

Tornando-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth*

Isabelle Aubert

O devir-sujeito dos indivíduos interessa, de maneira central, a Jürgen Habermas e Axel Honneth, que buscam, no desenvolvimento da subjetividade, os recursos para um julgamento crítico possível¹. Os dois autores conduzem suas reflexões à luz de um programa de teoria crítica da sociedade. Membros, respectivamente, da segunda e terceira gerações da “escola” de Frankfurt, devemos lembrar que eles herdaram um antigo ceticismo para com a figura do sujeito da filosofia moderna.

Em o *Discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas lembra a forma pela qual a modernidade se torna crítica de si mesma a partir de Hegel, desenvolvendo um duplo movimento de aceitação e de crítica perante o seu princípio, a subjetividade². Por um lado, o princípio da modernidade filosófica é, para Hegel, a “subjetividade” no sentido de que ela combina os traços do individualismo, do direito à crítica, da autonomia de ação e da filosofia idealista. Por outro lado, Hegel salienta as insuficiências do idealismo transcendental kantiano, que, no entanto, é quem melhor expressa a concepção moderna da subjetividade: diante do desenvolvimento das esferas sociais autônomas, de uma modernidade dividida, a estrutura da consciência de si é ultrapassada, tanto em sua função epistêmica de inteligibilidade quanto como fundamento normativo. Hegel teria mostrado como o princípio kantiano da subjetividade, que é associado à razão, não pode apreender os múltiplos aspectos e tensões do mundo social provenientes de uma dialética da racionalidade. Habermas (e em seguida Honneth) retoma essa crítica de um sujeito que seria o fundamento da racionalidade.

Em um primeiro momento, Habermas estende esta crítica ao rejeitar tanto o sujeito da consciência de si, ilustrado pelo *cogito* cartesiano ou pelo sujeito transcendental, como também a idéia de um sujeito macro-social, tal como o Espírito objetivo ou o proletariado realizando-se através da história. Em seguida, como é bem conhecido, o filósofo de Starnberg efetua uma mudança de paradigma na filosofia e nas ciências sociais. Para estudar as características dos membros das sociedades atuais, enquanto indivíduos singulares ao mesmo tempo que enquanto sujeitos definidos pela aquisição de mesmas competências, convém passar do paradigma da subjetividade para o da intersubjetividade³. Esta mudança conduz à revisão das noções de sujeito e de racionalidade. Ao contrário dos pós-modernos, que eliminam a própria possibilidade de uma racionalidade fundadora de normas ao rejeitar a noção “moderna” de sujeito racional, Habermas se inspira na virada linguística da filosofia, em particular no segundo Wittgenstein, para pensar uma racionalidade processual emergente da comunicação cotidiana. Se o trabalho habermasiano sobre a linguagem pragmática permite mostrar a importância de uma comunicação não deformada para a formação de sujeitos autônomos e indivíduos que tenham uma relação autêntica com eles mesmos, Axel Honneth, por sua vez, conserva, a partir do modelo de intersubjetividade, a representação infra- e extra-linguística de uma racionalidade ligada à satisfação das normas de reconhecimento. Esta breve visão geral da maneira como esses dois teóricos se situam em relação a outras correntes

¹* Artigo publicado em Rodolphe Calin e Olivier Tinland, *La subjectivation du sujet critique. Etudes sur les modalités du rapport à soi-même*, Paris, Hermann, 2017, p. 229-252. Traduzido por Paulo Amaral e Nicolau Spadoni.

Eu agradeço a Marie Garrau por sua releitura crítica.

² Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* [1985], trad. Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Gallimard, Tel, 1988, p. 18-60. Daqui em diante citado como DPM.

³ Sobre esta questão e suas implicações, ver Isabelle Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, Paris, CNRS éditions, 2015.

críticas de subjetividade pretende lembrar que a passagem ao paradigma da intersubjetividade representa, para os autores aqui referidos, uma mudança, virada *metodológica* em filosofia. As questões oriundas de suas reformulações da noção de sujeito só podem ser entendidas à luz desta orientação decisiva.

O objetivo deste artigo é estudar de perto as figuras revisadas do "sujeito", como sustentadas por Habermas e Honneth. Mostraremos como a dimensão do devir-sujeito adquire neles uma inquietação: como dar, aos sujeitos socializados, os meios para se tornarem sujeitos críticos? A fim de explicar como esta questão se torna um problema crucial, algumas palavras iniciais são necessárias para abordar as conceitualizações de "sujeitos" desenvolvidas por Habermas e Honneth no contexto das teorias relacionais e processuais da intersubjetividade.

Os dois Frankfurtianos se interessam, com atenção, pela constituição dos sujeitos socializados, pelos indivíduos das ciências sociais e da psicologia. Ambos articularão a pesquisa sobre a formação identitária *via* socialização, que se encontra na psicanálise (Freud), na psicologia social (G.H. Mead) e na primeira Teoria Crítica⁴, à idéia de uma formação recíproca de consciências proveniente de Hegel, e em particular do Hegel do período de Jena. Ao combinar esses eixos de pesquisa, Habermas e Honneth encontram uma base sólida para explicar a formação da subjetividade a partir da interação e para considerar a intersubjetividade como o fato social primeiro. Além dessas referências comuns, outros autores serão empregados por um e pelo outro, e especialmente por Habermas, que tem de justificar a mudança de paradigma filosófico perante a comunidade científica - essa dimensão de justificação ocupa menos Honneth que toma emprestado um caminho já aberto por seu antecessor. Assim, Habermas tem de convocar mais pontos de apoio para dispensar a filosofia do sujeito, em particular, a abordagem fichteana da interação, o programa (incompleto, segundo ele) da intersubjetividade da "Quinta Meditação Cartesiana" de Husserl e a teoria dos atos de linguagem⁵.

Partir, desde o início, do fato da intersubjetividade, como fazem os dois teóricos críticos, tem consequências metodológicas. Retirar-se da sociedade para adotar um ponto de vista exterior a ela parece uma ficção irrealista, por consequência Habermas e Honneth não pretendem nem observar os sujeitos - o teórico não saberia se separar de seu ambiente social - nem abstrai-los do seu contexto social - segundo uma construção fictícia. Ao adotar a perspectiva do "participante virtual"⁶, que ilustra método reconstrutivo utilizado por eles, os dois teóricos da sociedade estudam os sujeitos em seu contexto social, como sujeitos socializados: a interdependência entre o indivíduo e a sociedade é um dado primordial. Devir um sujeito não é, desta forma, um caminho simplesmente individual, mas depende das condições de vida sociais. Este entrelaçamento entre o individual e o coletivo, que conduz à ruptura com o individualismo metodológico em ciências sociais, explica o profundo interesse

⁴ Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, trad. J. Debouzy et J. Laizé, Paris, Payot, 1974, p. 144 : «O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. » De Sigmund Freud, ver *Le malaise dans la culture* [1930], trad. P. Cotet et al., Paris, PUF, 1995.

⁵ Jürgen Habermas introduz o paradigma da intersubjetividade após longos comentários sobre esses autores: para Fichte e Hegel, ver Jürgen Habermas « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna » [1967] in J. Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »* [1968], trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973 e Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques* [1988], trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993 (daqui em diante citado como PPM) ; para Husserl, ver Jürgen Habermas, *Sociologie et théorie du langage. « Christian Gauss Lectures 1970/1971 »*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1995. Para um estudo que articule de Fichte, Husserl e Habermas sobre essa temática, ver Isabelle Aubert, « Sujet et intersubjectivité : la philosophie de J. Habermas face aux théories de Fichte et Husserl », *Tr@jectoires. Revue des jeunes chercheurs du CIERA*, n° 2, 2008, p. 89-100. Ao prolongar o caminho da intersubjetividade, Axel Honneth reivindica principalmente Hegel, cf. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000 ; Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie de Hegel* [2007], trad. F. Fischbach, Paris, La découverte, 2008.

⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1 [1981], trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 137. Daqui em diante citado como TAC 1.

dos dois filósofos pelas condições atuais de constituição da subjetividade. Os seus predecessores da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, mostraram o caminho ao associar o trabalho da filosofia, por um lado, à pesquisa sobre os distúrbios psíquicos da psicanálise e, por outro, à uma sociologia que conduz a uma crítica cultural, tomando por objeto os comportamentos cotidianos dos indivíduos socializados⁷. A Teoria Crítica caracteriza-se, antes de mais nada, por um procedimento: para explicar e denunciar os males individuais e coletivos, ela estuda as práticas sociais existentes e, em seguida, faz emergir as expectativas normativas que lhes são imanentes e cuja realização é bloqueada. A formação da identidade e as condições de socialização, por um lado, e o estado geral de uma sociedade particular, de outro, estão em uma situação de interação recíproca: sua evolução é conjunta, suas patologias se desenvolvem em conjunto. A Teoria Crítica, de maneira geral, procura apreender, em um contexto preciso, as condições de possibilidade de autonomia e de realização individual, bem como os obstáculos à sua realização. Se a primeira geração do Instituto de Pesquisa Social mostrou como o capitalismo avançado (e não somente o fascismo) dos anos quarenta provocava a morte de toda subjetividade autêntica, logo, tornou-se um grande desafio para seus sucessores mostrar os caminhos possíveis de um devir-sujeito nas condições democráticas da reconstrução do pós-guerra.

Da mesma forma que seus predecessores, Habermas e Honneth têm uma visão neomarxista de crítica social. Seus modelos de teoria crítica são inspirados, como em Adorno e Horkheimer, por Hegel e Kant, e suas abordagens articulam a filosofia à pesquisas empíricas de ciências sociais e à disciplinas mais especializadas (psicanálise, psicologia social, direito, etc.). A interdisciplinaridade e o diálogo com os trabalhos empíricos permitiriam à filosofia, por um lado, formular um julgamento sobre a situação atual e, por outro lado, desbloquear o potencial normativo presente no social. Dito isto, ao contrário de seus predecessores, Habermas e Honneth não se contentam em estabelecer um diagnóstico do presente e em denunciar as causas profundas das patologias existentes; mais ainda, eles têm a ambição de localizar os meios para melhorar a sociedade indicando os recursos críticos que os sujeitos socializados ainda trazem consigo. Assim, de acordo com os dois autores, a formação de sujeitos é entendida em relação ao horizonte projetado de seres autênticos e autônomos que servem como padrão de medida para o desenvolvimento atual. Trata-se, então, de medir, à luz deste padrão, os possíveis graus de autonomia e de auto-realização⁸. E trata-se, sobretudo, de não tomar os sujeitos socializados como sendo simplesmente os receptores passivos de uma evolução social que ocorre sem eles, mas antes considerá-los como membros ativos que podem se tornar sujeitos críticos, sujeitos capazes de tomar posições pessoais sobre suas condições sociais de existência em práticas específicas (discursos, mobilizações).

Várias questões são levantadas a partir deste exame das *condições de aparição de uma subjetividade crítica* que nós empreendemos acima. Em primeiro lugar, trata-se de saber como, segundo Habermas e Honneth, os sujeitos das sociedades capitalistas contemporâneas podem adquirir *competências* para formular um julgamento crítico, de que forma eles podem desenvolver capacidades racionais autônomas. Este é o fio condutor deste artigo.

As pesquisas conduzidas pela teoria crítica comunicativa de Habermas, e em seguida pela filosofia do reconhecimento de Honneth, sobre a formação de uma *subjetividade crítica*

⁷ Sobre o uso da psicanálise, cf. em especial, Max Horkheimer, « Autorité et famille » [1936], in Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 229-320. Para o uso da sociologia, ver Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* [1947], trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, Tel, 1974, p. 129-176 ; para um estudo empírico, ver por exemplo Theodor W. Adorno, *Current of Music. Éléments pour une théorie de la radio*, trad. P. Arnoux, Québec, Presses de l'Université Laval, éd. MSH, 2010.

⁸ Mostraremos que se Habermas coloca sob o mesmo nível de igualdade a autonomia e a auto-realização, Honneth tende a subordinar o primeiro ao segundo.

levantam uma segunda questão. No centro da Teoria Crítica, um tal linha de pesquisa não tem nada de evidente. Procurar mostrar que o "interesse pela emancipação"⁹ não desapareceu e se perguntar quais são as condições reais que fazem advir os atores capazes de realizar a crítica, denota uma relativa confiança na situação das sociedades capitalistas ocidentais a partir da segunda metade do século XX. A primeira Teoria Crítica, cujo espírito a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer resume de modo paradigmático, perdeu as esperanças, em 1947, de encontrar condições sociais que permitissem a aparição de sujeitos autônomos. O diagnóstico comum a Adorno e Horkheimer é o do "fim do indivíduo"¹⁰, onde, sob o efeito do conformismo mimético ambiente, a singularidade se dissolve nos caracteres-*tipos*. Ao buscar dominar a natureza, a racionalidade instrumental acaba reprimindo a natureza interior, fonte de espontaneidade: cada um se torna "semelhante ao mundo dos objetos, para sua própria preservação"¹¹ ao se identificar com sua função social. Sendo este diagnóstico mantido por Adorno e Horkheimer nas décadas de 1950 e 1960, é surpreendente notar que o problema da reificação das consciências - ou de uma cegueira dos indivíduos face à opressão após a internalização da lógica social repressiva - preocupe muito menos Habermas e Honneth. Este seria o efeito da mudança de perspectiva nas ciências sociais: o fato de que não se observa mais o "sujeito" à maneira de um objeto, o que facilita uma objetificação indevida, mas se o considera de forma dinâmica, sempre inserido nas relações intersubjetivas. Ora, se esses autores encontram uma resposta sob o risco de reificação das consciências, veremos que eles permanecem assombrados pelo retorno de outras formas de reificação.

Em terceiro lugar, é de se surpreender que os dois teóricos atribuam tanta importância à noção de *sujeito*. Em certo sentido, suas filosofias podem ser qualificadas como "pós-subjetivistas". Conforme mencionado acima, eles rompem com os pressupostos metafísicos e o método das "filosofias do sujeito" em sentido amplo. O paradigma da intersubjetividade, introduzido por Habermas e seguido por Honneth, enfatiza o estudo da relação (sob as modalidades da comunicação ou do reconhecimento): ele destitui o sujeito de seu lugar central para analisar a sociedade. Seria de se esperar, portanto, que essas abordagens da relação não se ativessem mais à formação do sujeito, como o faziam as concepções derivadas da filosofia da consciência. Ao contrário, as suas abordagens lhe atribuem grande importância. Habermas e Honneth argumentam que a intersubjetividade é o conceito apropriado para explicar a formação da subjetividade. Trataremos de compreender a singularidade desta tese e, em particular, o fato de que a intersubjetividade não é a simples agregação de subjetividades presentes, como afirma Niklas Luhmann, no que diz respeito à teoria dos sistemas sociais¹². A distância que é mantida entre as teorias da intersubjetividade e as abordagens centradas no sujeito aparecerá, então, gradualmente.

Por fim, o último ponto que merecerá a nossa atenção diz respeito à *crítica*. Habermas e Honneth se questionam como uma crítica pode emergir das práticas de sujeitos

⁹ Jürgen Habermas, « « Connaissance et intérêt » in *La technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 156 sq. Empregamos essa expressão em um sentido mais amplo do que o seu autor que, na década de 1980, distancia-se do próprio termo de emancipação - sugerindo uma "libertação" excessiva - e que prefere evocar um horizonte de justiça social definida pela autonomia e auto-realização. Uma continuidade temática permanece apesar desta mudança léxica. Cf. Jürgen Habermas, Michael Haller, *Jürgen Habermas interviewed. The Past as Future*, trad. M. Pensky, University of Nebraska Press, 1994, p. 103.

¹⁰ T. W. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 164 sq ; M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, p. 128 ; T. W. Adorno, « Individu et organisation » [1953], in *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*, trad. P. Arnoux et al., Paris, Payot, p. 159-179.

¹¹ M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, *op. cit.*, p. 123. Um estudo recente do conceito de reificação desde Lukacs : Vincent Chanson, Alexis Cukier, Frédéric Monferrand, *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La dispute, 2014.

¹² Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. 2, Francfort, Suhrkamp, 1998, p. 874.

socializados. O teórico apenas retransmite as vozes dos atores e revela as normas que estão subjacentes aos seus protestos e reivindicações. Fieis a um espírito marxista, os dois autores procuram saber se uma *práxis* crítica dos atores é possível e descobrir a forma que ela pode assumir. O que está pressuposto é que esta crítica não pode ser uma experiência solitária; desta forma, eles se opõem à idéia, segundo Adorno¹³, de um despertar individual para a crítica, que poderia ser provocado pela experiência estética ou pelo sofrimento. Mostraremos como uma crítica social realizada por vários sujeitos é uma condição de possibilidade da formação de sujeitos autônomos.

*

Jürgen Habermas rompe explicitamente com as filosofias do sujeito, em 1981, na *Teoria da Ação Comunicativa*. Esta é o resultado de mais de uma década de pesquisa. Antes dessa inflexão decisiva, a concepção habermasiana da subjetividade dependia, nos anos 60, de um modelo de auto-reflexão, conforme uma versão que é próxima do modelo de Adorno e Horkheimer¹⁴. Na década de 1970, o trabalho sobre a pragmática linguística conduzido juntamente com Karl-Otto Apel e as pesquisas sobre a psicologia do desenvolvimento (Jean Piaget, Lawrence Kohlberg) levaram Habermas a se desvincular do sujeito reflexivo e a salientar a noção de "sujeitos capazes de falar e de agir", mais adequada para dar conta da realidade comum dos sujeitos socializados.

A evolução teórica de Habermas também pode ser entendida à luz das reflexões filosóficas de seu tempo. A adoção do paradigma do agir comunicativo se insere em uma empreitada mais ampla de "transformação da filosofia"¹⁵ que caracteriza a segunda metade do século XX. O gesto habermasiano repercute na filosofia social o *linguistic turn*¹⁶ iniciado pelos trabalhos de Wittgenstein. Virada essa que teve como efeito marcar o fim da filosofia da consciência. Habermas segue, em parte, esse movimento para dar um novo ponto de partida a uma teoria crítica enredada na figura da auto-reflexão - desta maneira, ele tem em consideração tanto seus escritos de juventude como também Adorno e Horkheimer. Ao empregar o termo "filosofia do sujeito" em um sentido amplo, Habermas ataca, por razões metodológicas, teorias bastante diversas, com o intuito de fundar, a partir do zero, uma teoria social: ele estabelece uma ruptura com o sujeito de conhecimento que enfatiza uma atitude de observação; ele também recusa qualquer concepção monológica da consciência; ele rejeita o uso figurado de um conceito englobante de sujeito para considerar a sociedade como um todo ou designar um processo histórico; por fim, ele finda com o sujeito transcendental, cuja função de fundamento não seria necessária e introduziria uma distância insuperável para com a realidade de sujeitos empíricos¹⁷.

¹³ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* [1966], trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p. 20 sobre o « momento estético » e p. 22 *sqq.* sobre o sofrimento.

¹⁴ Em *Conhecimento e interesse* ([1968] trad. Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976), Habermas procura desbloquear o potencial crítico deste modelo. Em textos anteriores, como o *Espaço Público*, Habermas compartilha o diagnóstico induzido por este modelo; assim, ele é questão de discussão em um artigo de 1964 (« Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste », trad. R. Guardans et I. Stengers, in T. W. Adorno *et al.*, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Paris, éd. Complexes, 1979, p. 167-190, aqui : p. 187), « da rede dialética de um contexto comunicativo em que os indivíduos constroem a sua fragil identidade bordejando entre os perigos da reificação e perda de forma ».

¹⁵ Karl-Otto Apel, *Transformation de la philosophie, t. 1*, trad. Ch. Bouchindhomme *et al.*, Paris, Cerf, 2007 ; t. 2, trad. P. Vandavelde, Paris, Cerf, 2010.

¹⁶ Gustav Bergmann, « Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics » [1953], in Gustav Bergmann, *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*, Francfort/Lancaster, Ontos-Verlag, 2003 ; Richard Rorty (dir.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

¹⁷ PPM, p. 207-242 ; TAC 1, p. 400 *sqq.* e DPM, p. 348-396.

Se Habermas se recusa a fazer com que a noção de sujeito desempenhe uma função de fundamento, é para evitar o risco de uma objetificação que facilitaria a atitude de um sujeito conhecedor que observa qualquer outra coisa (um ser inanimado, um ser animado, um ser humano) como um "objeto". A crítica da relação sujeito-objeto serve para denunciar uma certa compreensão da relação consigo mesmo, mas também para rejeitar uma posição metodológica em sociologia. A reflexão sobre si não deve ser vista como a observação de *um si* em que o sujeito se toma a si mesmo como objeto de conhecimento. Da mesma forma, a sociedade não é um objeto que se observaria do exterior, mas é constituída, dinamicamente, pelas trocas dos sujeitos. A dimensão processual é sempre perdida na relação sujeito-objeto, que está no centro das filosofias do sujeito. Habermas reforça sua posição examinando a importância que a linguagem possui para a socialização. A *Teoria do Agir Comunicativo* salienta que os sujeitos socializados, se buscarem sinceramente o entendimento entre si, adotam uma atitude de participantes, e não de observadores, quando colocados em posição de interlocução¹⁸. A preponderância da comunicação no cotidiano leva ao reconhecimento da atitude fundamental dos sujeitos-participantes na produção de uma racionalidade não deformada. A atitude de observação, por outro lado, ao se fazer à custa do reconhecimento do outro, conduz a um uso instrumental da comunicação e a uma reificação das consciências. Portanto, mesmo que a razão não esteja mais centrada no sujeito, o lugar que o paradigma da intersubjetividade reserva a este último no processo de formação de uma racionalidade normativa permanece essencial.

Mais especificamente, os trabalhos contemporâneos à *Teoria do Agir Comunicativo* sustentam uma nova tese sobre a *formação da subjetividade*, cujas principais linhas podem ser reconstruídas. Sendo as fontes de Habermas muito numerosas em relação a este assunto, nos concentramos naquelas que são as mais importantes. A fim de compreender a formação da relação consigo mesmo e a aquisição de competências características da subjetividade, a teoria da intersubjetividade comunicativa se inspira sobretudo na psicologia social de George H. Mead e na psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget e, sobretudo, na de Lawrence Kohlberg. Obviamente uma genealogia exaustiva da noção de "sujeitos capazes de falar e agir" também reuniria o estudo da interação de Goffman e a sociologia de Durkheim e Parsons, mas a seleção que aqui propomos é suficiente para nosso propósito.

O capítulo do *Pensamento pós-metafísico* dedicado a G. H. Mead esclarece a maneira como as teses do *Mind, self e society* confirmam a posição habermasiana de formação do sujeito pela socialização comunicativa. Sem reproduzir todas as etapas da leitura de Habermas - ligeiramente modificadas quando comparadas com a *Teoria do Agir Comunicativo* em resposta a Hans Joas - vejamos como o teórico crítico se apropria de certas teses meadeanas.

De acordo com o *Pensamento pós-metafísico*, as situações de interlocução em que se aprende a dizer "eu" são notáveis pelo que elas testemunham do processo identitário. Ora, posto que não se aprende o significado do pronome "eu" pela diferença com o uso do "tu"; de modo performativo, o "eu" não se percebe simplesmente a partir de uma referência privada a si, mas da relação consigo mediante o face a face com o outro. Nesse sentido, o uso do pronome pessoal atesta a constituição de um sujeito cujo núcleo é intersubjetivo:

O si (soi) da relação consigo original é um eu (moi) constituído a partir da atitude performativa de uma segunda pessoa e não um eu (moi) objetivado a partir do ponto de vista observador de uma terceira pessoa. É por isso que a consciência de si originária não é um fenômeno inerente ao sujeito nem à sua disposição, mas um fenômeno produzido pela comunicação.¹⁹

¹⁸ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 166. Daqui em diante citado como: TAC 2.

¹⁹ PPM, p. 217.

Habermas assinala, desta forma, o erro do modelo reflexivo e introspectivo da consciência de si, na qual o sujeito se relaciona consigo mesmo como com um objeto e considera seu *eu* (moi) como sua propriedade interior. É sempre uma questão de relação reflexiva consigo mesmo, mas esta última é pensada como um "diálogo consigo mesmo"²⁰. Como o behaviorismo social de Mead mostrou, o si, da consciência de si, forma-se em um movimento que vai do exterior para o interior: a consciência depende do reconhecimento da minha qualidade de sujeito por parte de outros; reconhecimento que é mediado por símbolos. E esses símbolos, segundo Habermas, são os da linguagem.

Se permanecessemos nesta fase da análise, poderíamos ter a impressão de que duas reduções estão sendo operadas: por um lado, a interação que usa sinais não-verbais, e que é importante para Mead, é negligenciada em favor da interação comunicativa; por outro lado, o padrão fichteano e hegeliano de reconhecimento é arbitrariamente ligado à linguagem e essa união parece definir "o diálogo consigo mesmo". De fato, Habermas seleciona uma interação comunicativa mediada por símbolos linguísticos. O motivo dessa escolha reside no fato de que a linguagem é o "meio através do qual a pessoa se reconhece no outro sem objetivá-la"²¹. Apenas a comunicação verbal é que dá acesso a uma posição simétrica entre os seres em presença, graças à alternância dos papéis (espaço onde o ouvinte torna-se um locutor, que toma posição por um sim ou um não). A situação do ato de fala é, dos diferentes tipos de interação, o escolhido como aquele que dá lugar, verdadeiramente, a um processo de reconhecimento²². As condições de reconhecimento simétrico dos dois parceiros, e não a objetivação de um pelo outro, encontram-se no fato de que cada um adota a atitude performativa de interlocutor e utiliza símbolos comuns.

Na ocasião de um ato de fala, os interlocutores consideram-se mutuamente como sujeitos responsáveis por seus propósitos e, ao mesmo tempo, como tendo, cada um, um ponto de vista singular. Portanto, a mesma situação comunicativa permite a um ser falante se formar como sujeito, socialmente integrado, e também como indivíduo, com traços únicos e insubstituíveis²³. Esta tese meadiana de uma individualização através da socialização é amplamente explorada por Habermas.

Tal como Mead, ele observa que a constituição *performativa* de sujeitos socializados nos impede de fixar, de uma vez por todas, a identidade individual e a relação consigo mesmo. O devir-sujeito é um processo *contínuo* que depende de relações de reconhecimento. Assim, Habermas chega a uma conclusão em vista do contexto das sociedades atuais. Enquanto as sociedades tradicionais fundamentavam suas justificativas na crença em uma autoridade transcendente, a racionalidade das sociedades modernas depende, mais do que antes, das formas reflexivas de comunicação (a argumentação); também por isso a interdependência dos sujeitos entre si torna-se maior: minha tomada de posição é apenas justificada se o argumento que a sustenta é reconhecido como válido pelos pares. As mesmas relações interpessoais que permitem ao sujeito adquirir uma certa autonomia de julgamento, ao desenvolver capacidades racionais, o tornam, ao mesmo tempo, vulnerável, pois continua dependente da socialização, e isso é ainda mais evidente nas sociedades complexas e interconectadas de hoje²⁴.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² A maneira como Habermas se interessa pelo meio de reconhecimento em seu estudo sobre a interação em Fichte e o processo de reconhecimento em Hegel em "Trabalho e interação" (art. citado) anuncia este resultado.

²³ TAC 2, p. 115 *sq.* et PPM, p. 194.

²⁴ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994, p. 18 *sq.*

Deve-se, por isso, acreditar que os benefícios obtidos pelos sujeitos ao acederem a uma maior autonomia de julgamento são anulados por efeito de uma vulnerabilidade crescente? Para responder a esta questão, é preciso examinar a estrutura do diálogo consigo mesmo - esta relação que um sujeito mantém consigo, tendo internalizado de maneira performativa sua posição de sujeito, não se tomando como objeto de reflexão. Habermas especifica o que constitui essa relação com base na distinção meadiana entre as instâncias do *I* e do *Me* do *Self*. Estes são as duas faces de um ser que é ao mesmo tempo sujeito, membro de um grupo social, e indivíduo singular, fonte de expressão original:

O *moi* é verdadeiramente constituído pelas relações sociais. Mas se esta situação é tal que ela abre a porta à uma expressão impulsiva, há uma satisfação particular, alta ou baixa, cuja origem é o valor que encontramos na expressão do *je* dentro do processo social.²⁵

O *moi* traduz a postura do si (soi) que adota as expectativas cognitivas e normativas de um outro, enquanto a figura do *je* seria o instinto espontâneo (pressão das pulsões e imaginação criativa) do si (soi). A partir desta distinção, fica claro que as fases de reflexão ou direção da ação dão mais peso ao *moi*, que expressa controle social e canaliza o *je*, enquanto os momentos de expressão ou ação mais criativos dão mais liberdade ao *je*. A distinção entre esses dois pólos revela a discrepância permanente que existe entre a instância de controle sobre si (soi), que é o *moi*, e as iniciativas do *je*. Ao revelar uma adequação sempre parcial ao papel social, essa discrepância torna pensável uma crítica originada do sujeito. De fato, todos podem apoiar-se, *de maneira antecipada*, no horizonte normativo que os desenvolvimentos completos do *moi* e do *je* desenham, respectivamente a autonomia e a autorrealização, para criticar os entraves de uma sociedade repressiva.

Esta teoria da subjetividade representa uma etapa da reflexão habermasiana sobre as condições de possibilidade de uma crítica exercida por sujeitos socializados. A constituição intersubjetiva dos sujeitos, enfatizando suas vulnerabilidades face à sociedade, deve ser capaz de responder ao risco de uma reificação da comunicação - de um uso mecânico ou estereotipado da linguagem - o que, por sua vez, afetaria as próprias consciências. Habermas deve mostrar que as competências adquiridas pelos "sujeitos capazes de falar e de agir" encontram, na comunicação linguística, o meio de crítica.

A psicologia do desenvolvimento e a pragmática linguística dão a Habermas os meios para o desenvolvimento de tal idéia. Da psicologia do desenvolvimento de Kohlberg, Habermas retém que as interações formam a identidade individual, permitindo a aquisição progressiva de competências reflexivas e práticas. Ao articular esta observação com a abordagem de Wittgenstein sobre os atos de fala, Habermas encontra um apoio para privilegiar o estudo da comunicação, que lhe proporcionaria o esquema explicativo para outros tipos de interações não verbais. De acordo com *Gauss Lectures*:

Eu admito aqui que um sentido expresso de modo extraverbal pode - em princípio e aproximadamente - ser expresso em palavras: *whatever can be meant can be said* ("tudo o que se possa querer dizer, pode ser dito", Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, p. 55). Dito isto, o contrário não é verdade: tudo aquilo que pode ser dito não pode, necessariamente, ser expresso extraverbalmente.

A comunicação verbal é a única interação que permite a expressão e a explicação de um sentido objetivo²⁶ sobre o qual os parceiros podem expressamente se entender.

²⁵ George H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, trad. D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006, p. 271. (mantivemos as expressões originais da autora)

²⁶ J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit., p. 6.

Os seus trabalhos da década de 70, preocupados com a ameaça de uma deformação sistemática da comunicação, articulam as pesquisas de Kohlberg com aquelas sobre o uso da linguagem. A pragmática linguística mostra como um falante, diante de um enunciado, sempre toma posição em relação às pretensões de validade (sinceridade, verdade, justiça), aceitando-as ou recusando-as. Essas tomadas de posição por sim ou por não, adotadas pelos participantes em qualquer conversa ordinária, são o sinal de que as capacidades reflexivas individuais continuam a serem exercidas e formam, no seu conjunto, uma racionalidade comunicativa ambiente. Mais ainda, a possibilidade de rejeitar um enunciado é um sinal de que se é capaz de confrontar um enunciado com as pretensões de validade que lhe são subjacentes e, se necessário, convocar uma justificativa que passe pelo intercâmbio de argumentos. Na medida em que se pode, em qualquer momento, passar do nível da conversa ordinária para o nível refletido do discurso ou da argumentação, logo, um sujeito falante e atuante é um *ator crítico potencial*. Insistiremos, novamente, no fato de que essa crítica é exercida no intercâmbio de opiniões e transparece na comunicação processual dos espaços públicos.

Quanto à objeção do risco de reificação das consciências, que é expressa na reificação da comunicação, Habermas responde que os sofrimentos provocados pelo espírito sistêmico do capitalismo não fazem com que os sujeitos percam o uso de suas capacidades reflexivas, isso, desde que preservado um espaço público de troca sem restrições. Como assinalado em *Direito e Democracia*, a promoção das liberdades comunicacionais dependerá, em grande medida, de uma cultura política liberal e de condições institucionais garantidas pelo direito moderno²⁷.

Antes de fechar esta parte, vamos indicar um ponto delicado. Quanto à questão de saber como um sujeito pode tornar-se crítico, Habermas responde mostrando que cada sujeito socializado é o parceiro de um processo comunicativo. A troca de opiniões e o seu exame fariam da prática crítica algo contínuo nas condições de um espaço público democrático. Dois problemas podem ser encontrados aqui. Primeiro, essa abordagem descobre a forma mínima de uma crítica se realizando de maneira processual, mas ela por si só não pode garantir que a opinião crítica responda, de modo proporcional, à gravidade de certas situações e que a palavra seja distribuída igualitariamente nos espaços públicos "fracos"²⁸. A fim de preencher essa lacuna, os estudos sociológicos sobre contextos e grupos sociais devem necessariamente complementar essa teoria da democracia, a qual, aliás, deseja isso. Um segundo problema, mais persistente, se coloca quando vemos, na prática comunicativa, o único lugar de expressão crítica: certas formas de mobilização coletiva (*Los indignados*, *Occupy Wall Street*) que chamam a atenção para suas reivindicações a fim de capturar a atenção do grande público e impor uma nova ordem do dia à agenda política, utilizando-se de outros meios que não só a comunicação discursiva para fazer passar uma mensagem crítica. Esses movimentos de contestação tomam como aliada a maioria da população sempre se dirigindo aos atores poderosos (homens políticos, líderes empresariais) ou mesmo aos poderes impessoais ou sistêmicos (as altas finanças), e tudo isto por meio de uma crítica expressiva na qual aqueles que são interpelados estão expostos a slogans ou a invectivas que os "objetificam". Assim, o

²⁷ Que nos seja permitido simplesmente mencionar este ponto essencial do pensamento habermasiano que tivemos ocasião de estudar em outro lugar (I. Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, op. cit., ch. 6 ; I. Aubert, « Droit et liberté. D'un motif récurrent dans la Théorie critique », in Thomas Boccon-Gibod, Caterina Gabrielli (dir.), *Normes, institutions et régulation publique*, Paris, Hermann, 2015, cap. XI, e « La formulation de l'intérêt général inclut-elle tout le monde ? », *Klésis*, maio 2017).

²⁸ Nancy Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in Emmanuel Renault e Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La découverte, p. 103-134, aqui : p. 129 : « Eu chamarei de público fraco, o público cujas práticas deliberativas consistem exclusivamente na formação de uma opinião e não incluem a tomada de decisões »

modelo de uma racionalidade comunicativa processual não parece fornecer as ferramentas teóricas adequadas para decifrar o conteúdo crítico desses tipos de movimentos, em especial, os problemas estruturais que eles revelam.

A relativa cegueira do modelo comunicativo, que nós destacamos para a identificação de certas ações políticas, tem razões metodológicas. Essa perspectiva implica, na verdade, duas coisas. Por um lado, a formação de sujeitos não reprimidos, não objetificados, depende de relações de reconhecimento recíproco cujas condições são satisfeitas pela interação comunicativa. Por outro, como a prática crítica supõe uma cooperação entre sujeitos ou parceiros iguais, o teórico a localiza tão somente em um procedimento comunicativo. Tais pressupostos levam a relativizar o significado de outras formas de práticas críticas²⁹, que convocam um momento de objetificação do outro. A fim de dar a devida importância a essas práticas críticas manifestas, faz-se necessário se debruçar novamente sobre a formação da subjetividade.

Podemos esboçar uma via de solução ao retornar a G. H. Mead. Habermas minimiza o papel que Mead dá à comunicação *não* linguística para a aparição da consciência. De acordo com *Mind, self e society (L'esprit, le soi, la société)*, a partir do emprego de "gestos vocais", a pessoa aprende a se colocar no lugar do outro (antecipando sua resposta a um estímulo que se entende de forma idêntica) e, ao mesmo tempo, consegue se perceber a si mesma como um objeto no campo da sua própria conduta³⁰: as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto parecem coexistir. A teoria psicanalítica da intersubjetividade de Jessica Benjamin confirma este ponto ao explicar a formação do *ego*. Haveria uma tensão constante entre reconhecer o outro como sujeito e afirmar o eu tomando o outro como objeto de satisfação de seus desejos. J. Benjamin propõe então "que as duas dimensões da experiência sejam consideradas complementares"³¹. Esta teórica mostra o caminho para a psicanálise. Parece-nos que uma conclusão semelhante pode ser desenhada para uma teoria filosófica da intersubjetividade. Ao integrar, *com precaução*, os momentos em que os outros são mais observados do que tomados por um parceiro igual na teoria da ação comunicativa, desenvolver-se-ia a idéia de um sujeito que, por um lado, potencializa suas competências críticas participando de trocas discursivas e, por outro, expressa-se nas práticas não discursivas.

Ao retomar a idéia habermasiana de uma formação intersubjetiva do sujeito, Axel Honneth se separa do paradigma comunicativo e investe na forma de interação extra-linguística, que é o reconhecimento. Não somente os elementos extra-linguísticos seriam constitutivos da subjetividade, mas seria necessário levá-los em conta para entender o "estado motivacional"³² dos sujeitos suscetíveis de exercer a crítica. Outro ponto de divergência com a teoria comunicativa: a atividade crítica dos sujeitos deve ser pensada em suas formas conflituosas, em lutas reais ou então em conflitos latentes que foram recalçados³³.

A teoria de Honneth lança uma nova luz sobre o processo identitário contínuo e sobre a capacidade dos atores a se tornarem críticos. Deve-se notar que muitas dessas teses - as

²⁹ Se a questão da desobediência civil é tratada por Habermas, ela é integrada a uma perspectiva comunicativa de pesquisa do entendimento, ver Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* [1992], trad. R. Rochlitz e Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, Nrf, 1997, p. 411 *sqq.*

³⁰ G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 146-158.

³¹ Jessica Benjamin, *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, New York, Routledge, 1998, p. 30.

³² Axel Honneth, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique » [2004] in Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol et al., Paris, La découverte, 2008, p. 101-130, aqui : p. 124.

³³ A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action » [1981] in A. Honneth, *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 203-223.

relativas à dimensão do conflito ou à interação não linguística, por exemplo - respondem à posição habermasiana, tomando como adquiridas as soluções trazidas por Habermas a determinados problemas. Assim, o mais notável é que os dois teóricos compartilhem a visão segundo a qual a questão de uma reificação total da consciência, que tornou impensável até mesmo a voz crítica do teórico social³⁴, tenha encontrado solução na passagem a uma filosofia da intersubjetividade. Este resultado, obtido por Habermas, é um ponto de partida para Honneth. Além disso, em 1981, Habermas ainda está preocupado com uma reificação ou deformação sistemática da comunicação; em contrapartida, Honneth aborda a reificação, em 2005, como uma patologia social entre outras, sem vislumbrar uma deformação total das sociedades modernas³⁵. A diferença entre seus pontos de partida não é trivial para entender seus diferentes tratamentos dos problemas.

Também as condições de possibilidade de crítica não são abordadas da mesma maneira pelos dois autores. Enquanto Habermas, alertado pela apatia política dos cidadãos, busca observar se um resíduo crítico, inerente à racionalidade comunicativa, pode ser despertado e aperfeiçoado no modo da discussão, Honneth se interessa, de imediato, por uma fonte mais afirmativa da crítica enraizando-a na consciência moral dos sujeitos. Essas linhas de força não desenham os mesmos contornos do sujeito crítico: o sujeito comunicativo habermasiano assume seu pleno significado enquanto participante de um espaço público político; o sujeito do reconhecimento de Honneth é crítico enquanto sujeito moral.

Os pormenores da teoria de Honneth nos ensina mais. Em um artigo de 1981, "Consciência Moral e Dominação de Classe", ele destaca a importância da fonte motivacional para a crítica. Essa idéia, já presente em Habermas em *Problemas de legitimação do capitalismo tardio* (que se interessa pelas crises de motivação do mundo da vida) e em *Consciência moral e agir comunicativo* (que recorre à fenomenologia dos sentimentos morais), se torna uma linha majoritária da teoria de Honneth: ela permite colocar à distância o papel da racionalidade linguística no exercício da crítica. Uma fenomenologia do "sentimento de injustiça" permite compreender o grande número de formas silenciosas de "reprovação moral" que os sujeitos feridos expressam antes mesmo de poderem enunciar um julgamento crítico. Esta constatação é importante, especialmente se quisermos integrar os conteúdos críticos expressos pelas categorias sociais mais desfavorecidas. Na sequência de Bourdieu, Honneth ressalta, neste artigo, que os dominados tem um pior controle da linguagem e dos modos argumentativos de justificativa. Assim, mesmo quando conseguem superar os obstáculos que a dominação exerce sobre seus modos de representação e se mostram críticos, eles o fazem muito menos usando a linguagem do que através do conflito. Uma teoria melhor informada pela fenomenologia será, por isso, mais capaz de descobrir as expectativas normativas implicitamente contidas nos conflitos ou nas suas formas latentes.

A constatação sociológica de "Consciência moral e dominação de classe" leva o autor a se perguntar a que se deve a socialização e a formação de sujeitos individuais nas sociedades atuais. Honneth procura compreender como as sociedades do capitalismo avançado podem funcionar provocando uma exclusão interna: como o sofrimento de um grande número de indivíduos permanece invisível aos olhos de uma maioria que reproduz, estruturalmente, as condições do desrespeito, do não reconhecimento.

Para melhor entender e responder a esta sociedade do desrespeito, *A Luta por reconhecimento* dá início, em 1992, a uma importante reflexão sobre a formação do sujeito a partir da intersubjetividade. Ao reinvestir na temática hegeliana da dialética do reconhecimento dos escritos de Jena, Honneth separa a intersubjetividade do seu vínculo com

³⁴ DPM, p. 128-156 et TAC 1, p. 381 *sqq.*; Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp, 1985.

³⁵ Axel Honneth, *La réification* [2005], trad. S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.

linguagem e detalha quais são, no curso de uma socialização baseada na interação (um reconhecimento simétrico pré-linguístico e extra-verbal), as diferentes dimensões da personalidade, cujo respeito é essencial para que um sujeito desenvolva uma relação positiva consigo mesmo. Quais são essas esferas que permitem a cada um se tornar sujeito graças ao reconhecimento por parte de outrem? Ao reinterpretar o princípio da individualização através da socialização, Honneth destaca as esferas significantes da vida social que são constitutivas da identidade e da realização individuais. As sociedades modernas, como Max Weber mostrou, não se referem mais a um sentido homogêneo, mas a esferas de sentidos distintos. Várias esferas da vida social são, assim, descobertas. Igualmente importantes para a constituição do sujeito, as esferas me ensinam, sempre, a desenvolver uma relação comigo, para este ou aquele aspecto da minha identidade, a partir da interiorização da perspectiva normativa de um *alter ego*, um parceiro de interação. Estas são as esferas intersubjetivas do amor, do direito e da solidariedade. Mais especificamente, a diferenciação dessas esferas representa uma reatualização, baseada na psicologia social de G.H. Mead, dos três níveis que constituem a vida ética segundo Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*: família, sociedade civil, Estado. Outra maneira de confirmar a relevância desta diferenciação se encontra na localização das lesões identitárias produzidas por vários tipos de experiências de desrespeito.

O amor, o direito e a solidariedade designam as "esferas de ação que são reguladas por normas" explícitas ou implícitas³⁶. Essas esferas são estudadas como modelos de reconhecimento intersubjetivo que me ensinam a me compreender a partir da perspectiva normativa de um outro. Cada uma das três dimensões deve ser suficientemente realizada para que apareça e se desenvolva, ao longo do tempo, uma subjetividade não reprimida. Especifiquemos como cada uma das esferas de reconhecimento recíproco permite ao sujeito adquirir uma das características indispensáveis para uma *auto-relação não deformada*. A criança amada adquire autoconfiança. O reconhecimento dos meus direitos, enquanto pessoa jurídica, fornece uma base para o auto-respeito. A consideração de minha contribuição individual e singular em um trabalho coletivo permite o desenvolvimento de uma auto-estima. A confiança, o respeito e a estima são modalidades da auto-relação prática que dão a possibilidade de cada um se realizar através de um projeto de vida que lhe é específico e empregar um julgamento autônomo.

As esferas de reconhecimento intersubjetivo revelam os elementos explicativos da socialização bem como da dimensão normativa. Por um lado, as modalidades fundamentais do desenvolvimento de um sujeito moderno são dadas de modo ideal-típicas. Por outro lado, a familiaridade mínima com o reconhecimento de diferentes aspectos da minha identidade torna-se a alavanca para explicar a emergência de um sujeito crítico. Como em Habermas, a socialização supõe, para Honneth, uma formação identitária contínua e é portadora de processos de aprendizagem evolutivos. Entendida como a norma implícita das interações sociais, o reconhecimento dá origem a uma formação dinâmica e contínua da subjetividade. Os sujeitos aprendem progressivamente a melhor determinar, eles mesmos, o conteúdo do reconhecimento desejável, expandindo as exigências de auto-realização.

Entretanto, poder-se-ia objetar: como compreender essa pretensão de exigir mais reconhecimento? Teríamos que lidar, como temeu Ricoeur ao tomar de empréstimo a expressão de Hegel, com um "mal infinito"³⁷? Um critério discriminatório é fornecido no posfácio de *A luta por reconhecimento*. Neste texto, e desde então, Honneth articula a

³⁶ Axel Honneth, « Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen » in Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003 [ed. acrescida de um posfácio], p. 305-340, aqui : p. 310.

³⁷ Paul Ricoeur, « Devenir capable, être reconnu », *Esprit*, n° 7, julho 2005.

evolução das expectativas de reconhecimento, que tem lugar nas diferentes esferas, a um progresso normativo ao longo da história³⁸. Uma tal filosofia da história reformulada³⁹, sem metafísica, permite descobrir um critério de discriminação entre as demandas de reconhecimento, examinando o horizonte normativo que elas desenham: nas condições da modernidade, de acordo com *Direito da liberdade* (2011), os processos de reconhecimento legítimos são aqueles que, *via* instituições sociais, promovem a realização de uma igual liberdade individual.

A idéia de um aprendizado das normas de reconhecimento através da socialização e de um progresso normativo explicam como os sujeitos desenvolvem suas capacidades racionais críticas. Concentremo-nos no terreno político. A forma como os sujeitos estimam suas legítimas reivindicações, não somente quando demandam o respeito a direitos já adquiridos, mas também quando demandam um alargamento dos mesmos, é típica do fato de que o reconhecimento dos direitos fundamentais se tornou central. Isso explica porque muitos movimentos sociais contemporâneos são percebidos como "lutas pelo reconhecimento": eles demandam uma realização mais concreta do direito ou o seu aperfeiçoamento. Se o motivo do reconhecimento explica a passagem para o confronto do ponto de vista psicológico, como mostrou Hegel, no plano social, parece haver etapas necessárias antes que a crítica apareça na luta coletiva. Honneth consegue explicar esta passagem para a luta ao retraduzir, no plano motivacional, a idéia freudiana de que "o peso do sofrimento leva à cura"⁴⁰: repetidas "reações emocionais negativas"⁴¹, como a raiva ou a indignação, empurram o indivíduo a buscar a reparação do erro. Em seguida, a identificação das causas do sofrimento e a constatação de que ele é compartilhado por outros são as etapas que os sujeitos morais cumprem antes de se mobilizarem coletivamente.

Esta leitura do sujeito combativo pode, a nosso ver, ser objeto de uma reserva. A teoria da luta pelo reconhecimento tem a vantagem de conseguir ampliar a compreensão dos sujeitos que realizam críticas aos sujeitos que lutam e dar um critério de discriminação entre as lutas legítimas e as que não são. Mas o tratamento positivo que Honneth reserva à motivação individual é surpreendente: as dificuldades da passagem à luta, especialmente por aqueles que se sentem marginalizados na sociedade, são, no fim, pouco consideradas (ao contrário do que se anunciava no artigo de 1981), e sobretudo, o conflito se articula à um horizonte de reconciliação, de reforma social. Algumas palavras sobre o segundo ponto. A idéia de sujeitos radicalmente críticos, que se engajem em um conflito visando derrubar o sistema estabelecido, em um espírito revolucionário, não parece poder ser totalmente concebida. Isto se deve, em nossa opinião, a um elemento da leitura honnethiana da ontogênese. Em uma resposta ao psicanalista Joel Whitebook, Honneth argumenta, com base em uma leitura de Donald Winnicott, que as pulsões agressivas se desenvolveriam em reação a experiências de descontentamento que, tal como a angústia da separação, seriam provocadas por relações sociais; essas tendências agressivas não surgiriam da fantasia infantil da onipotência (o narcisismo primário de acordo com Freud) em que a criança, seguindo apenas o princípio de prazer, considera sua mãe como objeto de desejo⁴². Como resultado, pode-se perguntar se a violência negativa do conflito, que supõe, em sua fase de destruição, uma objetificação do outro, pode ser totalmente explorada por uma teoria da reciprocidade e da simetria, e se, sem

³⁸ A. Honneth, « Der Grund der Anerkennung », art. cit., p. 308-315.

³⁹ Axel Honneth, « Sur la normativité de la vie éthique », Conférence ENS Ulm, journée d'étude « Trajectoires de la reconnaissance », 12.02.13.

⁴⁰ A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 127.

⁴¹ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 166.

⁴² Axel Honneth, « Les facettes du soi présocial. Une réplique à Joel Whitebook », in Axel Honneth, *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, trad. P. Rusch e O. Voirol, Paris, La découverte, 2013 ; S. Freud, *Pour introduire le narcissisme* [1914], trad. O. Mannoni, Paris, Payot, 2012.

esse parâmetro, o conflito não é idealizado. Ao perceber a negatividade inteiramente como resultado de nossa socialização e negando-lhe uma origem igualmente pulsional⁴³, Honneth corre o risco de restringir o campo de significação do conflito, especialmente seu sentido crítico. O caráter insurrecional de certas formas de violência social, que se afirmam na ruptura com a ordem em vigor⁴⁴, e que apresentam uma crítica não convencional, não parece poder ser levado em consideração como tal; elas serão pensadas como ações às quais uma resposta institucional é sempre possível, graças a um ordenamento pontual, sem pôr em questão o próprio sistema jurídico e político

*

As teorias críticas de comunicação e do reconhecimento nos oferecem reflexões sobre a formação da subjetividade através da socialização intersubjetiva. O sujeito é considerado um indivíduo socializado que tem uma relação consigo mesmo reconciliada se ele é performativamente reconhecido por outros como um parceiro de interação. Ao elaborarem diferentes pontos de vista sobre as modalidades de socialização, Jürgen Habermas e Axel Honneth descobrem a formação de dois tipos de sujeitos críticos: por um lado, os sujeitos que participam cotidianamente do espaço público político, e por outro, os sujeitos que investem moralmente e pontualmente na luta social.

Em ambos os casos, nós emitimos uma crítica interna que incide sobre o mesmo ponto. É lamentável que as ocorrências de uma relação com o outro como objeto, cujo desaparecimento completo é desmentido pelas teorias psicanalíticas de filiação intersubjetivista (notadamente a de Jessica Benjamin), não sejam consideradas pelo que têm a nos ensinar sobre a noção de sujeito. Se essa dimensão for levada em consideração, não se impede mais de ver as reais manifestações da relação de observação com o outro, nem de compreender sua significação – isso que a reprovação dos seus efeitos reificantes ou violentos oculta de forma muito drástica. E, também, ampliamos o espectro de definição do sujeito crítico, combinando essa experiência com os resultados das relações intersubjetivas - comunicação e reconhecimento. Uma das vantagens desta perspectiva, que considera a dualidade da relação com o outro (sob essas dimensões indissociáveis de objeto-ser observado e sujeito-parceiro) será conseguir compreender as iniciativas críticas de um sujeito expressivo, dando mais livre curso ao seu *je*, no sentido de Mead. Tais iniciativas supõe um relaxamento do controle social exercido pelo *moi*, tão presente nas relações de reconhecimento. No plano social, essa abordagem possibilitará identificar impulsos insurrecionais ou revolucionários sem absorvê-los, desde o início, em um horizonte reformador: reencontraremos, dessa forma, a abordagem inicial da Teoria Crítica, que se situa, segundo Seyla Benhabib, entre norma e utopia⁴⁵.

⁴³ Axel Honneth, « Le travail de la négativité. Une révision psychanalytique de la théorie de la reconnaissance », in *Un monde de déchirements*, *op. cit.*, p. 231-238, aqui : p. 237 *sq.*

⁴⁴ Cf. as análises de James Holston, *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

⁴⁵ Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 13 : «Enquanto as normas têm a tarefa de expressar demandas de justiça e de dignidade humana, as utopias descrevem modos de amizade, de solidariedade e de felicidade humana. Apesar de sua tensão inevitável, uma teoria crítica da sociedade é suficientemente rica para se dirigir a nós no presente apenas na medida em que ela pode fazer justiça a esses dois momentos».