

TRADUÇÃO

Tornar-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth¹

Isabelle Aubert²

O tornar-se sujeito dos indivíduos interessa, de maneira central, a Jürgen Habermas e a Axel Honneth, que buscam, no desenvolvimento da subjetividade, recursos para um julgamento crítico possível.³ Os dois autores levam a cabo 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 uma antiga descrença 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 frente ao seu princípio, a subjetividade (Habermas, 1988, pp. 18-60).⁴ Por um lado, o princípio da modernidade filosófica é de fato, 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. Já Habermas (e em seguida Honneth) retoma essa crítica de um sujeito que seria o fundamento da racionalidade.

1 Tradução de Paulo Amaral, aluno de graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A tradução foi feita a partir da versão completa deste ensaio, que serviu de base para a conferência realizada pela professora Isabelle Aubert na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) em 27 de outubro de 2017, com o título “Devenir un sujet critique: Jürgen Habermas et Axel Honneth”. Ele também foi publicado em Rodolphe Calin e Olivier Tinland (dir.). *La Subjectivation du Sujet Critique. Etudes sur les Modalités du Rapport à Soi-même*. Paris : Hermann, 2017, pp. 229-252.

2 Isabelle Aubert é professora da Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne.

3 A Professora agradece a Marie Garrau por sua releitura crítica.

4 Daqui em diante citado como DPM.

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 ideia de um sujeito macrosocial, tal como o Espírito objetivo ou o proletariado, que se realiza através da história. Em seguida, como se sabe, o filósofo de Starnberg efetua uma mudança de paradigma na filosofia e nas ciências sociais. Para estudar as características dos membros das sociedades atuais, tanto indivíduos singulares quanto sujeitos definidos pela aquisição de mesmas competências, convém passar do paradigma da subjetividade para o da intersubjetividade.⁵ 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 do segundo Wittgenstein, para pensar uma racionalidade processual que emerge da comunicação cotidiana. Se o trabalho habermasiano sobre a pragmática linguística 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 extralinguística de uma racionalidade ligada à satisfação de normas de reconhecimento. Esta (muito) breve visão geral da maneira como esses dois teóricos se situam em relação a outras correntes críticas da subjetividade pretende lembrar que a passagem ao paradigma da intersubjetividade representa, para os autores aqui referidos, uma virada *metodológica* na 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 tornar-se sujeito adquire neles uma inquietação: como fornecer, 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 Crítica,⁶ à ideia de uma formação recíproca das consciências, proveniente de Hegel, e em

5 Sobre esta questão e suas implicações, ver Aubert (2015).

6 “O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão” (Horkheimer, 1974, p. 144). De Sigmund Freud, ver Freud, 1995.

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 mobilizados 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 linguagem.⁷

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 abstraí-los do seu contexto social - segundo uma construção fictícia. Ao adotar a perspectiva do “participante virtual” (Habermas, 1987, p. 137),⁸ que ilustra o método reconstrutivo deles, 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. Tornar-se um sujeito não é, desta forma, um caminho simplesmente individual, mas depende das condições da vida social. Este entrelaçamento entre o individual e o coletivo, que conduz à ruptura com o individualismo metodológico nas ciências sociais, explica o profundo interesse dos dois filósofos pelas condições atuais de constituição da subjetividade. Os seus predecessores da “Escola” de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, mostraram esse caminho ao associar o trabalho da filosofia à pesquisa sobre os distúrbios psíquicos da psicanálise e, também, a uma sociologia que conduz à crítica cultural, tomando por objeto os comportamentos cotidianos dos indivíduos socializados.⁹ 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

7 Jürgen Habermas introduz o paradigma da intersubjetividade após longos comentários sobre esses autores: para Fichte e Hegel, ver Habermas, 1973 e 1993 (daqui em diante citado como PPM); para Husserl, ver Habermas, 1995. Para um estudo que articule Fichte, Husserl e Habermas sobre essa temática, ver Aubert, 2008, pp. 89-100. Ao prolongar o caminho da intersubjetividade, Axel Honneth reivindica principalmente Hegel (cf. Honneth, 2000 e 2008).

8 Daqui em diante citado como TAC 1.

9 Sobre o uso da psicanálise, cf. em especial, Horkheimer, 1974a, p. 229-320. Para o uso da sociologia, Adorno e Horkheimer, 1974, pp.129-176; para um estudo empírico, ver por exemplo Adorno, 2010.

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 provocou a morte de toda subjetividade autêntica, tornou-se um grande desafio para seus sucessores mostrar os caminhos possíveis de um tornar-se 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 às pesquisas empíricas das ciências sociais e às disciplinas mais especializadas (psicanálise, psicologia social, direito, etc.). A interdisciplinaridade e o diálogo com os trabalhos empíricos permitiriam à filosofia formular um julgamento sobre a situação atual e extrair 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; ademais, 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, pois, de medir, à luz deste padrão, os possíveis graus de autonomia e de autorrealização.¹⁰ 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 de 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

¹⁰ Mostraremos que se Habermas coloca sob o mesmo nível de igualdade a autonomia e a autorrealização, Honneth tende a subordinar o primeiro ao segundo.

subjetividade crítica, levantam uma segunda questão. No seio da Teoria Crítica, uma tal linha de pesquisa não tem nada de evidente. Procurar mostrar que o “interesse pela emancipação” (Habermas, 1973a, p. 156 sq)¹¹ não desapareceu e se perguntar quais são as condições reais que fazem emergir 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 expressa 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”,¹² onde, sob o efeito do conformismo mimético ambiente, a singularidade se dissolve nos personalidades-*tipo*. 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”¹³ 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 facilitaria uma objetificação indevida, mas que o considera de forma dinâmica, sempre inserido nas relações intersubjetivas. Ora, ainda que esses autores encontrem uma resposta para 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, elas 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

11 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 autorrealização. Uma continuidade temática permanece apesar desta mudança léxica. Cf. Habermas; Haller, 1994, p. 103.

12 Adorno e Horkheimer, 1974b, p. 164 sq; Horkheimer, 1947, p. 128 ; Adorno, 2011, p. 159-179.

13 Horkheimer, 1974, p. 123. Um estudo recente do conceito de reificação desde Lukács: Chanson, Cukier, Monferrand, 2014.

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 sociais (Luhmann, 1998, p. 874). 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 a crítica pode emergir das práticas de sujeitos socializados. O teórico apenas retransmite as vozes dos atores e revela as normas que estão subjacentes aos seus protestos e reivindicações. Fiéis 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 ideia, segundo Adorno,¹⁴ 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 condição de possibilidade da formação de sujeitos autônomos.

*

Jürgen Habermas rompe explicitamente com as filosofias do sujeito, em 1981, na *Teoria do agir comunicativo*. Esta é o resultado de mais de uma década de pesquisa. Antes dessa inflexão decisiva, a concepção habermasiana da subjetividade dependia, nos anos 1960, de um modelo de autorreflexão, conforme uma versão que é próxima do modelo de Adorno e Horkheimer.¹⁵ 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 desvencilhar 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” (Apel, 2007; 2010)

14 Cf. Adorno, 1978, p. 20 sobre o “momento estético” e p. 22 *sqq.* sobre o sofrimento.

15 Habermas (1976) procura desbloquear o potencial crítico deste modelo. Em textos anteriores, como *Espaço público*, Habermas compartilha o diagnóstico induzido por este modelo; assim, ele é questão de discussão em um artigo de 1964: “da rede dialética de um contexto comunicativo em que os indivíduos constroem a sua frágil identidade bordejando entre os perigos da reificação e perda de forma” (Habermas, 1979, p. 187).

que caracteriza a segunda metade do século XX. O gesto habermasiano repercute na filosofia social o *linguistic turn* (Bergmann, 2003; Rorty, 1967) 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 autorreflexão - 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; recusa também qualquer concepção monológica da consciência; rejeita o uso figurado de um conceito englobante de sujeito para considerar a sociedade como um todo ou designar um processo histórico; por fim, abandona a noção de sujeito transcendental, cuja função de fundamentação não seria necessária e introduziria uma distância insuperável para com a realidade dos sujeitos empíricos.¹⁶

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 seria facilitada pela 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 (un soi)* 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 interlocução (Habermas, 1987, p. 166).¹⁷ 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.

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

17 Daqui em diante citado como: TAC 2.

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 de *Mind, Self and Society (L'Esprit, le Soi et la Société)* 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» (*je*) são notáveis pelo que elas testemunham do processo identitário. Ora, posto que se aprende o significado do pronome «eu» pela diferença com o uso do “tu”, de modo performativo, o “eu” não diz respeito simplesmente a uma referência privada a si, mas à 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 (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. Trata-se ainda de uma relação reflexiva consigo mesmo, mas esta última é pensada como um “diálogo consigo mesmo” (*idem, ibidem*). 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 este que é mediado por símbolos. E esses símbolos, segundo Habermas, são os da linguagem.

Se permanecêssemos 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” (idem, *ibidem*). 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 reconhecimento.¹⁸ 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 insubstituíveis (TAC 2, p. 115 sq. et PPM, p. 194). 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 tornar-se 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 hoje (Habermas, 1994a, p. 18 sq).

Deve-se, por isso, acreditar que os benefícios obtidos pelos sujeitos ao

18 A maneira como Habermas, em “Trabalho e interação”, se interessa pelo *médium* de reconhecimento em seu estudo sobre a interação em Fichte e sobre o processo de reconhecimento em Hegel anuncia este resultado.

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*. Estas 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 a 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 (Mead, 2006, p. 271 (mantivemos as expressões originais da autora)).

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 polos 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.

Essa teoria da subjetividade representa uma etapa da reflexão habermasiana sobre as condições de possibilidade de uma crítica exercida por sujeitos socializados. Tendo em vista que a constituição intersubjetiva dos sujeitos enfatiza suas vulnerabilidades face à sociedade, é preciso 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 ideia. 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

as *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*. Paris : 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 objetivo (Habermas, 1995, p. 6) sobre o qual os parceiros podem expressamente se entender.

Os seus trabalhos da década de 1970, 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, exatidão), 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 confrontá-lo 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, 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, desde que preservado um espaço público de troca sem restrições. Como assinalado em *Direito e democracia*, a promoção das liberdades comunicativas dependerá, em grande medida, de uma cultura política liberal e de condições institucionais garantidas pelo direito moderno.¹⁹

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

¹⁹ Que nos seja permitido simplesmente mencionar este ponto essencial do pensamento habermasiano que tivemos ocasião de estudar em outro lugar (Aubert, 2015, cap. 6; 2015a, cap. XI e 2017).

espaço público democrático. Dois problemas podem ser encontrados aqui. Primeiro, essa abordagem revela a forma mínima de uma crítica se realizando de maneira procedimental, 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”.²⁰ 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 isso por meio de uma crítica expressiva na qual aqueles que são interpelados estão expostos a slogans ou a invectivas que os “objetificam”. Assim, o modelo de uma racionalidade comunicativa procedimental 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 críticas,²¹ 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 mente. De acordo com *Mind, Self and Society (L'Esprit, le Soi et 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

20 “Eu chamarei de público fraco, o público cujas práticas deliberativas consistem exclusivamente na formação de uma opinião e não incluem a tomada de decisões” (Fraser, 2003, p. 129).

21 Se a questão da desobediência civil é tratada por Habermas, ela é integrada a uma perspectiva comunicativa de pesquisa do entendimento. Ver Habermas, 1997, p. 411 *sqq.*

própria conduta (Mead, 2006, pp. 146-158): 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 como complementares” (Benjamin, 1998, p. 30). 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 do agir comunicativo, desenvolver-se-ia a ideia de um sujeito que potencializaria suas competências críticas participando de trocas discursivas, por um lado, e expressando-se nas práticas não discursivas, por outro lado.

Ao retomar a ideia habermasiana de uma formação intersubjetiva do sujeito, Axel Honneth se separa do paradigma comunicativo e investe na forma de interação extralinguística, que é o reconhecimento. Não somente os elementos extralinguísticos seriam constitutivos da subjetividade, mas seria necessário levá-los em conta para entender o “estado motivacional” (Honneth, 2008a, p. 124) 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 recalcados (Honneth, 2008b, pp. 203-223).

A teoria de Honneth lança uma nova luz sobre o processo identitário contínuo e sobre a capacidade dos atores de se tornarem críticos. Deve-se notar que muitas dessas teses - as 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 compartilham a visão segundo a qual a questão de uma reificação total da consciência, que tornou impensável até mesmo a voz crítica do teórico social,²² encontrou 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 a 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 modernas (Honneth, 2007). 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,

²² DPM, p. 128-156 et TAC 1, p. 381 *sqq.*; Honneth, 1985.

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 ideia, 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 têm 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 a linguagem e detalha quais são, no curso de uma socialização baseada na interação (um reconhecimento simétrico pré-linguístico e extraverbal), 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 significativas 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, reveladas. 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 experiência de desrespeito.

O amor, o direito e a solidariedade designam as “esferas de ação que são reguladas por normas” explícitas ou implícitas (Honneth, 2003 p. 310). 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 *autorrelação não deformada*. A criança amada adquire autoconfiança. O reconhecimento dos meus direitos, enquanto pessoa jurídica, fornece uma base para o autorrespeito. A consideração de minha contribuição individual e singular em um trabalho coletivo permite o desenvolvimento de uma autoestima. A confiança, o respeito e a estima são modalidades da autorrelação 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. Entendido 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 autorrealização.

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” (Ricoeur, 2005)? Um critério discriminatório é fornecido no posfácio de *A luta por reconhecimento*. Neste texto, e desde então, Honneth articula a evolução das expectativas de reconhecimento, que tem lugar nas diferentes esferas, a um progresso normativo ao longo da história (Honneth, 2003, p. 308-315). Uma tal filosofia da história reformulada (Honneth, 2013a), sem metafísica, permite descobrir um critério de discriminação entre as demandas de reconhecimento, examinando o horizonte normativo que elas desenham a cada vez: 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.

As ideias 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 por reconhecimento”: eles demandam uma realização mais concreta do direito ou o seu aperfeiçoamento. Se o motivo do reconhecimento, como mostrou Hegel, explica a passagem do ponto de vista psicológico para o confronto, parece haver, no plano social, etapas necessárias antes que a crítica apareça na luta coletiva. Honneth consegue explicar esta passagem para a luta ao retraduzir, no plano motivacional, a ideia freudiana de que “o peso do sofrimento leva à cura” (Honneth, 2008a, p. 127): repetidas “reações emocionais negativas” (Honneth, 2000, p. 166), como a raiva ou a indignação, empurram o indivíduo a buscar a reparação do dano. 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.

Essa leitura do sujeito combativo pode ainda, 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 criticam aos sujeitos que lutam e também de dar um critério de discriminação entre as lutas que são ou não legítimas. 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 principalmente, o conflito se articula a um horizonte de reconciliação, de reforma social. Algumas palavras sobre o segundo ponto. A ideia de sujeitos radicalmente críticos, que se engajem em um conflito visando derrubar o sistema estabelecido, num 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 numa 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 de onipotência (o narcisismo primário de acordo com Freud) em que a criança, seguindo apenas o princípio de prazer, considera sua mãe como objeto de desejo (Honneth, 2013b; Freud, 2012). 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 esse parâmetro, o conflito não é idealizado. Ao perceber a negatividade inteiramente como resultado de nossa socialização e negando-lhe uma origem igualmente pulsional (Honneth, 2013, pp. 231-238, aqui: p. 237 sq), 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 vigor (cf. Holston, 2008), e que apresentam uma crítica não convencional, não parecem poder ser levadas em consideração enquanto tais; estas formas serão pensadas como ações às quais uma resposta institucional é sempre possível, graças a um ordenamento pontual, sem colocar em questão o próprio sistema jurídico e político.

*

As teorias críticas da 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 revelam 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 da 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 estaríamos mais impedidos de ver as reais manifestações da relação de observação com o outro, nem de compreender sua significação - que a reprovação dos seus efeitos reificantes ou violentos oculta de forma muito drástica. E, também, ampliaríamos 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 (nessas dimensões indissociáveis de objeto-ser observado e sujeito-parceiro), seria conseguir compreender as iniciativas críticas de um sujeito expressivo, dando assim mais liberdade ao seu *je*, no sentido de Mead. Tais iniciativas supõem um afrouxamento do controle social exercido pelo *moi*, tão presente nas relações de reconhecimento. No plano social, essa abordagem possibilitaria 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 utopia.²³

Referências

- Adorno, T. Horkheimer, M. (1974). *La Dialectique de la Raison. Fragments Philosophiques* [1947]. Traduit par Éliane Kaufholz. Paris : Gallimard.
- Adorno, T. (1978). *Dialectique Négative* [1966]. Collège de philosophie. Paris: Payot.
- _____. (2010). *Current of Music. Éléments pour une Théorie de la Radio*. Traduit par P. Arnoux. Québec : Presses de l'Université Laval, ed. MSH.
- _____. (2011) « Individu et Organisation » [1953]. In : *Société : Intégration, Désintégration. Écrits Sociologiques*. Traduit par P. Arnoux et al. Paris : Payot.
- Apel, K.-O. (2007). *Transformation de la Philosophie*, t. 1. Traduit par Ch. Bouchindhomme et al. Paris : Cerf.
- _____. (2010). *Transformation de la Philosophie*, t. 2. Traduit par P. Vandavelde. Paris : Cerf
- Aubert, I. (2008). Sujet et Intersubjectivité : la Philosophie de J. Habermas face aux Théories de Fichte et Husserl. *Tr@jectoires. Revue des jeunes chercheurs du CIERA*, 2, pp. 89-100.
- _____. (2015). *Habermas. Une Théorie Critique de la Société*. Paris : CNRS éditions.

23 “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” (Benhabib, 1986, p. 13).

- _____. (2015a). « Droit et Liberté. D'un Motif Récurrent dans la Théorie Critique ». In : Boccon-Gibod, T. Gabrielli, C. (dir.). *Normes, Institutions et Régulation Publique*. Paris : Hermann.
- _____. (2017). « La Formulation de l'Intérêt Général inclut-elle tout le Monde ? ». *Klêsis*, 37, pp.33-47.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, J. (1998). *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Bergmann, G. (2003). « Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics » [1953]. In: *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*, Francfort/Lancaster: Ontos-Verlag.
- Chanson, V. ; Cukier, A. Monferrand, F. (2014). *La Réification. Histoire et Actualité d'un Concept Critique*. Paris : La dispute.
- Fraser, N. (2003). « Repenser l'Espace Public : une Contribution à la Critique de la Démocratie Réellement Existante ». In : Renault, E. et Sintomer, Y. *Où en est la Théorie Critique ?*. Paris : La découverte.
- Freud, S. (1995). *Le Malaise dans la Culture* [1930]. Traduit par P. Cotet et al. Paris : PUF.
- _____. (2012). *Pour Introduire le Narcissisme* [1914]. Traduit par O. Mannoni. Paris : Payot.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. 2. Francfort: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973). « Travail et Interaction. Remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Léna » [1967]. In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »* [1968]. Traduit par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard.
- _____. (1973a). « Connaissance et Intérêt ». In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »*. In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »* [1968]. Traduit par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard.
- _____. (1976). « Connaissance et Intérêt ». Traduit par Gérard Cléménçon. Paris : Gallimard.
- _____. (1979). « Contre le Rationalisme Disséqué à la Mode Positiviste ». Traduit par R. Guardans et I. Stengers. In : Adorno, T. et al. *De Vienne à Francfort. La Querelle Allemande des Sciences Sociales*. Paris, éd. Complexes.
- _____. (1987). *Théorie de L'Agir Communicationnel*, t. 1 [1981]. Traduit par J.-M. Ferry. Paris : Fayard.
- _____. (1987a). *Théorie de L'Agir Communicationnel*, t. 2. Traduit par J.-L. Schlegel. Paris: Fayard.
- _____. (1988). *Le Discours Philosophique de la Modernité* [1985]. Traduit par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris : Gallimard.

- _____. (1993). *La Pensée Postmétaphysique. Essais Philosophiques* [1988]. Traduit par R. Rochlitz. Paris : Armand Colin.
- _____. (1994a). *De L'Éthique de la Discussion*. Traduit par M. Hunyadi. Paris : Cerf.
- _____. (1995). « Sociologie et Théorie du Langage ». In : *Christian Gauss Lectures 1970/1971*. Traduit par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin.
- _____. (1997). *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes* [1992]. Traduit par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme. Paris: Gallimard.
- Habermas, J.; Haller, M. (1994). *Jürgen Habermas Interviewed. The Past as Future*. Traduit par M. Pensky. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht*. Francfort: Suhrkamp.
- _____. (2000). *La Lutte pour la Reconnaissance*. Traduit par P. Rusch. Paris : Cerf.
- _____. (2003). „Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen“. In: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Francfort: Suhrkamp [ed. acrescida de um posfácio].
- _____. (2007). *La Réification* [2005]. Traduit par S. Haber. Paris : Gallimard.
- _____. (2008). *Les Pathologies de la Liberté. Une Réactualisation de la Philosophie de Hegel* [2007]. Traduit par F. Fischbach. Paris : La découverte.
- _____. (2008a). « Une Pathologie Sociale de la Raison. Sur L'Héritage Intellectuel de la Théorie critique » [2004]. In : *La Société du Mépris. Vers une Nouvelle Théorie Critique*. Traduit par Oliver Voirol et al. Paris : La découverte.
- _____. (2008b). « Conscience Morale et Domination de Classe. De quelques Difficultés dans l'Analyse des Potentiels Normatifs d'Action » [1981]. In : *La Société du Mépris. Vers une Nouvelle Théorie Critique*. Traduit par Oliver Voirol et al. Paris : La découverte.
- _____. (2013). « Le Travail de la Négativité. Une Révision Psychanalytique de la Théorie de la Reconnaissance ». In : *Un Monde de Déchirements. Théorie Critique, Psychanalyse, Sociologie*. Traduit par Pierre Rusch. Paris : La Découverte, coll. «Théorie critique».
- _____. (2013a). Sur la Normativité de la Vie Ethique. *Conférence ENS Ulm, Journée d'étude « Trajectoires de la Reconnaissance »*, 12.02.13.
- _____. (2013b). « Les Facettes du Soi Présocial. Une Réplique à Joel Whitebook ». In : *Un Monde de Déchirements. Théorie critique, Psychanalyse, Sociologie*. Traduit par P. Rusch e O. Voirol. Paris : La découverte
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse de la Raison*. Traduit par J. Debouzy et J. Laizé. Paris: Payot.

- _____. (1974a). « Autorité et Famille » [1936]. In : *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*. Traduit par C. Maillard et S. Muller. Paris : Gallimard.
- Mead, G. H. (2006). *L'Esprit, le Soi et la Société*. Traduit par D. Cefaï et L. Quéré . Paris : PUF.
- Ricoeur, P. (2015). Devenir Capable, Etre Reconnu. *Esprit*, 7, julho 2005.
- Rorty, R. (dir.). (1967). *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em: 13.07.2018

Aceito em: 06.11.2018