho Mundo e normal no Novo. Não foi uma revolução social que os americanos experimentaram em 1776. As tradições de Lockian, combinadas com a ausência de um antigo regime, impediram a formação de uma aristocracia à direita e uma classe trabalhadora à esquerda na América. O princípio de Locke de que o poder é o objeto de um consenso combina com as virtudes puritanas da ambição, da empresa e da oportunidade, para formar a grande tradição liberal". ("Filosofia na América" No pensamento americano contemporâneo, Eds J. Rachjman e C. West, Paris, Presses Universitaires de France, A. Lyotard-May, 1991, p.56).

americana procurou compensar o fracasso do Estado nos anos 70 e 80. Foi construído para impedir a ditadura de corporações e multinacionais e conter os interesses de indivíduos e minorias. O reforço da desigualdade social e a sua exportação nas relações dos Estados Unidos da América com os países em desenvolvimento, as explosões do ódio racial, o aumento potencial da agressão e a insegurança que provoca são compatíveis apenas com a vontade cínica dos políticos, o que lhes permite parasitar essa sobre-legitimação internacional, bem como a renúncia dos excluídos diante de seu destino.

O custo recai sobre a cidadania dos parceiros sociais explorados pela economia neoliberal; ela, a cidadania, se vê pura e simplesmente não reconhecida, até mesmo suprimida, ao mesmo tempo que desaparece sua capacidade de se utilizar dos direitos civis e cívicos. Essa neutralização de um e outro não ocorre apenas historicamente, mas é constitutiva da concepção do estado neoliberal. Ela gangrena já o coração do consenso de que o liberalismo substituiu o monarca como órgão regulador da vida política: afeta o consenso do pacto de trabalho entre capitalistas e trabalhadores. Como? Enquanto o desenvolvimento das empresas deve assegurar o crescimento da mais-valia de seus produtos e ajustar os salários dos empregados em sua tarefa, a pressão dos acionistas é exercida sem restrições impondo suas expectativas maximalistas a esse desenvolvimento: suas expectativas do máximo de rentabilidade da empresa e o máximo de benefícios financeiros privados. Os capitalistas devem satisfazer o último, mas o fazem, ao mesmo tempo em que satisfazem as expectativas de demanda, as expectativas dos consumidores que toleram apenas as propostas de possíveis produtos mais baratos. Os assalariados apanhados entre o martelo dos acionistas e a bigorna dos consumidores pagam necessariamente o preço dessas expectativas contraditórias ao aceitar um dumping salarial cada vez mais extravagante em todo o mundo.

Embora este consenso seja completamente cegado por essa dinâmica econômica, as democracias neoliberais confiam-lhe a tarefa de orientar o futuro da vida social recorrendo a um diálogo social reduzido aos efeitos de adesão ou recusa de cada pessoa, expressado pelos votos, desde que permaneçam cidadãos. A experimentação de comunicação ilimitada que esta racionalização pragmática usa para realizar-se, generaliza um espaço de incerteza na consciência dos parceiros sociais, enquanto favorece, nas relações de trocas econômicas e políticas, o eu próprio - falsificação capitalista que K. Marx e M. Weber discerniram ali. De fato, esse experimento ocorre sem levar em conta a verdade das proposições aí comunicadas: a comunicação também é reduzida aos efeitos da adesão ou recusa que provoca sem se dar conta; a regulamentação já adquirida da vida humana pelo discurso independente dos indivíduos e análoga, como tal, à instância que é o mundo visível para os cientistas, posto que

a sua resposta advém como um evento não disponível ao único desejo dos falantes em produzi-lo, mas advém igualmente tão cegamente quanto a resposta do mundo visível aos cientistas. Os experimentadores científicos e os experimentadores sociais neoliberais invocam essa palavra do mundo ou dos desejos e cegamente a respeitam como a *Pythia* nova e única, proibindo-se falar em última instância, isto é, de julgar seus oráculos, generalizando assim, com felicidade, um autismo científicista e um autismo social. A injustiça capitalista, então, pode acompanhar o seu pequeno caminho político que M. Weber havia traçado naquele início de século. Como o cientista busca tornar sua hipótese visível ao experimentar a verdade desta no mundo visível, a política tenta tornar visível a união de todos em qualquer ação, de uma vez por todas, para garantir a todos a certeza de sua participação na produção de uma justiça universal e garantir a sua salvação social. Esta relação política invade todas as outras relações na medida em que todos querem ser o mestre da justiça para si e para todos os outros: desta forma ela neutraliza todas as relações de harmonização entre as ações do consumidor e as ações motoras, tornando arbitrário ambos. Os homens gozam do que fazem de si mesmos, dos outros e das coisas apenas na condição de que estes possam ser reduzidos aos efeitos que eles sabem que querem e devem produzir; aos efeitos de acordo com aqueles que eles esperavam produzir por suas palavras, efeitos bem sucedidos, isto é, reconhecíveis e aceitáveis para todos como tais.

O autismo neoliberal, portanto, projeta na vida social a denegação da palavra que já estava na origem do Estado moderno: a rejeição daquele que fala em cada palavra, a rejeição do juízo pelo qual julgamos nossos juízos e os dos outros como ouvintes de nós mesmos e dos outros. O neoliberalismo é tão autístico como a experimentação científica que ele mimetiza para garantir a objetividade do desenvolvimento das relações sócio-políticas. A experimentação científica é cega, desde que dê a última palavra ao mundo presumido para julgar a verdade das hipóteses científicas, confirmando-as ou falsificando-as. Esta experimentação produz assim agnosia. A sua transferência para a vida social e econômica produz apraxia: um desenvolvimento arbitrário de ritos políticos de legislação e penalização; anorexia social chamada crise de motivação e ataraxia social, ou seja, uma indiferença radical com relação aos excluídos do liberalismo. A substituição dos proprietários dos meios de produção pelos investidores resulta em uma busca de ganhos extravagantes, enquanto que a necessidade de satisfazer, no entanto, os requisitos de minimização dos preços ao consumidor impõem dumping social aos assalariados da empresa e a generalização do desemprego. É assim que a crise da injustiça social se difunde e causa uma recaída globalizada no racismo, no nacionalismo e no terrorismo como um efeito boomerang. Este autismo globalizado pode

ser curado apenas quando for restabelecido em todos os níveis e em todas as esferas da vida social o uso de um juízo acerca da verdade sobre as trocas econômicas e políticas.

A injustiça que tal verdade secreta, chega a eliminar o mais legalmente possível respeito pelos direitos humanos, como S. Wolin mostrou em "L'action révolutionnaire aujourd'hui": inscritos na Constituição, eles estão situados acima das relações de poder político, mas o próprio exercício desses direitos gradualmente se tornou progressivamente tão condicionado pela experimentação econômica que gradualmente se tornou inacessível para aqueles que são excluídos da previdência social, seguro desemprego, meios de educação e acesso à habitação⁸⁸. Como Sheldon Wolin apontou, esse destino liberal inerente à experimentação total tornou-se gradualmente o produto de uma neutralização dos direitos civis, onde as condições da igualdade democrática foram revogadas ao serem submetidas à desigualdade capitalista de base.

Como esses direitos expressavam apenas uma visão puramente negativa da liberdade, na qual a liberdade de seus membros de aderir ao Ku Klux Klan, por exemplo, era tão valiosa quanto as demais, foi melhor colocar os direitos humanos acima do tumulto dos jogos de poder político na formulação que lhes foi dada na Constituição dos EUA. A prática do liberalismo submeteu gradualmente, durante o século XIX e depois no XX, o exercício desses direitos aos imperativos econômicos e aos resultados de conflitos de interesse. Como o portador do consenso, o Estado, também foi concebido de forma puramente negativa, como aquele que deveria proteger indivíduos e minorias do abuso de poder da maioria e das facções. Árbitro entre os grupos de interesses que era chamado a ser, teve que acabar por se submeter a seus *diktats*; chegamos pouco a pouco à ideia de que esse reconhecimento do outro concedido por seus direitos cívicos e, mais geralmente, direitos humanos, também estava sujeito à lei do mercado: que ele era da ordem dos ganhos e, assim, regulava a experimentação da vida social como negociação.

A partir do momento que as condições econômicas já não permitiam que este Estado desempenhasse seu papel de Estado de bem-estar social, o crescimento do empobrecimento privava os dominados dos recursos materiais, permitindo-lhes afirmar suas opiniões como cidadãos nos negócios público. Embora a formulação dos direitos civis e dos direitos humanos na Constituição tenha colocado esses direitos acima das relações de poder político, o próprio exercício desses direitos, tal como foi condicionado pela experimentação econômica capitalista, gradualmente se revelou inacessível para aqueles que foram excluídos da

⁸⁸ S. Wolin "L'action révolutionnaire aujourd'hui" in *La pensée américaine contemporaine*, op.cit. p.373-4.

segurança social, benefícios de desemprego, formas de proporcionar educação e capacidade financeira para acessar à habitação.

Apesar do respeito que manifestava pelo consenso, o liberalismo político foi assim levado à renúncia da política e a demonstrar sua oposição, por princípio, a uma representação do envolvimento cívico e ação coletiva que seria verdadeiramente específica para dar conteúdo e orientação ao exercício dos direitos: ele foi levado a manifestar sua oposição, por princípio, a uma ética republicana da democracia. O liberalismo se demonstrou incapaz de ser bem sucedido no teste que James Madison previa ser o mais decisivo para a Constituição dos EUA: sua capacidade de controlar "facções", que se supunha ser a forma de política que distinguia uma sociedade baseada na liberdade. Uma facção, ele disse, era um grupo organizado para promover seus interesses através de meios políticos. Era inevitável que as facções estivessem continuamente em conflito entre si, não apenas com relação aos direitos de propriedade, mas também com relação as crenças políticas ou religiosas. Como Sheldon Wolin afirma com razão, "a concepção liberal da política, a de grupos cujos interesses devem entrar em conflito com outros interesses protegidos por direitos legais, pressupõe que a política é uma atividade que, pela sua natureza, constitui uma ameaça aos direitos"⁸⁹.

Os poderes públicos dos Estados Unidos não podiam, com efeito, apoiar-se numa opinião pública de valor constitutivo e comum, não puderam invocar uma autoridade pública imparcial para defender estes direitos individuais que eles deviam defender, foram compelidos no século 19 e depois no século 20 a se submeterem aos interesses conflitantes dos grupos de interesse, com a salvaguarda, é claro, de garantir a arbitragem e o poder de negociação que se esperava que eles exercessem. Assim, o liberalismo político, ou o que poderia simplesmente ser chamado de "política de interesses", provou ser antidemocrático em seus efeitos, bem como em seus princípios e conseqüentemente antipolítico.

2. Recaída contemporânea no nacionalismo e no terrorismo

A mundialização e a internacionalização desses efeitos internos de exclusão provocaram uma reação generalizada de acusações contra a vontade de poder do Ocidente, bem como a retomada de nacionalismos arcaicos. A dinâmica desta retomada tornou-se agora clara: basta, para decifrá-la, relacioná-la com as recaídas paradigmáticas do nacional-socialismo alemão, do capitalismo de estado soviético e dos chamados nacionalismos de Leste

⁸⁹ Ibid., p.368.

que continuam a inspirá-los.

Estas explicam-se como tentativas xamânicas para superar essa consciência inevitável do infortúnio coletivo que a injustiça liberal constitui negando-a e substituindo-a pelo gozo político antecipado da certeza da segurança pública. A união política de todos, sacralizada de antemão em raça, estado ou nação, é sacralizada como um meio eficaz e inevitável para obter essa salvação ao pertencer ao "povo escolhido" a "raça eleita" e, além disso, porque acredita que conseguiu eliminar todos os obstáculos à produção da justiça social, tendo identificado esse obstáculo ao inimigo externo ou ao inimigo interno, individual ou um povo. As condutas xamânicas, aparecidas nas religiões dos deuses soberanos, transfiguraram a consciência de desamparo decorrente da doença, da morte ou dos cataclismos naturais não domesticados pela palavra do Deus soberano encarnado no governante humano. Ao mimetizar esta crise, transfigurava-se esta em um meio de acesso irrestrito a todas as ações de consumação e a todas as satisfações imagináveis, ainda que o acesso a estas geralmente fosse estritamente regulamentado pelas proibições e pelos imperativos que regem o consumo, a reprodução sexual ou o uso dos meios de defesa.

Esta crise tornou-se assim, uma vez mimetizada, a causa do acesso de todos à maior felicidade possível e conseguiu ser esquecida. A mimesis da crise foi combinada com a eliminação de todas as inibições e tabus, produzindo uma escalada na busca, na realização e na intensificação de toda a felicidade possível. Enquanto a crise constituía o maior infortúnio possível que poderia acontecer para aqueles que eram vítimas, viu-se transfigurada como o melhor dos bens possíveis, já que ela pôde ser esquecida substituindo o trauma que a constituía, pela revelação de uma felicidade generalizada e sem precedentes, bem como o gozo simultâneo desta felicidade por todos os membros do grupo.

As recaídas nacionalistas são conduzidas pela mesma dinâmica. O nacional-socialismo alemão forjaram a sua certeza de fazer reinar a justiça social no mundo inteiro, fundando-a sobre o pertencimento totêmico de seus membros à raça ariana, presumida predestinada pelos seus genes para este triunfo. A saída xamânica em que a consciência moral capitalista foi mimetizada a nível político, e onde todas as inibições foram suprimidas, consistia em transgredir as proibições que limitavam o exercício político de uma nação em relação as outras. Gozava-se aí, nesse momento, diretamente da descarga da agressão e da exclusão do outro com respeito aos povos vizinhos, que eram acusados de terem derrubado o espaço vital do povo escolhido (suas colônias) identificados com os inimigos capitalistas. A guerra mundial, a fúria antisemita e o holocausto permitiram gozar antecipadamente do sucesso final sobre o inimigo capitalista ao suprimir a proibição de matar os povos vizinhos, e em

seguida de povo vitimizado: o povo judeu.

A recaída no capitalismo de estado soviético deriva da maneira *sui generis* em que foi assegurado o direito de reprimir a injustiça social liberal a priori: estabelecendo antecipadamente as condições para o sucesso do direito do Estado de violentar toda a violência, seja ela emanada de um indivíduo ou de um grupo, identificada antecipadamente com o inimigo virtual, com o capitalista privado. Houve gozo da certeza da justiça final, desfrutando do poder de excluir da sociedade, razão ou existência, *hic et nunc*, todos aqueles que não sacrificaram de forma visível ao totem da igualdade e reciprocidade de direitos e deveres. Essa remoralização da vida política produziu, como sabemos, duas castas: a da Nomenklatura, sacralizada como pessoal burocrático estatal, capitalizando a violência do extermínio dos membros deste Estado que não eram membros da Nomenklatura, e a das "massas", composta por todos aqueles que tiveram de ser julgados conforme ou não conformes com o que se esperava deles. Somente esta Nomenklatura poderia desfrutar de acesso, sem restrições e xamanicamente, a todos os bens de consumo.

Como era óbvio que o seu modo de existência era contrário ao objetivo moral de salvaguardar a justiça social que ela continuava exibindo, o político que conseguiu usar contra ela o corpo responsável pelo controle do uso adequado da violência do extermínio (neste caso, o KGB), conseguiu dirigir este órgão contra ela: foi capaz de eliminar essas vacas sagradas como inimigos internos do Estado apanhados em flagrante delito. Entretanto, não deu o estatuto de "povos" para as "massas" de repente entregues a uma posição de poder. Ele simplesmente distribuiu a cada um e a cada povo assim "libertado" a essência desse poder no capitalismo de estado: o gozo xamânico do direito de eliminar cada outro indivíduo como inimigo interno ou qualquer outro povo como um inimigo externo.

O gozo de ação política não sendo mais acessível do que no desempenho geral da agressividade, a vida social e política se degenerou e degenera ainda no número de países saído da tutela soviética na liquidação de contas individuais, na chamada guerra étnica ou civil, realizada em nome de um ideal moral e social pervertido, que se tornou incondicionalmente vinculante em nome do direito de agir como um Estado que tem apenas direitos e que não precisa mais se reconhecer como um dever. Porque submete a cultura à nação, promovendo, por meio de veneração imoderada de consenso, uma totemização inédita dos indivíduos e dos grupos: a sua identificação pública e psicológica com um totem-Estado onde se veem projetadas as expectativas messiânicas muito específicas. Espera-se dele que submeta, uma vez por todas, a vida humana ao consenso, ao modo como a mente moderna deveria sujeitar o corpo de paixões às leis legais, morais e políticas.

A percepção desses efeitos levou K.O. Apel e J.Habermas, como sabemos, a imaginar uma situação utópica em que o poder legislativo para promulgar leis de acordo com as necessidades universalizáveis, às necessidades adaptadas ao progresso científico e técnico, seria confiado a uma discussão argumentativa dentro da opinião pública. Até nos garantiram ultimamente que este ideal utópico já estava realizado nas democracias social-liberais, chamadas, na altura, "deliberativo". Infelizmente, a falta de instintos extra-específicos caracteriza o homem como um prematuro crônico nascido um ano mais cedo, então este programa de legislação contratual ainda está condenado a buscar necessidades e leis objetivamente não encontradas, e a permanecer utópico.

3. Os limites do ideal moderno de justiça e a dinâmica dos autismos nacionalistas e terroristas

Neste contexto de experimentação neoliberal do homem, aparece necessariamente exorbitante, arbitrária, impraticável e revolucionária, a transformação das relações de produção que pretendia aproveitar o progresso tecnológico para emancipar o homem das necessidades do trabalho, para reintegrar os excluídos aliviando horários de trabalho, redistribuindo tarefas sociais e restaurando o Estado Social. Mas igualmente injustas, uma vez que essas propostas de reforma são colocadas em seu contexto mundial: não privariam necessariamente os países em desenvolvimento da possibilidade de oferecer seu trabalho e matérias-primas a um preço fora competição? As apostas especulativas da economia das relações trabalhistas fazem estender a sua arbitrariedade a toda a vida social: uma vez realizadas neste contexto, acabam necessariamente por encarnar a justiça da própria razão. Aparece, desde logo, falsa e utópica a autonomia positiva em relação aos valores que foram postulados ao outro como cidadãos, como parte integral da democracia. Parece falso igualmente e tributário da vontade de força, o ideal democrático herdado da modernidade, que reconheceu à razão social sua capacidade de mobilizar as liberdades positivas de indivíduos e grupos para realizar a felicidade de todos e de cada um na contemplação da realização da justiça. Não parece generalizável, por meio desta desorientação, a acusação dos alienados contra os capitalistas, tornada suspeição teórica e moral em relação ao ideal moderno da justiça, bem como suas realizações.

Este ideal não era baseado em uma falsa imagem do homem? Essa falha não obriga a reconhecer essa falsidade? Mas também não nos obriga a reconhecer que essa ideia de democracia permanece incontornável na verdadeira imagem do homem, que tal fracasso obriga igualmente a exibir? Não se cometeu com respeito à humanidade a maior injustiça que

pode ser cometida em seu lugar, quando o ideal da salvação foi secularizado, transformando-o em instância de felicidade social, o julgamento moral pelo qual cada um devia reconhecer-se feliz de ser feliz : feliz de ver a sua consciência de felicidade harmonizada com a felicidade que lhe proporcionara a realização de seus deveres e de seus papéis sociais? Esta ligação de cada um aos desejos de todos não pressuporia, para se legitimar, um saber coletivo sobre as necessidades, as normas e a felicidade partilhada por todos, um saber, entretanto, que ninguém poderia pretender deter?⁹⁰

Porque deixam clara a cegueira que afeta a absolutização da "razão prática moral" e sua vontade de tornar sensível e imediatamente visível, nas relações de poder político, a liberdade que a fundou, a primitivização nacionalista e sua denúncia atual têm como efeito cultural excluir de maneira irreversível a absolutização da dimensão política da vida, que coroava a cultura europeia desde o Iluminismo como um movimento de "encarnação" e de "sensibilização" da « razão ». No entanto, elas não generalizam menos o diagnóstico de falsificação do ideal de justiça social e moral ao autorizar a denúncia do outro como aquele que dela se subtrai a priori, quer se trate de um indivíduo ou de um povo.

Como as análises de Odo Marquard revelaram, desde a morte do Deus leibniziano, criador do melhor de todos os mundos possíveis, durante o terremoto de Lisboa, cada um é abordado por seu vizinho como o Terceiro (Tiers), que deve atender a todas as suas necessidades, respondendo à sua necessidade de verdade⁹¹. Porque o outro é *a priori* diferente daquele que julga de maneira infalível, é absolutamente certo, aos olhos do juiz-árbitro que é cada um, que o outro está errado. Mas como cada um está certo de que o outro está errado, o único juízo coletivo que emana dessa situação, seja para indivíduos ou grupos, é que eles estão todos errados. O ceticismo social é generalizado como estrutura de juízo cego em si mesmo, como autismo coletivo justificado, como autismo que proíbe que cada um diga o que ele diz, que o proíbe de pronunciar e de ser o juízo derradeiro que ele é. É este autismo que acaba por surgir nos nacionalismos.

Para tornar este autismo e este ceticismo conscientes de si próprios, a fim de tornar conscientes da necessidade de superá-los aqueles que são afetados por eles, e para deles se

⁹⁰ Cf. J. Poulain (Éd.), *Qu'est-ce que la justice ? Devant l'autel de l'histoire*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1996.

⁹¹ Cf. O. Marquard "L'homme accusé et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIIIème siècle" in *Vingt ans de pensée allemande*, *Revue Critique*, no 413, octobre 1981, p.1015-37. A dinâmica reflexiva do espaço público que ele determina ainda está sujeitaaao excesso de tribulação que resulta disso (veja, a este respeito, a conta crítica que apresentei da situação do pensamento filosófico contemporâneo de língua alemã neste espaço mundial de acusação e de justificação moderna e contemporânea: "L'entretien de l'herméneutique avec la modernité" in *Les Études philosophiques*, 1982, no 2, Presses Universitaires de France, p.217-26).

liberarem efetivamente, é suficiente reconhecer que a liberdade que cada um atribui a si mesmo em relação aos seus próprios desejos, e que o institui como juiz universal e infalível dos juízos dos outros, repousa, não sobre uma liberdade prática, cega a seus desejos, mas sobre uma liberdade teórica, sobre uma liberdade adquirida pelo exercício do juízo, de um juízo presumido lhe ter tornado livre pelo simples fato de poder julgar objetivamente a sua natureza de necessidade universal, autorizando a exigir que todos façam tudo o que está em seu poder para permitir a todos os outros de o satisfazer⁹².

A auto-institucionalização de si mesmo em juiz infalível, em que se mimetiza no nível teórico o próprio movimento de auto-justificação e auto-certificação da consciência moral capitalista, permite condenar a priori qualquer outro indivíduo ou outro povo. Mas ela também repousa na objetividade do juízo, que é então perversamente atribuída ao único juiz que se reconhece como tendo o poder de estabelecer a objetividade de seus próprios juízos e o dos outros. Restitui-se, pois, a cada um e a cada povo o direito de fazer com que se reconheça a objetividade efetiva do seu juízo, quando ela é tão efetiva quanto pretende ser, apenas quando se admite este "direito" como uma propriedade objetiva inalienável que cada um e cada povo têm pelo único fato de que eles usam a linguagem e necessariamente exercem sua faculdade de julgar teórica, gozando do direito de fazer com que valha esta objetividade, abstração feita da sua pertença a uma nação ou a uma outra, na condição de que ela seja efetivamente tão objetiva quanto pretende ser e que ela seja assim reconhecida.

Se esse saber coletivo das condições universais da realização visível da justiça não existe, resta apenas a consciência generalizada da injustiça que se sente em relação à própria história. Esta ligação de todos às ações provaria, então, não ter sido sempre senão uma escravidão coletiva a uma presumida percepção comum do mundo chamada ciência, a uma cega distribuição de atribuições e de papéis sociais bem como à busca por ações de consumo, privadas ou coletivas, arbitrariamente fixadas. A própria ideia de justiça teria sempre sido, e seria destinada a ser, apenas um meio ideológico de concatenação mútua para a construção de um homem acorrentado a si mesmo. A humanidade teria pago sua fé na história pelo sacrifício de sua liberdade a este ideal de concatenação mútua: por uma heteronomia que, antes de afetar a ação, a percepção ou a felicidade aí encontrada, estaria presa ao próprio pensamento. Esta heteronomia de pensamento teria forçado cada um a submeter o seu juízo aos preconceitos teóricos e práticos da comunidade, bem como aos seus hábitos de consumo.

A exclusão dos desfavorecidos e o colocar entre parêntesis a faculdade de julgar do

⁹² Satisfazer a este juízo teórico universal.

outro, derivam efetivamente os dois da dupla negação que permitia à consciência do ideal de justiça se deleitar com este ideal e satisfazer-se com essa imagem de felicidade social, provida de uma força de auto-certificação e de autogratificação garantida. Ao conceber a vida psíquica no modelo do politeísmo grego como um conflito interno de cada um com seus desejos e a vida social, como uma luta entre indivíduos e entre grupos, meta-estabilizada como a guerra de todos contra todos neutralizada de antemão pelo contrato social, bem como pelas convenções jurídicas e políticas, se pressupunha um saber compartilhado da justiça, um saber que permitia que cada um filtrasse entre seus desejos, aqueles que eram compartilhados como necessidades universalizáveis, e entre as normas, as que obrigavam a executar tudo o que tinha que ser feito para que todos pudessem desfrutar de uma distribuição equitativa dos bens, estabelecida no reconhecimento de habilidades e dos méritos adquiridos.

Esta repartição e a contemplação desta equidade foram presumidas para abrir o caminho a uma felicidade social e privada, reconhecendo a justiça que elas instauraram e salvaguardam. Esta justiça era, portanto, o α e o ω da vida psíquica bem como da vida social, porque ela dava a medida do que era necessário saber, do que devia ser feito e da felicidade ética acessível. Ela era a origem, o meio e o fim da própria vida humana. O direito aparecia como lugar de encarnação social da justiça apenas ao dar força de lei às relações necessárias entre seres livres, reconhecidos como tais através de relações externas e sensíveis às coisas que a inscrição do espírito no corpo destinava a manter com elas. Ele determinava assim as condições da vida humana, aplicando-lhes o pré-conhecimento moral que o homem presumia ter de si mesmo, como ser que deve dominar seus desejos instintivos, submetendo-os ao espírito. A gravidade da situação neoliberal escapa à consciência política que se aí estava implicada, pois nele a vida política permanece prisioneira de uma carapaça autista, onde a vida teórica e a vida prática são colocadas em hiato à medida que neutraliza o poder de julgar que se reprime, uma vez que seu exercício é imputado à responsabilidade de ter produzido as desgraças sociais às quais se quer escapar de uma vez por todas.

A criança autista, como sabemos, pensa que é suficiente se impedir de falar, a fim de evitar a recorrência do acontecimento traumático cuja memória a assombra e aterroriza. Ela desconecta seu sistema de recepção sensorial, seu sistema de representações e seu sistema motor. Ela consegue assim não produzir e reproduzir apenas uma percepção indiferenciada do espaço onde a repetição efetiva do acontecimento traumático quase não pode mais ser percebida visualmente como quando se produziu. No nível motor, ela se dedica aos movimentos de descarga de energia que escapam a toda a vontade. Esta apraxia motora completa a agnosia sensorial.

O acontecimento traumático de que fogem os autismos nacionalista e terrorista é a generalização do empobrecimento e da injustiça capitalista. Os nacionalistas e os terroristas obtêm seu poder de se concentrarem nessa síndrome autista e de verem aí as suas limitações da mesma maneira que as criança autista. Esta consegue desconectar seu conhecimento da ação, seu sistema de recepção sensorial de seu sistema motor até reverter seus próprios circuitos orgânicos não-voluntários, tornando-se insensível à fome (anorexia), bem como à dor (ataraxia), até se matar de prazer, inconsciente, mesmo deste propósito.

Ela não executa todas essas performances, de outra forma inacessíveis, senão prevenindo continuamente a recorrência da experiência traumática que não deixa de lembrar. Como isso funciona? Simplesmente porque ela está continuamente consciente de inibir seu aparelho motor fônico como se o desencadeamento deste, como se a menor palavra tivesse o poder de reproduzir necessariamente a experiência traumática. Ela, no entanto, continuamente goza de sua experiência de poder negativa em relação ao real, de sua experiência de magia branca, que ela liga com a crença de que pode dispor da não-existência de fatos simplesmente porque continuamente experimenta o dispor da voz, i.e., do seu aparelho fônico, inibindo-o. Da mesma forma, o nacional-socialismo alemão, o capitalismo do Estado soviético, os novos nacionalismos do Oriente e do Ocidente, as várias derivações terroristas procuram evitar a experimentação do homem do falar, de penetrar no espaço social pelo simples fato de que eles a impedem de existir, condenando-a de uma vez por todas como o infortúnio absoluto.

Ao gozar da contínua neutralização de sua força para julgar, goza da negação do juízo como sendo aquilo que evita a única falsidade *a priori* que deve ser rejeitada: a identificação com o juízo que traz a consciência da salvação capitalista, cuja rejeição é suposta garantir o acesso ao objetivo político supremo, à união política de todos, meio que se tornou um fim absoluto, uma vez tornado visível na raça, nas convicções do inimigo interno ou na rejeição do mercado liberal ocidental. Esta consciência pode morrer de prazer porque pode perdurar: a experiência da desorientação agnósica, apráxica e ataráxica que se vive depois, é apenas perceptível em seus efeitos. Não pode, portanto, reconhecer que o remédio que ela prescreve é pior do que a doença que afirma curar, pois nem sequer pode perceber a necessidade de se julgar.

É assim que o homem nacionalista ou terrorista se revela de essência patológica: ele experimenta que ele não dispõe do fato mesmo de estar disposto a salvação nacionalista ou terrorista, ou melhor, ele passa por esta experiência, limitando-se a senti-la, já que não pode mais refletir e a reconhecer como a própria experiência que ele não consegue fazer de si próprio, mesmo que ele não seja senão esta experiência. Pois o homem não pode tentar se

transformar diretamente sem romper o modo em que a linguagem lhe permite objetivar toda a experiência; mas isto mesmo ele não pode mais aprender, já que ele só goza da possibilidade de poder esquecê-lo. Ele efetivamente repete o movimento xamânico adequado ao próprio capitalismo liberal.

4. A partilha do juízo de verdade na justiça das trocas

Não nos curamos da tensão política sobre os problemas da distribuição equitativa de direitos, deveres e bens; nos curamos da política apenas ao nos darmos conta de que não há, propriamente falando, nada a ser curado. Pois desenvolvemos uma doença, um infortúnio ou uma loucura na vida política, apenas tendo anteriormente diagnosticado nela uma doença ou uma loucura necessária a priori, em todo caso, uma alienação que ela não poderia constituir efetivamente a não ser ao se negar a si mesma. Desde Platão, as relações de antagonismo dos desejos, que se presume reproduzem o antagonismo perpétuo dos deuses, foram generosamente distribuídas aos homens como uma "natureza" determinante, derivada da queda da mente no corpo. Esta natureza agonística foi projetada nas relações intersubjetivas e políticas pela modernidade, a ponto de fazer do homem, como desejo, o inimigo de si mesmo, como espírito, e transformá-lo, de acordo com o famoso ditado de Hobbes, em lobo para seus companheiros.

É, no entanto, uma injustiça filosófica, devido à ignorância na qual se encontrava a antiguidade como a modernidade e na qual muitos contemporâneos permanecem, da maneira como se engendra no homem a relação com os desejos como relação *a priori* racional e não irracional, dos quais não saberá proteger-se senão inventando um sistema de defesa político-filosófica implacável, mas que se impõe submeter ao juízo de verdade. É por esta razão que o exercício político do juízo de verdade consiste em realizar e fazer acontecer apenas o que se pensou que éramos ou o que era o outro para podermos pensá-lo. E isso só pode ser realizado compartilhando o juízo da verdade que é enunciado a este propósito. A identidade democrática dos parceiros sociais não pode, portanto, ser adquirida e reconhecida como tal, sem que se faça julgar verdadeira a partilha de uma forma de vida, que se tenta realizar em toda a comunicação. Essa identidade de juízo e seu reconhecimento, como tal, residem apenas neles mesmos: são, portanto, filosóficos e não podem ser apropriados pela aplicação de um sistema de regras jurídicas, morais, políticas ou linguísticas; mas elas exigem da parte de cada um que ele respeite a lei de verdade inscrita na sua identificação com a linguagem, respeitando a objetividade deste juízo e fazendo com que ele seja respeitado. É respeitando esta lei que ele faz uma justa partilha da verdade e estabelece as relações de justiça onde elas

deveriam estar: nas relações de pensamento que regulam a retribuição da verdade que aí se procura.

A posição de acordo consigo e com os outros e com o real que move todo pensamento e toda a palavra não é apenas um princípio regulatório válido no reino dos fins e acessível sob a forma de justiça distributiva de benefícios sociais. Ela não se refere apenas ao que Kant chamou de "relações externas" às coisas, às pessoas e a si mesmo: as relações pelas quais as apropriamos, como se pudéssemos nos apropriar de nós mesmos ao nos apropriar de nossos próprios desejos e, como se fossem coisas externas em nós, podermos escolher ter ou não ter, ser ou não ser de maneira arbitrária. Nem podemos nos contentar em antecipá-lo moralmente e utopicamente, tornando a harmonia moral merecida entre nossas ações e a felicidade que estas merecem. Pois, antes de poder ser concebido como um princípio moral e regulador, ela é constitutiva da identificação do ser vivo humano com os sons e constitui a lei, como tal, tanto para a harmonia do pensamento com a realidade, como para a harmonia com a alteridade. Ela faz objetivar no homem seus desejos e suas ações, como faz objetivar suas percepções: projetando a harmonia entre sons emitidos e sons ouvidos em suas percepções, nos desejos e nas ações para emprestar-lhes existência, destacá-los de si mesmos, e fazer esse homem reconhecer que essas percepções, ações e desejos também são realmente ele mesmo, reconhecer que ele deve ter pensado que eles o eram para terem podido pensá-los. Ela é, portanto, também, o que deve ser julgado tão real quanto deve ter pressuposto que era para confrontar cada um face a essas percepções, face a essas ações e face a esses desejos como sendo sua realidade, como sendo a realidade que ele deve efetivamente reconhecer que ele é por ser o que deve ser, como sendo a realidade do seu mundo.

Enquanto que esta harmonia com o mundo visível e com o mundo social for concebida como uma antecipação do acordo consigo mesmo e com os outros que nos obriga a nos julgar antecipadamente, de uma vez por todas do ponto de vista dos outros, isto é, do ponto de vista de um consenso cego, do ponto de vista do ouvinte ideal identificado com todos os outros, no qual ninguém pode reconhecer, ela se mostra indisponível e faz a experiência dolorosa de não poder apropriar-se de si mesma, de uma vez por todas, apropriando-se da criatividade científica, tecnológica ou democrática sob a forma de uma teoria da ciência, da linguagem ou da justiça. Pois ela esquece, então, de se submeter e de submeter seus portadores à única lei a que eles podem e devem se submeter: precisamente à lei de verdade. Os interesses não podem ser preconcebidos antagonistas pelo neoliberalismo sem que este se isente de julgá-los invocando uma moral que justifica antecipadamente que seja isenta. Esta moral justifica cada um, concedendo-lhe a propriedade quase-divina de uma pessoa autônoma, distribuindo

generosamente a liberdade como propriedade essencial, enquanto ele deve pagá-la, devendo se reconhecer infeliz em toda experiência, diferente do que é pressuposto daquilo que ele era no início: aquele que se apropria dele mesmo como ele se apropria das coisas, apropriando-se de sua própria autonomia em todas as suas relações, apropriando-se do que o torna diferente e independente de todos outros como as coisas são pressupostas serem umas das outras, tornando essa apropriação de si mesmo como uma coisa, sua própria finalidade.

Experimentação humana liberal, as teorias dos atos de fala e as teorias da justiça pressupõem erroneamente que já possuímos esta autonomia, identificando-a seja com o poder autárquico para produzir o ato ilocucionário ou performativo que se quer, seja com a faculdade de julgar *a priori* os direitos primários garantindo antecipadamente o exercício da justiça distributiva. No entanto, eles não são menos fundamentados em um exercício não questionado deste julgamento, em um julgamento operacionalmente aceito, seja ele consciente ou não, mas para o qual não há lugar em suas teorias. Eles se apoiam na verdade, *nolens, volens*, no juízo sobre a objetividade das relações sociais que os tornam livres ou que transmitem valores compartilhados, e é este juízo não julgado que permite reconhecer a injustiça objetiva, dar-lhe o nome de capitalismo ou racismo ou capitalismo privado ou de estado, ou mesmo discernir uma recaída nas condutas primitivas ditadas pelos interesses dos grupos ou pelos fantasmas privados de indivíduos.

Mas é precisamente porque permanece não julgado que ele parece impor-se como o juízo indisponível, que se impõe a todos. Em todos esses casos, se tenta encarnar a justiça democrática em um sistema de conhecimentos, de direitos e de leis que deve funcionar como o análogo rígido de um instinto vinculado por estímulos biunívocos, reações e ações de consumação, como um sistema que deve transformar por si só o animal *mal formado* (cfe. L. Bolk) e *ainda não fixo* (cfe. F. Nietzsche) que é o homem, vivendo bem formado, em um sistema rígido e infalível de coordenação de um único sistema de ações e de desejos, a um único sistema de percepção cognitiva e estimulante.

Esta concepção do *zoon logicon* herdado de Aristóteles, reiterada por utilitaristas e moralistas, permanece presente na concepção dos interesses e dos bens primários próprios da teoria liberal da justiça. Esta concepção antropológica é, no entanto, falsa, na medida em que não existem, de saída, no homem senão os instintos intraespecíficos de consumo, sexualidade e defesa de alimentos. Estamos, portanto, tentando em vão instituir a partir deles, coordenações institucionais no ambiente físico e social, tão rígidas e infalíveis quanto os instintos de animais bem treinados. Quando se busca uma solução política para o problema representado pela experimentação total, recorre-se à força da palavra usada para proteger o

homem contra a agressividade dos outros, como ele se reconheceu de essência pública nas religiões dos deuses soberanos: instituição princeps da vida política. É nesta prática política do discurso que buscamos uma analogia com o instinto de regulação e que limita arbitrariamente o uso da palavra ao seu uso político. O fazemos ao postular, de forma incompatível com esse pressuposto de uma "natureza heterônima e instintiva" no homem, que o homem pode e deve conceder livre e responsavelmente sua adesão racional a esses sistemas necessários de regulação social da vida. Mas, nestas condições, o rígido homem democrático, o homem infalivelmente justo apenas buscado pela experimentação total à qual o submetemos para se ter uma oportunidade de encontrá-lo, se mostra, é claro, necessariamente não encontrado. Como não o encontramos, achamos que descobrimos nisso uma injustiça histórica, enquanto nos condenamos, assim, a encontrar apenas tal injustiça.

Colhemos aí o justo salário, pois fazemos abstração da justiça retributiva inerente ao uso da linguagem e do pensamento, que se submeteria ao juízo de verdade e de objetividade, que sempre o guia. O homem não pode ser o que ele é, exceto por acreditar nas proposições pelas quais ele faz aparecer aos seus olhos e aos dos outros percepções, conhecimentos, ações, desejos, sentimentos e palavras. Mas ele só pode ser o que ele objetiva dessa maneira, se ele reconhece que estes são tão objetivos que ele deveria ter antecipado ser ele mesmo essas percepções, estes conhecimentos, estas ações, estes sentimentos, estes desejos e estas palavras para ter podido pensá-las. Este caráter indireto da comunicação a si mesmo, que é o pensamento, proíbe-se de realizar sua intenção de justiça moral diretamente nas relações políticas, proíbe-se de abandonar de forma animista a tarefa de julgar seus conhecimentos ao mundo visível e de julgar as suas condições de justiça e injustiça, do consenso cego de todos, com esta "natureza patológica" impossível de desejos, de necessidades e de normas. Ele compartilha essas verdades, sejam elas teóricas ou práticas, apenas confrontando-as com as realidades que elas objetivam, fazendo-as julgar e se reconhecerem como tais.

O ser humano encontra ou não a sua felicidade pela verdade neste compartilhamento, mas é radicalmente incapaz de programar sua ocorrência em um corpo de regras lógicas, epistemológicas, morais ou políticas. Na verdade, deve, em cada caso, implementar uma estrutura de juízo indissociavelmente sensível (áudio-fônica) e intelectual (como escuta da escuta), idêntica em todos os seres humanos, seja qual for a diversidade das línguas e culturas. Ele alcança seus fins apenas por deixar triunfar os juízos de verdade tornados possíveis por esse enraizamento do pensamento nos sons e no exercício da fala, bem como pela forma como este juízo engendra toda a experiência e a relação com qualquer experiência.

Também não há outra felicidade retributiva e democraticamente distribuível do que ser

verdadeiramente o que nós nos reconhecemos ser em tal ou tal conhecimento, ou tal ação, tal ou tal desejo, discernindo neles uma condição de vida tão real para seus parceiros sociais quanto ela o é para si-mesma. Não se faz da objetividade do conhecimento, das ações e dos desejos, o lugar de uma felicidade compartilhada, exceto se pudermos compartilhar o juízo da verdade que depositamos neles, e se este juízo é tão verdadeiro quanto ele afirma ser.

O desafio da experimentação total a que a propagação do liberalismo em todos os sentidos sujeita o próprio homem, bem como o saber e a loucura inscritas nas instituições modernas do direito, moral e política, não se contenta com a mera intenção de produzir a mesma revolução copernicana nos campos da ação e do desejo como a que havia provocado, segundo Kant, a física newtoniana no domínio do conhecimento: ele a produz efetivamente. E o advento desta revolução está condicionado por esta partilha efetiva do juízo e por esta retribuição da verdade que a coroa. Assim, também, nem a felicidade social, nem a felicidade individual podem substituir esta partilha como instâncias que regulam a objetividade do consenso. A impossibilidade na qual está o homem de se dispensar de julgar a objetividade da felicidade mútua compartilhada nestas experiências de conhecimento, de ação e de desejo deriva diretamente da forma como os seres humanos projetam no mundo, a harmonia entre sons emitidos e ouvidos. Esta harmonia se impõe apenas porque não pode distinguir os sons que ele produz, dos sons que ele ouve no momento em que ele os emite. É essa identidade que é imitada em toda proposição como um movimento de projeção referencial de sons nas coisas e como um movimento de recepção preditiva do que, nas coisas, faz dela as realidades para nós. Toda a emissão e toda a compreensão da proposição imitam este movimento da de emissão-recepção fonoauditiva que os transporta, sejam eles ditos ou simplesmente pensados, porque este movimento não permite isolar o que se fala ou o que se pensa, senão pensando-o idêntico à propriedade ou à relação identificada pelo predicado.

Faz-se a experiência da objetividade das coisas apenas ao julgar a verdade dos juízos pelos quais nós os apresentamos aos outros. Não é diferente a relação entre ação e desejo, uma vez que se pode pensar em uma ação sem pensar em um agente identificado com essa ação, como seu modo de existência, e sem julgar se é também verdade que ele é aquele que tem que fazer esta ação para ser o que ele tem que ser, como é verdade que essa ação deve ser feita. O mesmo é verdade para os desejos e a satisfação deles. Mas isso também é verdade para o juízo pelo qual se julga produzir uma ação no ato de fala ou no ato de pensamento. Enquanto não se identificou qualquer ato de fala com uma afirmação ou um juízo que se afirme verdadeiro que se faz pensar como verdadeiro, pode-se identificar este ato com o ato de magia performativa, locucionária ou declarativa em que é suficiente designar para fazer.

A justiça retributiva e distributiva do compartilhamento do juízo de verdade condiciona o reconhecimento mútuo da liberdade efetiva dos parceiros sociais e não pode precedê-lo como um direito. O reconhecimento mútuo desta autonomia, bem como da justiça tornada acessível neste compartilhamento da verdade, torna-se o benefício secundário desse juízo, mas não poderá ser visado como um objetivo a ser produzido, do qual poderíamos nos apropriado uma vez por todas ao programar a democracia da vida em um sistema legal e ao reconhecer posteriormente a validade deste programa por uma descrição teórica. A justiça retributiva do compartilhamento da verdade condiciona assim a partilha crítica e distributiva da experiência própria a cada um, na medida em que a torna acessível a todos. Por conseguinte, ela só pode ser realizada se também sujeita as relações econômicas e políticas de transações de produção, capitalização e uso das forças produtivas às verdades cambiais, à maneira como o diálogo permite submeter as relações da palavra e do pensamento à partilha do juízo de verdade.

REFERÊNCIAS

HARTZ, L. “Philosophie dans l’Amérique” in *La pensée américaine contemporaine*, Eds J. Rachjman e C. West, Paris, Presses Universitaires de France, A. Lyotard-May, 1991

MARQUARDT, O. “L’homme accusé et l’homme disculpé dans la philosophie du XVIIIème siècle” in *Vingt ans de pensée allemande*, Revue *Critique*, no 413, octobre 1981, p.1015-37
_____, “L’entretien de l’herméneutique avec la modernité” in *Les Études philosophiques*, 1982, no 2, Presses Universitaires de France, p.217-26

MARX. K. **Le Capital – Critique de l’économie politique**. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993

POULAIN, J. (Éd.), **Qu’est-ce que la justice ? Devant l’autel de l’histoire**, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1996

_____, “L’entretien de l’herméneutique avec la modernité” in *Les Études philosophiques*, 1982, n° 2, Presses Universitaires de France, p.217-26

_____, **La Neutralisation du jugement ou la Critique pragmatique de la raison politique**, Paris : L’Harmattan, 1993

_____, **La Condition démocratique**, Paris : L’Harmattan, 1998

_____, **La Reconstruction transculturelle de la justice. Mondialisation, Communautés et Individus**, en coll. avec C. Wulf et F. Triki, Paris : L’Harmattan, 2013

WEBER, M. **L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme. Trad. Jean-Pierre Grossein. Paris : Gallimard, 2004**