DIMENSIUNI POLITICE ALE NOII GÂNDIRI FRANCEZE, DE MANFRED FRANK

Autor: Redacția Syntopic | 8 martie 2023

Articol original publicat în Tübinger Ringvorlesung Philosophie und Politik, Vortrag, 1989.

Timpurile de criză sunt timpuri ale filosofiei. În epoci revoluţionare, se aude câteodată vocea ei în avangarde; şi o mai auzim (câteodată) şi o a doua oară, când există răni de vindecat, provocate de disperarea față de absenţa unei stări ideale a lumii. Astfel, ea are două apariţii complementare: una care *speră speranţa*, şi una în care *sălăşuieşte resemnarea*. Şi doar atâta vreme cât lucrurile merg aşa cum ar trebui (sau cum nu ar putea altfel), gândul asupra caracterului problematic al întâmplărilor –incluzând filosofia, este pierdut din vedere.

1. Bazele germane ale noii gândiri franceze

Cu sprijinul acestui raţionament (poate întrucâtva reconfortant), voiam să fac referire la o reflecţie a situaţiei filosofiei vest-germane de după război. De ce? Nu se numeşte tema mea „Aspecte politice ale noii gândiri franceze”? Desigur – dar aspectele politice ale gândirii franceze recente mă afectează cu precădere pentru că le înţeleg din perspectiva recepţiei lor vest-germane. Teza mea este scurtă (o voi nuanţa imediat): în noua gândire franceză (aceea care în cronologia curentelor a urmat pe de-o parte structuralismului clasic, pe de cealaltă parte existenţialismului) avem de-a face cu o „formă a spiritului” în care, deşi mult actualizată, reminiscenţa criticii raţionalităţii germane dintre cele două războaie mondiale este încă recognoscibilă. Filosofia lui Baeumler, Klages, Spengler şi Heidegger (îmi permit să fac abstracţie acum de aşa-numitele diferenţe de nivel şi să vorbesc strict la obiect) a fost atât de reprimată în Germania de Vest după ruina naţional-socialismului (şi după cum se arată acum, şi în RDG), încât – ca şi cum tot ceea ce este reprimat – nu a existat nici o profeţie care să-i prevestească o reîntoarcere. Aceasta s-a întâmplat în mod rafinat, nu printr-o adeziune directă la o tradiţie locală compromisă de fascism, ci printr-o întâi rezervată, apoi ezitativ-curioasă, şi în fine, entuziastă adoptare a gândirii post-structuraliste şi postmoderne în Franţa. Încărcătura pre-fascistă a acesteia (folosesc prefixul „pre” în această expresie cu o valoare neutră în sens cronologic) a fost facilitată de faptul că textele respective au trecut prin mâna

francezilor, şi astfel au părut libere de (auto-)cenzura politico-morală a re-adoptării lor germane. Pentru a face înţeles acest traseu, vom arunca o scurtă privire asupra situaţiei filosofiei vest-germane – ca să nu ne extindem prea mult la partea istorică, de la 1969. Această panoramă are legătură cu observaţia întreruptă mai devreme, aparent divagată de temă, despre filosofie astăzi şi în general. Anii ’68 au fost ai filosofiei (nu doar) în Germania de Vest la fel ca anii ’80, căci „criza de sens” şi „lipsa unei viziuni de ansamblu” (*Unübersichtlichkeit*) nu puteau fi depăşite de ştiinţele descriptive. O criză de mult mai mare anvergură o reprezentase colapsul celui de-al Treilea Reich, dar pentru acesta filosofia vest-germană a fost mai nepregătită. Maeştrii gândirii, care au mai rămas la „faţa locului”, nu şi-au început din păcate activitatea doar din 1945, ci au mai oferit sfaturi filosofice şi în vremurile trecute, politic dubioase. Din aceasta este de decupat figura impresionantă, şi de aceea necaracteristică, al lui Karl Jaspers. (Aceasta nu este neapărat opinia lui Peter Stern, care, în cartea sa *Hitler. Der Führer und das Volk*[1], îl numără pe autorul cărţii *Die Geistige Situation der Zeit*[2], alături de Sigmund Freud[3] şi C. G. Jung[4], printre cei „trei înţelepţi” ai culturii prefasciste. Stern omite cu rea voinţă numele lui Heidegger, al cărui discurs rectoral a primit înainte de toate acordul tacit al lui Jaspers.) Gânditorii teoriei critice erau în schimb în exil, uniţi incidental, dar nefratern, cu reprezentanţii indezirabili (pe atunci) ai filosofiei analitice de limbă germană, care au fost declaraţi mai apoi, nu fără ipocrizie, „Filosofi ai ţărilor anglo-saxone” şi trimişi pe baza acestui fapt încă o dată în exil. Astfel, filosofia germană a epocii noastre poartă amprenta unei moşteniri complicate. Pe atunci, doar aşa-numita filosofie existenţială a fost accesibilă într-o tradiţie neîntreruptă, în primul rând în ontologia fundamentală denazificată a lui Martin Heidegger, ale cărui aversiuni împotriva „raţionalismului occidental” al analizei limbajului, precum şi împotriva neomarxismului Şcolii de la Frankfurt, au lăsat o ipotecă grea asupra dezvoltării filosofiei postbelice în Germania. Ea a putut fi prezentă doar datorită faptului că filosofia universitară – şi asta s-a întâmplat ezitant abia în anii ’60 – a reintegrat acele tradiţii (analitice şi critic-teoretice) care până la nazism au cântat în corul filosofiei germane.

2. Reaproprierea tradiţiei iraţionaliste

Cu siguranţă nu este o întâmplare faptul că tentativele de reintegrare a teoriei critice şi a analizei limbajului au avut loc cam în acelaşi timp cu prima elaborare filosofică efectivă a tradiţiei naţional-socialiste: revolta studenţească din 1968. Această re-apropriere a exclusului indică un capitol fecund al „travaliului de doliu” (*Trauerarbeit*) şi este în continuare neîntâmplător că cea mai importantă încercare de adeziune şi continuare pe care ontologia heideggeriană a trăit-o în Germania, hermeneutica lui Hans-Georg Gadamer, şi-a dezvoltat efectul autentic – după un anume timp – abia preluată şi sprijinită de pathosul interogativ al şcolii de la Frankfurt şi de stilul filosofiei analitice a limbajului. Era necesar să se înţeleagă ceea ce s-a întâmplat; analiza limbajului, de asemenea, mai ales în forma acelei mari tentative de intermediere, pentru care introduc ca reprezentant numele lui Ernst Tugendhat, s-a recunoscut ca făcând

parte din programul hermeneuticii în forma modificată a „semanticii formale” (minimul a ceea ce poate fi înţeles este ceea ce se spune în propoziţie; astfel, filosofia devine analiză a condiţiilor formale ale propoziţiei). În acestă constelaţie, filosofia germană a refăcut legătura cu propria ei (bună) tradiţie şi cu filosofia mondială; şi aşa a fost ea predată şi practicată în anii ’70 în universităţile vest-germane. Devenită modestă în legătură cu pretenţiile îndrăzneţe de universalitate, doritoare să înveţe ceea ce timp de zeci de ani a ratat, şi având o disponibilitate neobişnuită de a fortifica baza fragilă a propriei tradiţii raţionaliste şi etice, nu a mai îndeplinit, cu siguranţă, ceea ce Hegel şi (într-un alt mod) Schleiermacher au vizat în misiunea ei: ea nu a mai fost purtătoarea de cuvânt a *universalului* (cum a îndrăznit să creadă optimistul Sartre până în anii ’70), fiind însă, cu siguranţă, folosind cuvintele lui Jürgen Habermas, „locţiitoarea” (*Platzhalterin*) acestuia[5]. După izbucnire a urmat depresia, şi filosofia a înaintat prima de data aceasta, însă cu steagul negru de doliu. După ce întrebarea cu privire la sens (*Sinn-Frage*) s-a infiltrat în domenii vaste ale vieţii publice şi în regiuni întregi de discipline ştiinţifice cu pretenţia ei imperială, s-a anunţat – de aşteptat, dar totuşi deziluzionant – lipsa de sens (*das Sinnlose*). Limitele disponibilităţii lumii au devenit vizibile; mecanismul societăţii de masă înalt industrializate s-a arătat atât de complex şi opac, încât ţelul „de a supune subsistemele acţiunii raţionale scopurilor raţiunii comunicative”[6] părea o ironie goală. Ştiinţele literare descopereau *in-explicitabilul* (*die Unausdeutbarkeit*), diseminarea semantică a textelor[7] şi ridiculizau naivitatea hermeneuticii. Lipsa unei viziuni de ansamblu (*Unübersichtlichkeit*) a devenit noul cuvânt-cheie al situaţiei spirituale din acea vreme[8]. Rezervele de descifrare ale traiectoriei moderne (complet optimiste în progres) au fost epuizate; Spiritul ceţos al postmodernismului bătea la uşă. Conceptele armonioase ale consensului social au fost sfidate de către „agonistică”[9], ce a considerat conflictul jocurilor de limbaj şi al formelor de viaţă de nedepăşit în mod teoretic, iar în mod practic, solubil doar printr-o putere oarbă şi fără sens.

În marele ei efort de integrare, filosofia germană a ratat în mod evident ceva, care acum survine cu forţa a ceea ce a fost reprimat în instituţiile ei şi deranjează cercurile lor. Ceea a fost suspectat şi discreditat ca metafizică germană iraţională după eşecul existenţialismului marxist a cucerit filosofia vecinilor noştri francezi şi s-a dovedit acolo ca rezistenţă faţă de etica interogaţiei hermeneutice şi a căutării sensului, şi împotriva eticii în general. De acolo se întoarce ca revers întunecat (şi renegat) al propriei noastre culturi filosofice. În acest chip aduce ea un nou câştig cunoaşterii şi oferă ocazia unui înnoit examen de sine. Derrida a vorbit odată, cu ocazia celebrelor *Rencontres franco-germaniques* (din 1986, Paris) despre o *chiasmă* care a încrucişat una cu cealaltă tradiţiile germană şi franceză. Claritatea și raţionalismul francez au emigrat într-o disidenţă tardivă către Germania; critica *logocentrismului*, a centralităţii subiectului sau a tendinţei agresive a metafizicii şi scientismului – teme care domină operele unor Ludwig Klages şi Martin Heidegger – au găsit, din contra, un cămin în Franţa. Nesiguranţa este mare, şi, cu certitudine, ea nu a fost depăşită. Din partea franceză, se

ignoră în mare parte ceea ce se petrece în filosofia germană contemporană (fiind ocupată cu vechea filosofie); în Germania precumpănesc două tipuri de poziţii, ambele la fel de nefertile. Una este o pălăvrăgeală necondiţionat mimetică şi o vasalitate în raport cu gândirea franceză recentă, care aproape cade într-o mistică pierdere de sine. Celaltă este cea polemică, ce îşi ridică vocea des cu atât mai puternic cu cât mai puţin este informată asupra tezelor adversarilor ei închipuiţi. Ambele reacţii trădează un resort traumatic. *Acolo* se va cauta legătura necondiţionată cu tradiţia compromisă de care *aici* se doreşte lepădarea necondiţionată. În ambele cazuri este însă trecut cu vederea că prin aparenta noutate numită pe nedrept „post-modernism" revine un fapt mai vechi şi se aşează pe locul care fusese ocupat cu multe decenii înainte de teza „declinului Occidentului", printr-o diagnoză oarecum comparabilă. Deasemenea, nici poziţia spirituală adversă (întâi polemică, apoi apocaliptică) nu se ridică pentru prima oară în filosofie. O operă centrală numită de Lukács *Distrugerea Raţiunii* (*Die Zerstörung der Vernunft*) se numea, deprimant de contemporan,- *Der Geist als Widersacher der Seele.* Ea a apărut între 1929 şi 1932 în patru volume (ajunsă la a patra ediţie într-un volum la Bouvier, Bonn 1960) şi a adus acuza generală împotriva terorismului intelecției corozive sub numele de *logocentrism*, un termen de care Heidegger s-a îndepărtat cu hotărâre – el nu a dorit, aşa cum aflăm mai ales din scrisorile nepublicate, să aibă absolut nimic în comun cu critica raţionalităţii a lui Klages. Cu siguranţă este corect că un semn, rupt dintr-un context compromis, nu trebuie să-şi dovedească neapărat nevinovăţia. Dar care inimă este înduplecată de acest răspuns, în toate situaţiile vieţii? Cine şi-ar pune cu plăcere critica semiologică a raţionalităţii din punct de vedere, de exemplu, sub semnul zvasticii, ca un simbol complet nevinovat? Această paralelă poate fi acuzată numai de cel care afişează această critica a preistoriei, a modernismului şi a logocentrismului din prisma studiilor sale, în loc de a le verifica sursele. Jacques Bouveresse a arătat cu umor într-un studiu, *Răzbunarea lui Spengler*[10], că necunoaşterea surselor obscure nu protejează de a le face fertile în propria operă. Cu aceasta nu spunem deja că acestor surse le lipsesc toate puterile de diagnosticare asupra constantelor prescrise, nemodificate, ale turnurii raţionaliste a noii filosofii germane în situaţia noastră spirituală. Nu este deloc improbabil, ci, din motive logice, imposibil, ca o poziţie filosofică să constea numai în propoziţii strident false. De asemenea, astăzi ştim mai bine decât înainte până la ce grad Adorno, Horkheimer şi Benjamin s-au inspirat în critica timpului lor din lectura unor Klages, Spengler, Theodor Lessing sau Carl Schmitt. Dar asupra acestei lecturi dăinuie un criteriu precis care delimitează preluarea potenţialului diagnostic al unor astfel de poziţii de o preluare substanţială (şi filiaţia ei structurală postmodernă): aceasta este linia de demarcaţie ce se întinde între descrierea situaţiei lumii și afirmarea faptului că aşa trebuie ea să fie. Această frontieră nu este întotdeauna vizibilă la epigonii postmoderni ai antimodernismului prefascist; şi cu asta analiza lor pierde din forţa critică. Descrierea a *ceea ce este* ameninţă să se prăbuşească într-un „pozitivism vesel", o acceptare cordială a raporturilor constitutive.

3. Critica logocentrismului

Trebuie să mă limitez, în ilustrarea acestei critici, la două fenomene de evidentă rezonanţă politică: 1. polemica, devenită o modă, împotriva *logocentrismului*, 2. recursul la modelul agonistic al dialogului argumentativ. Ambele sunt la rădăcină înrudite în aceea că nu mai cred în rolul arbitrarial al raţiunii în conflictele activităţii de comprehensiune. Voi schiţa la final implicaţiile autodistructive ale acestei premise.

1. Consider această cotitură către o *suspiciune totală împotriva raţiunii* (*totalem Vernunftverdacht*)[11] ca cea mai recentă turnură a unei anumite gândiri franceze – ea nu poartă încă amprenta textelor clasice (precum deconstrucţia derrideană a lui Husserl, sau bogăţia a materialelor lui Foucault, permanent incitantele lui lucrări „arheologice"). Numesc *totală* acea suspectare a raţiunii care declară *orice* aplicare a raţionalităţii (în toate tipurile ei) ca fiind inamică a vieţii şi a diferenţei – inclusiv aceea care, de pildă în lucrările teoriei critice, se opune urmărilor dăunătoare ale unui anumit tip (limitat) de raţionalitate (Habermas vorbeşte despre „înjumătăţire", Foucault de „bifurcaţie" a raţiunii). Atunci ar fi dovedită şi posibilitatea unei delimitări terminologice între raţionalitatea care critică şi raţionalitatea criticată – şi o încercare în această direcţie a fost, de exemplu, diferenţa dintre raţiunea tehnico-strategică şi cea comunicativă, care a avut drept model distincţia kantiană între raţionalitatea mecanică şi cea teleologică.

Pentru Ludwig Klages, fiecare operă a *logos*– ului, şi în special logica post-fregeană ironizată de el sub numele de „logistică", este demonică. Această gândire tehnico-critică, cu procedurile ei formative constrângătoare, nu este decât activitatea pastelată care disimulează violenta disciplinare a *Sufletului* (*Seele*, în sens slab), şi îndură agresiunea gândirii raţionale a *Eu*-lui, „tiranul cel întunecat". Semantica sufletului la Klages este tot atât de nebuloasă precum cea a „simţirii sănătoase a poporului" din discursul nazist. Totuşi, o aură de sens se lasă sesizată: *Sufletul* este ceva îndrăgostit de multiplu, ceva ce suferă violenţa gândirii identităţii prin concept (de aici s-a inspirat şi Adorno), ceva diseminal (acesta este punctul de asociere al lui Derrida), ceva dionisiac şi neînsorit (din care se trage neovitalismul lui Deleuze). Prin urmare, se declară război, înainte de toate *Eului* ca principiu al *logocentrismului*, cauză a întregii violenţe împotriva *Sufletului*. Teza cărţii nu se lasă uşor descoperită. Încercarea de a o descoperi seamănă străduinţei de a fixa o budincă de perete: tremurul sălbatec al vieţii haotice este calculat, anticipat, cuantificat, identificat, adus sub concept, fixat şi prin asta *violentat* de către *Spirit* (*Geist*) şi agentul său: subiectul. Această tendinţă care începe la eleaţi, continuă prin Platon spre Occident, ajunsă la culme în idealismul german, găseşte un ecou epigonal în „eroarea logistică" a contemporaneităţii. Cu aceasta este vizată filosofia analitică a lui Frege, citat ca punct culminant al „logocentrismului" şi „antibiocentrismului" gândirii. Declaraţia de război a lui Klages priveşte antipsihologismul şi antinominalismul acestei şcoli. Pretenţiile de validitate şi analiza semnificaţiei sunt „bionegative", ele sunt semne ale unei diminuări a puterii vitale a *Sufletului* intrat sub nucleul gândirii identităţii. Expresia poate să pară suspectă. Asta însă nu-l opreşte pe Jean-François Lyotard să revină asupra ei în cea mai recentă

colecţie de eseuri a sa (apărută la Paris sub titlul *L'inhumain*). Acolo se diferenţiază între două feluri de inumanitate: inumanitatea sistemelor (consolidată sub numele de evoluţie sau perfectibilitate) şi inumanitatea tainică nesfârşită al cărei prizonier ar fi sufletul (sic!)[12]. Klages rezumă substanţa operei sale centrale după cum urmează:

„Dăm răspunsurile la primele două întrebări ridicate de următoarele observaţii: *nu Spiritul* uman se eliberează, cum îşi închipuiau oamenii, ci *Sufletul*; el nu se eliberează de trup, cum se credea, ci tocmai de *Spirit*! Cosmosul trăieşte şi toată viaţa este polarizată de *Suflet* (*psychae*) şi trup (*soma*). Oriunde este trup viu, acolo este de asemenea suflet; oriunde este suflet, acolo este şi un trup viu. Aceştia sunt, fără nici o analogie, polii înşişi ai realităţii. Istoria umanităţii ne înfăţişează acum războiul la cuţite dintre oameni şi în oameni, dintre viaţa atotcuprinzătoare şi o putere a-spaţială şi a-temporală care vrea să scindeze aceşti poli şi prin asta să-i distrugă: să dez-sufleţească trupul şi să decorporalizeze sufletul: această putere se numeşte *Spirit* (*Logos*, *Pneuma*, *Nous*). Conform acestei naturi duale a fiinţei noastre se face manifest prin reflexie discriminativă (*Noäsis*) şi voinţă cu scopuri (*Buläsis*). Punctul ei de sprijin care a devenit în noi mijlocul excentric al vieţii se numeşte *Eu* (*Ich*) sau *Sine* (*Selbst*). Ca purtători ai vieţii suntem cu toţii indivizi vitali (fiinţă proprie indivizibilă); ca purtători ai spiritului suntem, mai mult, Euri sau Sineităţi. „*Person*" (de la *personare*, la origine venind de la masca mimilor prin care vorbea un *Daimon*, a ajuns de mult să semnifice viaţa violentată de spirit, viaţa în slujba unui rol care îi este dictat de masca spiritului! Nu mai trăim decât sub imperativul gândirii şi al voinţei; şi doar prin *sentimentul egoităţii* (*Ichgefühl*) mai avem noi acces la simţul întregului cosmic din care am fost smulşi, iar această mască ne-a crescut în carne, şi ea se înrădăcinează cu fiecare secol tot mai puternic. Pe fondul umanităţii preistorice a dominaţiei sufletului se dezvoltă umanitatea istorică a dominaţiei spiritului. Urmează însă *umanitatea post-istorică* (întrerup aici citatul din Klages pentru a vă reaminti paralela cu convingerea lui Spengler asupra sfârşitului Occidentului şi a modernităţii ca ultimă etapă occidentală, şi cu aceasta, intrarea în „postmodernitate"; deci: urmează, potrivit lui Klages, post-istoricitatea – notă M.F.), umanitate a larvei vii numai în aparenţă: noi tocmai trăim zorii acesteia. Numai dacă otrăvim, ardem, atomizăm în noi şi în jurul nostru viaţa din cadavrul mamei lovite se va înălţa nemiloasă «mânia eriniilor». La răzbunarea vieţii corupte şi dezonorate, umanitatea va sfârşi îngrozitor exact în acea clipă în care ea va sărbători ultimul triumf nelimitat al larvei, a golemului. Aşa grăit-a Casandra, al cărei destin este să fie văzută ca nebună de cei care trebuie să fi fost orbi când ea a profeţit nenorocirea care trebuia să se împlinească. În timp ce fiecare fiinţă neumană, chiar izolată şi cu o interioritate proprie pulsează în ritmul vieţii cosmice, legea spiritului l-a separat pe om de acesta. Ceea ce lui îi apare, ca purtător al conştiinţei de sine, ca fiind superioritate a gândirii anticipative faţă de lume, îi apare metafizicianului, dacă priveşte suficient de adânc, ca o aservire a vieţii sub crucea conceptului. A desprinde viaţa de ei, atât a sufletului, cât şi a trupului, este pasiunea ascunsă a tuturor misticilor şi narcoticilor, fie că sunt conştienţi sau nu de asta. Aceasta se împlineşte în extaz. Pentru a demonstra aceasta nu ne-ar

ajunge nici o sută de pagini”[13].

Cu siguranţă sunteti de acord să nu vă încarc cu documentaţia promisă. Ceea ce Klages numeste „starea beţiei dionisiace” (*Zustand des dionysischen Rauschs*) sau „extazul sufletesc” (*ekstatische Seelenverfassung*) (l.c.,56) nu este un pol în sensul dialectic al spiritului sau al conştiinţei care se domină sau se supun ritmic reciproc, ci o *putere originară lipsită de spirit* (*geistlose Urgewalt),* care „şterge” polul eului cu un şuvoi emoţional. Este propriu-zis „noaptea în care toate vacile sunt negre”: nu viaţa spiritului, ci viaţa îmbătată *opusă* spiritului. Sau, încă o dată, citându-l pe Klages:

„Eul nostru este pasiv, suferind, căzut, victima forţei învingătoare a vieţii. Oricând vrem sau gândim spunem: *eu* gândesc, *eu* vreau, *eu* fac; şi evidenţiem *eul* cu atât mai mult, cu cât gândim sau vrem mai precis. Însă, când trăim mari sentimente, ni se pare plat şi şters să spunem: simt următorul lucru; şi spunem în loc de asta: m-a emoţionat, m-a zguduit, m-a prins, m-a impresionat, m-a vrăjit! Cine a fost cea care a vrajit? Viaţa! Cine a fost cel vrajit? Eul! (L. C., 67)”

Am putea să înclinăm în a trasa o diferenţă uriaşă între critica logocentrismului făcută de Derrida şi cea facută de Klages, cu referire la nivelul celor doi gânditori. Această tentativă nu doar că ar fi la fel de neajutorată precum cea de-a explica naţional-socialismul german ca un *blackout* intelectual, dar ea ar ignora şi voci precum cea a lui Erich Rothacker, profesor de filosofie şi conducator de doctorat al lui Appels si Habermas, care a vorbit despre spirit ca şi adversar al sufletului (*Geist als Widersacher der Seele*): „Aceasta operă este recomandată deci studiului adevarăt. Nimeni nu va pune aceasta carte jos fără să se îmbogăţească spiritual. Pe lângă *Sein und Zeit* şi *Fundamentele ontologiei* al lui Nicolai Hartmann, este cea mai semnificativă realizare a prezentului.” (FAZ vom 7. 8. 1954 [sic!]). Rothacker este doar una dintre miile de voci ale filosofiei germane postbelice care emite astfel de judecăţi empatice – şi nu este o întâmplare că acesta intră de bun acord în concertul a doi filosofi naziști. (El însuşi a fost de bună voie cel mai rău dintre ei.) Comparaţia lui Derrida cu Klages, bazată pe diferenţa de nivel a celor doi gânditori, este necugetată, de nesusţinut, şi cu siguranță exagerată. Posteritatea va mai trebui să judece încă dacă opera lui Derrida se ridică la înalţimea la care a fost ridicată opera principală a lui Klages de catre Rothacken. Îndoielile sunt permise. Dar să lăsăm astfel de raţionamente superficiale şi să vedem ce anume înţelege Derrida prin expresia klaggeană a *logocentrismului*. Şi pentru el, ca şi pentru mulţi urmaşi ai lui Nietzsche şi Heidegger, Occidentul se caracterizează prin dezvoltarea unui anumit tip de gândire logică ce se revelează deja la Platon şi Aristotel şi se defineşte în principiul modern al conştiinţei de sine ca şi o gândire a „prezenţei” sau a „prezenţei la sine”. Cu acesta ar fi violentată realitatea concepută diseminal văzută ca limbaj, datorita adepţilor curentului „linguistic turn”. Nu prezenţa la sine (*Selbstgegenwart*) ci *la différance*, imensa diferenţiere deschisă, asistă semnul lingvistic la sens şi semnificaţie. Astfel, gândirea identităţii logocentrice s-ar dovedi un drum de

lemn al „*épistémèi* occidentale” care nu poate fi ocolit decât printr-o ‘*déconstruction*’ (demolare până la fundamente). Aceasta ar fi o gândire dincolo de prezenţă, de *lovgoı*, de metafizică, de identitate şi de controlul raţiunii. „Indecidabilitatea semantică” (l’incontrôlabilité des effets du sens) este cuvântul magic al acestei noi gândiri dincolo de *ratio*, al cărei ecou este un *anything goes* care a pierdut contactul cu angajamentul argumentării doar din cauza lipsei de exerciţiu. Aşa se face că semantica vorbirii trebuie trădată în favoarea trăsăturilor *asignificante* a ceea ce Derrida, cu o îndrăzneaţă metonimie numea „scriitură”, unde normativitatea şi capacitatea întregului discurs de a purta adevărul este suspendată. Raţionalitatea, dar poate ar trebui să renunţăm la acest cuvânt, din motive care vor fi clare la sfârşitul frazei, raţionalitatea care domină o scriere aşa de vastă şi de radicală nu mai provine dintr-un *logos*. Mult mai mult, ea începe cu o destrucţie şi, dacă nu distrugere, atunci măcar de-sedimentare, deconstrucţie a tuturor semnificaţiilor a căror origine rezidă în semnificaţia *logosului*. Asta este valabil mai ales pentru (conceptul de) adevăr. Toate determinaţiile metafizice ale adevărului, chiar şi aceea de care Heidegger ne aminteşte prin *onto-teologie*, nu pot fi separate de instanţa unui *logos*. [14] Această instanţă a *logos*-ului trebuie să fie şlefuită, legămintele sale discursive prescrise trebuie dezactivate. Înainte de toate, este valabilă lupta unui subiect conştient de sine ca agent al ei: conştiinta de sine este transmisă prin semne şi toată interacţiunea transmisă prin semne este nelimitată diseminal: plecarea reflexiei conştientă de sine nu se întoarce niciodată înapoi la *Ithaka*, un punct de plecare prezent, conştiinţa de sine ar fi aparenţa transcendentală a acestei „route barrée de la réflexion”.[15] În acest fel, limbajul autonomizat (sau mai degrabă scriitura) moştenește în mod liber toate acele trăsături pe care modernitatea le-a recunoscut subiectului de sine reflexiv şi discursiv: spontaneitatea investirii de sens (*Sinnstiftung*) şi a schimbarii de sens – doar că „textul fără sfârşit”, care se vorbeşte pe sine (‘*un langage qui se parle [ou qui se murmure] tout seul*’) pe la spate şi peste capetele noastre nu mai poate fi gândit cu atributul discursivităţii.

4. Deconstrucţia legitimează iraţionalismul politic

De aici rezultă în etică şi politică o suspiciune generală împotriva „*Spiritului*“ reflexiv-matur. Nu în sensul în care Marx ataca fantezia atotputerniciei subiectului în idealismul timpuriu, că îşi realizează istoria pe baza unor raporturi supradeterminante al căror creator nu este el însuşi, ci în sensul că faptele lumii – atât cele trecute, cât şi cele viitoare – nu mai au, în general, nici o influenţă. Incontrolabilitatea faptelor de sens („histoire des effets du sens“) care a păşit în locul *logos*-ului metafizic, depotenţează complet „subiectul istoric“ marxist. Mai nou, Derrida, în luarea de poziţie asupra nevinovăţiei lui Heidegger, a invitat la preluarea mijloacelor de gândire heideggeriene, care ne învaţă că „responsabilitatea“ este o categorie logocentrică şi că mărimea lui Heidegger ar putea să constea tocmai în tăcerea sa faţă de şi înainte de Auschwitz (astfel l-am auzit eu însumi explicând, cu ocazia unei discuţii publice în Heidelberg acum doi ani). În *Despre spirit*[16], Derrida a încercat să fixeze performanţa de neuitat a lui

Heidegger în interogarea categoriilor de „spirit“ şi „subiect“, împreună cu cea a „demnităţii umane de tip vechi european“: atâta vreme cât cel mai mare gânditor al secolului XX ar fi fost încă „antiumanist“, adică ar fi renegat cu sinceritate „subiectivitatea“ şi „spiritul“, el nu ar fi fost încă fascist. De când a început să vorbească despre spirit (în anii ’30), s-a orientat către naţional-socialism de care ar fi putut să scape abia printr-o definitivă sacrificare a logocentrismului. Cu siguranţă, Derrida – ca să se apere de reproşul unei apropieri structurale a gândirii sale de poziţia dreptei – a tunat împotriva *apartheid*-ului din Africa de Sud în numele *diferanţei*.

Dar, în primul rând, nu ştiu cât de mândru are voie un filosof să fie pentru asta, că apare cu un astfel de de-la-sine-înţeles în public. În al doilea rând, nu pot să nu observ cât de potrivită este tocmai *diferanţa* să ofere o legitimare *apartheid*-ului, care este tocmai o politică a diferenţierii. Vechea şi mult ironizata categorie a „demnităţii“ şi drepturilor umane, sau a egalităţii (*Gleicheit*) tuturor oamenilor, ar fi fost, ca şi până acum, o mai bună armă. Oricum ar fi: Derrida caută neobosit – îl citez o ultimă dată – să pătrundă într-un spaţiu dincolo de modernitate „să expliciteze fractura prin care, încă nenumit, străluceşte ceea ce urmează închiderii epocii noastre“[17]. Când l-am avertizat pe Derrida într-un articol din *Frankfurter Rundschau* asupra faptului că mijloacele sale de deconstrucţie a gândirii occidentale logocentrice sunt mult prea inspirate de *criticii raţiunii* din anii ’20 şi ’30, a preferat să rupă legătura cu mine. Se pare că a dat şi indicaţii adepţilor lui non-independenţi (numărul lor este legiune) să facă acelaşi lucru (pentru că am primit, ca la comandă, un mare număr de scrisori formulate stereotip, în care, făcându-se referire la articolul din *FR*, eram ameninţat cu terminarea relaţiei de prietenie). Astfel, întrebarea de fond asupra valorii comportamentului argumentativ se dovedeşte un fatal *self-fulfillig prophecy*, despre care tinerii muncitori ai gânditorului preţuit de mine au adus discuţia într-un spaţiu aflat cu adevărat dincolo de argumentare... În acest spaţiu, nici critica raţiunii nu mai este raţională şi în modul acesta – cum bine au observat Apel şi Habermas – el este autodistructiv. Cu siguranţă: Adorno nu este departe de Derrida, când numea şi el „oarbă” tentativa raţiunii de a străpunge dependenţă lingvistică universală. Şi Martin Heidegger, care s-a declarat total împotriva iraţionalismului lui Klages („Rationalismul este orb pentru ceea ce iraţionalismul întrezăreşte cruciş”), credea că doar un Dumnezeu (dar nu raţiunea) poate să ne mai salveze de un destin de Fiinţă (*Seinsgeschick*), că raţiunea cu atât mai mult nu se poate elibera cu cât este opera raţiunii înseşi devenite totalitare. Dacă critica raţiunii nu vrea să renunţe la o minimă putere diagnostică, ea nu poate fi totală. Ea poate mai degraba doar să ascundă deformările „bifurcaţiei” raţiunii când ea încearcă să ne clarifice într-o „negaţie anume”, în ce sens logocentrismul este ceva fatal din punct de vedere politic, şi ce tip de raţionalitate trebuie invocată pentru a aduce această critică, ea însăşi raţională.

5. Supoziţiile şi efectele agonisticii

Interpretarea raţionalităţii ca luptă pentru putere, iar nu ca pretenţie de validitate, se leagă, la fel ca şi disputa cu logocentrismul, de tradiţia sfârşitului de secol XIX, şi a anilor ’20 si ’30 ai secolului nostru. În centru se află acel eveniment „sinucigaş” al iluminării (*Aufklärung*) pe care Nietzsche l-a proclamat *Nihilism*. Acesta se referă la starea în care a intrat omenirea după moartea metafizicii: moartea unei instanţe superioare, dătătoare de sens, al unui (de Hegel numit) „refugiu bine asigurat”[18]. Dacă acceptăm teza decesului credibilităţii unei instanţe (metafizice) juste în viaţa privată şi socială, rămâne cel puţin o alternativă acţională deschisă:

1. Se poate, fără referire la un criteriu raţional substanţial, să rămânem la vechea lor definiţie, şi să ţintim către o înţelegere raţională, către un consens teoretic: Raţiunea nu mai este fundamentată într-o propoziţie sintetică *apriori*, ci se manifestă ca rezultat al unei acţiuni concentrate a voinţei individuale ce tinde către o unitate argumentativă (Peirce, Apel, Habermas): modelul democraţiei rousseene actualizat şi finisat. Sau:

2. Se poate reacţiona la „moartea lui Dumnezeu” cu decretul unui *lex Lyotard*. Directivele acestuia pot fi rezumate astfel: atunci când pretenţiile de validitate (cognitive şi normative) nu mai pot fi îndreptăţite (ca şi în perioda de dinainte de iluminism) printr-un meta-discurs (hai să-l numim o naraţiune mistico-religioasă, în care lumea chiar crede), atunci cazurile de dispută asupra validităţii devin o dispută între pretenţiile de putere, adică lupte de putere şi războaie. Asta vrea să spună discursul despre caracterul agonal al tuturor discursurilor. Nu are dreptate cel ce aduce un argument universal, ci cel care are mai multă putere în spaţiul respectiv. (Humpty Dumpty din *Alice in spatele oglinzilor* ca şi emițător al paradigmei)[19]. Mai accentuat, este vorba de o poziţie care s-a implementat în mod progresiv. Dar aceasta implementare este la fel de puţin raţională şi teleologică precum mutaţiile pline de succes ale lui Darwin, care aici forţează în mod clar cadrul explicaţiei epistemologice. Discursul agonal este un „urmaş” (ironic) deportat în discursul-teorie al „luptei pentru supravieţuire”. Discursurile nu se afirmă prin puterea „ciudată a necesităţii nenecesare a argumentului mai bun”, ci prin superioritatea creşterii naturale, al cărei singur criteriu consta într-o *„fitness for discursive survival”*. Dacă critica ideologică a fost înainte o acţiune a raţiunii împotriva formaţiunilor discursive fără legitimitate, care se impuneau în mod „natural”, acum, discursul interogaţiei raţionale şi critica ideologică ca atare este pusă sub suspiciunea de a fi „ideologică” (sau mai bine spus metafizică). Dar nici asta nu este nou, nu doar în Germania, şi nici măcar în Franţa[20]. Eu am identificat tradiţia pusă azi sub semnul întrebării în publicaţii anterioare celor aparţinând „social-darwinismului filosofiei limbajului”.

6. Darwinism social lingvistic

Ideea că „acţiunea ar fi vorbire”, este un vechi loc comun retoric cu mult anterior mutaţiei spre pragmatismul limbajului noii filosofii. Pentru Lyotard, dimpotrivă, vorbirea

este o luptă pe viaţă şi pe moarte: „*Parler est combattre*”[21]. Ideea că indivizii maturi pot determina faptul vorbirii (cel puţin în unele aspecte) este pentru el doar o iluzie antropomorfică. Limbajul are mult mai mult o structură interioară a lui „*bellum omnium contra omnes*”. Despre „războiul civil al vorbirii cu ea însăşi” este, ocazional, vorba de mai multe ori[22]. Acesta derivă din eterogenitatea regulilor de utilizare a limbii care – cum am văzut – nu pot fi derivate dintr-o metaregulă. Lyotard vrea să spună că utilizarea polinomică a vorbirii mutilează fiecare joc de limbaj sau fiecare gen de vorbire (construit dintr-un şir de jocuri de limbaj) – cam ca şi cum o specie animală din interiorul unei nişe ecologice este influenţată de către alte specii, sau ca şi cum este ea ameninţată în cazuri limită. Aceasta este o premisă de bază a teoriei sale. Ea include convingerea că, din supraabundenţa genului, prin selecţia naturală a puterii de răzbatere şi afirmare, trebuie făcută o alegere, mortală pentru alte genuri[23]. Din cauza lipsei unei reguli simple universal aplicabile, în acţiunea de înţelegere, conflictele pot fi din principiu decise numai prin putere şi presiune. „Only force decides which genre comes out on top. The stronger genre suppresses all possible variants following another genre; these become victims unable to express the violation („tort”) they suffered”[24]. Lyotard era parţial conştient de tradiţia agonistică a filosofiei limbajului. În *Condiţia postmodernă*, el citează eseul lui Nietzsche, *Lupta lui Homer*. Grecii s-au impus în lupta pentru supravieţuire a popoarelor prin omniprezenţa concepţiei lor de bază asupra concurenţei, legată cu aversiunea lor împotriva autorităţii nedivizate de stat şi a puterii centralizate. „Cu cât este mai mare impulsul către unitate, cu atât poţi să deduci slăbiciunea; cu cât mai mare este impulsul către varietate, diferenţă, sciziune interioară, cu atât mai mare este puterea”[25]. Dar Nietzsche stă el însuşi pe o mare tradiţie de teorii agonistice ce au oferit contur întregului secol XIX. Amintesc doar principiul populaţiei al lui Malthus, teoria evoluţiei a lui Spencer (care a adus deja în joc gândul nietzscheean al ridicării prin putere, pe lângă menţinerea vieţii – a dezvoltat o teorie socială bio-organismică şi ideea unui război, ca „principiu de mişcare agonal”, în legătură cu gândirea progresului), lupta marxistă de clasă, selecţia naturală a lui Darwin, răstălmăcirea luptei de clasă ca luptă de rasă la Gobineau, perspectivismul lui Nietzsche şi mai ales marele creuzet în care toate aceste elemente au fost ecclectic adunate: *darwinismul-social* (cu reprezentanţi precum Alexander Tille, Alfred Ploetz şi Georges Vacher de Lapouge). Gândul de bază a lui Thomas Robert Malthus, al cărui efect asupra formării gândirii secolului XIX nu trebuie să fie subestimat, a fost acela că membrii unei societăţi (precum animalele dintr-un biotop) trebuie să lupte pe viaţă şi pe moarte pentru resursele rare de hrană disponibile. Charles Darwin a recunoscut că lectura *Primului eseu asupra populaţiei* (Londra, 1798) a fost cea care „i-a deschis ochii” şi l-a orientat către o concepţie evoluţionistă anti-teleologică, agonistică. Herbert Spencer a unit prima dată componentele biologice cu cele sociologice ale celor două teorii şi a descris teoria claselor şi a popoarelor potrivit schemei selecţiei naturale („Cel mai bun şi mai puternic trece de această selecţie, cel mai slab şi inferior piere”). Această schemă ceţoasă încă stă şi la baza *Declinului Occidentului* a lui Spengler (1922), care vorbeşte de puterea

vitală a culturilor care dau tonul. Prea mult *spirit* este un semn al slăbiciunii, o viaţă ajunsă autodistrugătoare – *Spiritul* este *„bionegativ”*. Ludwig Klages consideră logocentrismul (cu un termen îndrăgit de naziştii care vorbeau despre „inteligenţa iudaică”) ca fiind „dizolvant”, pentru că îngroapă puterile nocturne şi clocotitoare ale sufletului. Social darwinistul Wilhelm Schallmayer a recomandat că „toate achiziţiile culturale, toate orânduirile sociale, ordinea sexuală după tradiţie şi drept, incluzând ordinea familială, ordinea proprietăţii şi a economiei, organizarea politică, orânduirile religioase, înălţimea şi întinderea moravurilor şi culturii ştiinţifice, dezvoltarea tehnicii etc.” sunt de luat în considerare „doar din perspectiva echipării pentru lupta de pentru existenţa socială”[26]. Poziţia lui Lyotard este apropiată:

„El recomandă doborârea tuturor barierelor care ar putea pune obstacole războiului dintre genurile discursive concurente. Orice încercare de intervenţie externă în conflictul structural inevitabil este interzisă. Ca majoritatea darwiniştilor sociali, Lyotard este un selecţionist pur. (*Diferendul* este fără direcţie si orb, pentru că limbajul nu este un organism omogen cu orientare către un singur ţel). Astfel, teoria lui Lyotard priveşte aceeaşi problemă ca şi teoreticienii selecţiei naturale. Ei pot să descrie mecanismul de selecţionare foarte bine, dar nu pot niciodată să explice de ce au loc variaţiile – o slabiciune decisivă, pe care Darwin a recunoscut-o deschis. Evolutionistii, dimpotrivă, au putut să introducă o întemeiere teleologică pentru variabiltate deoarece au subordonat selecţiei naturale unele scopuri. Acum, Lyotard poate la fel de puţin să arate multiplicitatea formei şi variabilitatea limbajului. În mod simptomatic, el trebuie, în *Condiţia Postmodernă*, să recunoască faptul că ne putem doar minuna de multiplicitatea formei cunoştinţelor narative şi stiinţifice, ca şi de multitudinea de specii a animalelor şi plantelor”[27].

Concluzii

Nu îmi ajunge timpul să trasez şi alte paralele în detaliu, între concepţia lui Lyotard despre limbaj ca „război civil generalizat”, ai cărui combatanţi se impun după criteriul puterii de supravieţuire, şi poziţia social-darwinismului lingvistic. Sunt uimitoare, şi uimitor este şi felul cum a lucrat asupra memoriei noastre refuzul istoriei oficiale a *spiritului*, deoarece le simţim aşa de străine şi nu le recunoaştem imediat. Dar cu aceasta am încheiat. Intenţia mea nu a fost să organizez un bal de închidere a noii gândirii franceze. Personal, am învaţat mult de la ea iar în anii ei timpurii am salutat-o ca pe provocare. Astăzi am luat sub lupă doar două aspecte fatale din spectrul ei, deoarece tema acestei conferinţe m-a solicitat să iau o astfel de poziţie. Primul aspect priveşte *suspectarea totală a raţiunii*. Celălalt: *răstălmăcirea principiului disensiunii prin teoria puterii*.

Prima consecinţă o găsesc ca fiind o autorespingere, deoarece critica adusă logocentrismului nu mai poate îngădui argumentarea potrivit unor reguli de

normativitate şi deductibilitate intersubiectivă şi mai ales a argumentării disputative. Dar cine are pretenţia de a nu mai *afirma* nimic, acela nici nu poate *infirma* nimic. Discursul lui divaghează paralel cu logica; totuşi, el este fatal pentru că se abandonează unui nonintervenţionism radical cu privire la mersul lumii, aceasta conducând la un *laisser-faire* în care subiectul este invitat să se scufunde într-o imaturitate – lipsă de responsabilitate cu privire la destinul de fiinţă. Retorica subversiunii cu care această gândire (inclusiv cea heideggeriană) se împopoţonează nu poate totuşi să mascheze profundul ei *conservatorism*. Sartre putea să provoace şi să deranjeze politica şi politicienii din când în când. În faţa lui Derrida şi a lui Lyotard, aceştia pot să fie însă liniştiţi.

La al doilea aspect, instrumentarea de către teoria puterii a *diferendului* distruge din principiu posibilitatea unor pretenţii de validitate cu referire la afirmaţiile de adevăr – în general în legătură cu ceva precum adevărul şi înlocuieşte justiţia, de exemplu, prin superioritate fizică sau retorică pur contingentă („Puterea merge înaintea justiţiei”). Ca decriere a *status-quo*-ului, această teză este desigur dătătoare de lumină. Ea este chiar neconsolant de realistă. Dar, raportată la normă, ideal, ea devine de bună voie cinică, deoarece, ca şi prima, ea ne recomandă *acomodarea* la ceea ce este ca inevitabil. Un prolific (şi până nu demult un sincer companion al stângii din Germania de vest) mi-a scris în aceste zile, cu gestul lui Pontius Pilatus: „ce e astăzi stânga, ce e dreapta?”. Nu ezit să identific în această neutralitate „eunucă” trăsături existente ale gândirii neoconservatoare, şi acestea împotriva unei anumite uri faţă de instrumentalizarea analizei politice, încă la îndemână şi atestabilă. „Noua absenţă a viziunii de ansamblu” nu a prins aşa de mult în filosofie şi politică încât să nu ne putem alătura zâmbind concluziei lui Ernst Jandl, pe care-l cunoaşteţi cu toţii :

Manche meinen, lechts und rinks

kann man nicht velwechsern.

Werch ein Illtum!

Mulți spun că sreapta și dtânga

Nu fot pi condunfate

Ce iroare!

Traducere de Angela Kun şi Vlad Mureşan, text publicat inițial în revista *Verso*, nr.

38-39/2007.

NOTE

1. München-Wien 1978, 100 ff. ↑
2. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931 (51932). ↑
3. *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 (wiederabgedr. im Band 9 der von A. Mitscherlich herausgegebenen Studienausgabe, Frankfurt/M. 1974). ↑
4. Carl Gustav Jung, *Wotan*, in: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946. ↑
5. Vgl. *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 9-28. ↑
6. „Die Subsysteme zweckrationalen Handelns den Leitzielen kommunikativer Vernunft zu unterwerfen'. Aceasta este formularea pe care Habermas o repetă în multe scrieri ale sale. ↑
7. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris 1972. bes. 319 ff. ↑
8. Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985. ↑
9. Mai ales prin Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 şi *Le différend*, Paris 1983. ↑
10. Jacques Bouveresse, *La vengeance de Spengler*, in: *Le temps de la réflexion*, Paris 1983, 371-401; vgl. ders, *Le philosophe chez les autophages*, Paris 1984,l 117 ff. ↑
11. Den Ausdruck übernehme ich von Karl-Otto Apel: *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11, 1987, p. 223 ↑
12. Vgl. Lyotards Interview in *Spuren* Nr. 30/31, Dezember '89, *Die Moderne redigieren*, S. 42). ↑
13. *Der kosmogonische Eros*, Jena,1930, 63-65. ↑
14. *De la grammatologie*, Paris 1968,; 21 deutsch: *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, 34 f. ↑
15. Derrida, *La dissémination*, l.c., 299. ↑
16. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; dt.: *Vom Geist: Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1988. ↑
17. *Grammatologie*, dt., 28 f. ↑
18. *Ästhhetik*, hg. von Friedrich Bassenge, Berlin 1955, 1984. ↑
19. Vgl. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969. ↑
20. Cf. Cercetările impulsionante şi bogate ale lui Yvette Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris 1974 und *Le darwinisme social existe-t-il?* in: *Raison présente* 1983, no. 66, 17-44 – ambele publicaţii cu informaţii asupra teoriilor limbajului ale secolelor XIX-XX concepute agonal. ↑
21. *La condition postmoderne*, l.c., 23. ↑
22. Mă sprijin în cele ce urmează pe excelentul text al lui Alexander Weber, *Lyotard's*

Combative Theory of Discourse, in: *Telos*, Number 83, Spring 1990, 141-150. (Aceasta este versiunea radical abreviată şi neprelucrată a unui seminar de lucru susţinut în Tübingen (WS 1987/88) cu titlul *Agonistik bei Lyotard und den Sozialdarwinisten.* Am citat-o deja, laolaltă cu alte contribuţii în *Die Grenzen der Verständigung. in Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/M. 1988, 16 f. ↑

23. L.c., 142. ↑

24. L.c., 143. ↑

25. *Werke*, Kritische Gesamtaushabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff., Bd. III, 457. ↑

26. In: *Traditionswerte. Übertragungd des Selektionsgedankens auf nicht vererbbare und nur traditionsfähige Errungenschaften*, zit. nach Alexander Weber, l.c., 146. ↑

27. L.c., 146 f. (tradus de mine); *La condition postmoderne*, 47. ↑

Imagine: „Industrial Plant" – Antoine Chintreuil (1980); Sursă: Wikimedia Commons