

## ENTREVISTA

### A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento<sup>1</sup>

*Axel Honneth*

Professor de Filosofia na Universidade de Frankfurt, Alemanha,  
e diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

*Por: Olivier Voirol*

Professor na Universidade de Lausanne, Suíça,  
e pesquisador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

**Olivier Voirol:** Há cinco anos o Sr. é professor de filosofia aqui na Universidade de Frankfurt e ocupa a cadeira que foi de Jürgen Habermas. Em abril de 2001, o Sr. se tornou diretor do Instituto de Pesquisa Social. Esses são dois postos importantes na história da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Muitos de seus textos se ocupam da teoria crítica, uma teoria que o senhor discutiu muito, mas também criticou e reformulou. Pode-se dizer que o Sr. é um dos representantes mais importantes da atualidade. O Sr. acredita que podemos falar hoje de uma tradição de pensamento própria da teoria crítica? Há algo como uma tradição de pensamento que foi renovada e reatualizada? E, se ela de fato existe, qual é a situação atual dessa tradição de pensamento?

---

1. Entrevista realizada no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt am Main em 5 e 8 de outubro de 2001. Publicada posteriormente em "Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie". In: Basaure, M./Reemtsma, J. P./Willig, R. (org). *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*. Frankfurt/M: Campus Verlag, 2009.

**Axel Honneth:** Em um sentido trivial, eu diria que há, naturalmente, uma tradição de pensamento que também hoje continua existindo de forma relativamente vivaz. Eu digo “trivial” se adotamos como padrão que essa tradição com diferentes pensadores é entendida como uma unidade e se existem trabalhos e pesquisas que a ela se referem. As duas coisas existem e são praticadas não apenas em Frankfurt, mas em muitos outros lugares da Alemanha. Há muitas pessoas, também jovens, que se vinculam a essa tradição de pensamento apreendida como uma unidade e procuram desenvolvê-la. Eu poderia citar toda uma série de grupos de pesquisa que – menos em Frankfurt do que em outros lugares da Alemanha – acreditam dar continuidade a essa tradição com seus próprios trabalhos. Nesse sentido positivista, continua existindo uma tradição de pensamento da teoria crítica, inclusive de uma forma relativamente vivaz.

Mas, provavelmente, a questão de saber se de fato existem trabalhos que se compreendem como prolongamento dessa tradição não se coloca apenas positivamente, pois também precisamos saber se podemos falar propriamente de uma tradição de pensamento que continua a existir, a saber, a teoria crítica. Eu acredito que essa questão é muito difícil de responder. O problema já surge por meio da questão de saber se podemos entender o próprio projeto de Habermas – sua *Teoria da ação comunicativa*<sup>2</sup> e sua investigação sobre a teoria do direito<sup>3</sup> – como prolongamento e, com isso, continuação dessa tradição de pensamento. Ou seja, teríamos de saber quais são os critérios para uma continuação efetiva da tradição não apenas no sentido positivista ou empírico. Eu responderia a essa questão com certa hesitação, mas chegaria por fim a dar uma resposta afirmativa. Hesitação porque, naturalmente, a tradição de pensamento da teoria crítica também incorporou uma determinada atmosfera e uma determinada experiência histórica. A experiência histórica consistiu no nacional-socialismo, e a teoria crítica preocupou-se, no geral, em estudar tanto a situação pré-fascista como também o choque de civilizações causado pelo

2. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1981. (Habermas, J. *Teoria do agir comunicativo*. 2 vol. Tradução de Paulo Soethe e Flávio Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012).
3. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994. (Habermas, J. *Direito e democracia*. 2 vol. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).

nacional-socialismo. Nesse sentido, tudo que surge depois disso passa a ser outra teoria, uma vez que não se ocupa mais dessa mesma experiência histórica. Desse modo, também em um sentido fraco o próprio Habermas poderia ser entendido como prolongamento dessa tradição de pensamento. Naturalmente, trata-se de um prolongamento porque ele provavelmente assume o motivo fundamental que anima essa tradição em seu conjunto, a saber, entender o processo de modernização como um processo de racionalização incompleta. Contudo, a questão de se ainda hoje existe teoria crítica em um sentido coerente é muito difícil de responder. Eu mesmo me esforço em estabelecer uma determinada continuidade com essa tradição, mas, em alguns aspectos, faltam-me os pressupostos e também as possibilidades de prolongar produtivamente essa orientação fundamental. Eu não partilhei dessa orientação fundamental, de acordo com a qual podemos analisar nossa sociedade atual como uma forma de racionalidade cindida ou incompleta, porque não fundamentei minha própria teoria social prioritariamente com base em uma teoria da racionalidade.

A resposta é difícil e complexa. Mas, caso tivesse de responder em uma única frase, eu diria que me esforcei – assim como outros também o fizeram – em dar continuidade à teoria crítica em um sentido coerente, na medida em que empreendi esforços teóricos para fazer a mesma coisa que o próprio Habermas também tentou, a saber, desenvolver as teorias e os meios mais apropriados para submeter nossa situação social a uma forma fundamentada de crítica.

**Olivier Voirol:** Essa fundamentação normativa exerce um papel muito importante em sua obra. Em seu livro *Luta por reconhecimento*, o Sr. tentou desenvolver as bases normativas sólidas de uma teoria da sociedade.<sup>4</sup> Foi justamente por causa desse ponto que seu trabalho se tornou tão importante. O Sr. vê um déficit na fundamentação normativa da primeira teoria crítica e acredita ter fundamentado melhor e mais solidamente tais bases. Por que a fundamentação normativa da teoria crítica é tão importante?

---

4. Honneth, A. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. (Honneth, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34, 2003).

**Axel Honneth:** Na minha visão, o erro decisivo da primeira teoria crítica não consiste tanto na sua falta de fundamentação normativa, mas no déficit sociológico. A primeira teoria crítica, tanto no momento que precedeu o nacional-socialismo quanto durante seus estudos sobre o próprio nacional-socialismo, nunca esteve em condições de desenvolver um conceito coerente do social. Eu procurei mostrar isso na minha dissertação, que recebeu o título de *Crítica do poder*.<sup>5</sup> Esse déficit sociológico me parece bem mais problemático do que o déficit normativo da primeira teoria crítica. Em linhas gerais, essa foi também a razão do meu forte interesse, naquele momento, pela tradição francesa da teoria social, pois eu acredito que a singularidade do social foi analisada e tratada bem antes na tradição que remonta a Durkheim. Naturalmente, isso se transformou bruscamente com Habermas, que, no fundo, entendeu toda a sua teoria como uma explicação do núcleo normativo do social, a saber, do entendimento comunicativo. Mas eu sentia que a teoria crítica anterior a Habermas estava marcada primariamente por um déficit sociológico. Ora, o déficit sociológico acompanha o déficit normativo na minha visão, pois os autores da Escola de Frankfurt não estavam em condições de retirar da própria esfera do social os princípios normativos que poderiam ser úteis para uma justificação interna da crítica. A partir de então, também na esteira de Habermas, entendi, em princípio, que minha própria tarefa consistiria em desenvolver, a partir de uma teoria do social, os critérios para a crítica de uma realização patológica ou incompleta do social. O caminho que propus para empreender tal tarefa foi aquele de uma teoria do reconhecimento, cuja ideia central consiste em fazer com que o princípio do reconhecimento seja, de certo modo, o núcleo do social. Nesse ponto vejo o vínculo entre a teoria do social e a fundamentação normativa. Eu acredito que toda teoria crítica precisa manter esse vínculo para poder desenvolver seus próprios critérios normativos a partir de uma teoria completa do social. Isso constitui a diferença fundamental em relação à tradição kantiana. Não podemos simplesmente tomar por base, para uma crítica da sociedade ou das formas atuais de socialização, critérios normativos retirados de reflexões e construções racionais, pois tais critérios têm de ser apresentados como parte do núcleo constitutivo do social.

---

5. Honneth, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

Eu concebo meu próprio trabalho como ligado a esse projeto. E a teoria do reconhecimento é uma tentativa de apresentar esse vínculo entre o social e os princípios normativos internos.

**Olivier Voirol:** A ideia de uma fundamentação normativa da teoria crítica da Escola de Frankfurt está estreitamente ligada aos potenciais emancipatórios que podem ser identificados na própria práxis. Há na teoria crítica a ideia de que ela pode formular princípios normativos dos quais os atores sociais podem lançar mão em sua práxis emancipatória, a qual pode se realizar nos movimentos sociais. Tanto em sua teoria como na de Habermas encontramos essa ideia de que a teoria crítica tem de estar fundada normativamente nos potenciais emancipatórios existentes na práxis cotidiana. Quando observamos a forma de crítica que é mobilizada pelos movimentos sociais, nota-se que tal forma é negativa na medida em que está apoiada na denúncia de formas determinadas de mecanismos de dominação. A questão que se coloca é saber que forma deveria adotar uma teoria crítica que pretende manter seu vínculo com os movimentos sociais: se se trata de uma teoria que pode identificar mecanismos de dominação ou processos negativos para poder fazer uma análise negativa da sociedade existente, ou de uma teoria que procura se fundamentar normativamente na práxis social. As reivindicações dos movimentos sociais partem frequentemente de uma crítica negativa sem explicitar suas bases normativas. É claro que eles precisam justificar suas reivindicações. A questão que se coloca em relação ao papel de uma teoria crítica da sociedade é saber se sua tarefa consiste em descrever os processos negativos ou fundamentar as bases normativas de sua crítica. De um lado encontramos Foucault, que não se ocupou em explicitar sua fundamentação normativa, e de outro Habermas, que se apoia fortemente nas bases normativas e emancipatórias da teoria crítica.

**Axel Honneth:** Naturalmente, considero correta a descrição segundo a qual os próprios movimentos sociais articulam sentimentos e descrições negativas. Apenas raramente os movimentos sociais surgem com objetivos positivos, pois aparecem na maior parte das vezes como reação a alguma experiência negativa e expõem mais o estado de coisas negativo do que demandas positivas. Sem dúvida isso é correto. A questão é saber o quão estreito deve ser esse vínculo entre

uma teoria crítica da sociedade e os movimentos sociais. Eu tenho certas dúvidas de que tal vínculo seja realmente tão estreito.

A razão desse problema é simples de notar, pois conhecemos uma quantidade de movimentos sociais com cujos objetivos simpatizamos e outros pelos quais temos muita antipatia. Existem movimentos populistas, movimentos de extrema direita, movimentos contra estrangeiros etc. Todos eles são movimentos sociais. Eu acredito que já há, em sua própria perspectiva, uma forma de orientação normativa capaz de indicar quais movimentos sociais podem ser progressistas ou, de um modo fundamentado e justificado, ser considerados progressistas, e quais podem ser considerados regressivos e repressivos ou, em certo sentido, imorais. Por esse motivo, eu creio que uma análise crítica da sociedade, mesmo se ela se orienta pelos movimentos sociais, não poderia fazer mais do que apenas dar conta dessas orientações normativas precedentes.

Mas talvez seja somente uma diferença de temperamento ou de interesses que possa definir em que medida nos concentramos na tarefa de demonstrar essas pré-orientações normativas. Eu suponho que essas pré-orientações normativas não eram tão diferentes entre Foucault e Habermas, embora o principal interesse de um deles tenha consistido na fundamentação dessas pré-orientações normativas, ao passo que o outro não viu grande sentido em fundamentá-las expressamente e, de certo modo, com argumentos que transcendiam o contexto. Foucault certamente tinha interesses totalmente diferentes do que aqueles de uma fundamentação de perspectivas normativas, referindo-se apenas aos movimentos sociais ligados ao sistema carcerário e à antipsiquiatria. Contudo, isso denota apenas uma diferença de interesse, ou talvez de orientação filosófica, mas não sistemática, pois não penso realmente que haja aqui uma diferença sistemática. Certamente há uma grande diferença no estilo das análises e nos objetos estudados. Um deles se dedicou muito à fundamentação normativa, o outro não se preocupou com essa questão, porém ambos compartilhavam da mesma pré-orientação que é necessária para afirmar por quais movimentos sociais podemos nos orientar, e quais podemos considerar nocivos, regressivos ou contraproducentes.

Essa é uma resposta parcial à questão. Mas ela pode nos fazer notar que, mesmo quando aceitamos que os movimentos sociais representam, antes de tudo e essencialmente, formas negativas de reação diante de experiências injustas, não podemos deixar de admitir que a

própria orientação esteja apoiada em bases normativas que precisam de certa fundamentação.

Existem também tradições em que impera o sentimento e a convicção de que essa fundamentação não é tarefa de um trabalho propriamente filosófico. Suponho que Foucault pertence a esse tipo de tradição. Quanto a saber se existem razões mais profundas, parece-me uma questão difícil de decidir a partir de nossa perspectiva do presente. Ou seja: saber se Foucault estaria convencido de que toda tentativa de fundamentação de normas universalistas levaria a erro. Por outro lado, tenho grandes dúvidas quanto a saber se Foucault teria sérias reservas contra os direitos humanos. Provavelmente não. Provavelmente ele tivesse sido um defensor decisivo dos direitos humanos. Ele pode ter considerado, assim como o fez Richard Rorty, que o esforço de fundamentação em seu conjunto não tinha sentido. Portanto, ele poderia ter se orientado pelos direitos humanos, admitindo assim, implicitamente, considerar adequadas as normas que pudessem ser aplicadas a todos os seres humanos. Mas, assim como Rorty, ele também diria que a tarefa de fundamentação filosófica é supérflua ou simplesmente irrealizável por determinadas razões sistemáticas. Neste sentido, acredito não se tratar de uma diferença entre um universalismo moral e um perspectivismo, mas de uma diferença que implica saber se tal universalismo é ou não passível de fundamentação.

**Olivier Voirol:** Nós acabamos de citar Habermas, um autor que exerce um papel considerável na reformulação da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Em sua opinião, quais são as orientações principais dessa contribuição de Habermas para uma nova reformulação da teoria crítica? Enquanto sucessor de Habermas, que pontos dessa contribuição o Sr. considera mais importantes?

**Axel Honneth:** A orientação principal corresponde, essencialmente, ao que sempre entendemos pela virada comunicativa da teoria crítica. Ou seja, a tentativa de Habermas de não mais vincular a teoria crítica a uma imagem de sociedade entendida essencialmente a partir da produção ou das relações de produção correspondentes, mas sim a um conceito do social caracterizado primariamente por processos de entendimento linguístico – a virada comunicativa que consiste em considerar como o núcleo do social não mais a ação instrumental, mas a ação comunicativa. Trata-se de uma teoria ligada estreita-

mente a Durkheim e Georg Herbert Mead. Isso também constitui, para mim, o impulso essencial que transformou fundamentalmente toda a arquitetônica da teoria crítica. Primeiramente, sua teoria não se apoiava na análise da sociedade considerada como um conjunto de relações de produção, mas na de suas relações comunicativas, de sorte que também se seguisse necessariamente uma reorientação da perspectiva normativa. Esta não dependia da libertação do trabalho, ou por meio do trabalho, mas de uma libertação do potencial normativo da ação orientada pelo entendimento.

Para alguém como eu, que se entende mais como um discípulo de Habermas do que de Adorno, essa transformação caracterizou um impulso essencial. Com isso, a teoria crítica se vinculou àquele tipo de teoria social que, em certa medida, já tinha sido desenvolvida por clássicos como Durkheim, Max Weber e também Parsons. Antes de Habermas, nada disso teria sido possível. A primeira geração da teoria crítica, ainda fortemente ligada a Marx, entendeu a sociedade principalmente pelas relações de trabalho. Por essa razão, ela limitou muito sua perspectiva normativa e apresentou, simultaneamente e de um modo específico, penso eu, um déficit sociológico. Eu diria que a virtude de Habermas em relação à teoria crítica consiste justamente nessa transformação, ou seja, na superação do paradigma produtivista ou dessa herança histórico-filosófica que tinha suas raízes em Marx.

**Olivier Voirol:** Isso significa que o déficit sociológico da primeira geração da teoria crítica, à qual o senhor acabou de fazer alusão, foi superado por Habermas?

**Axel Honneth:** Sim. Ele foi superado sob determinado aspecto, do qual não estou plenamente convencido. Isso se deve ao fato – e esse é o drama que apresentei no livro *Crítica do poder* – de Habermas ter substituído o paradigma produtivista, que dominou a primeira geração da teoria crítica, pelo paradigma do entendimento, o que, acredito, acabou por limitar consideravelmente o espaço para os conflitos sociais, isto é, o fato da concorrência e da luta existente entre os sujeitos socializados. Minha própria tentativa consistiu, por conseguinte, em ampliar ou corrigir esse caminho, aberto por Habermas, de uma concepção do social fundada nas relações comunicativas, com uma orientação mais fortemente ligada a uma teoria dos conflitos. E o paradigma que pretendi colocar no lugar, ou que talvez quisesse com-



preender como um aprofundamento do modelo do entendimento, foi o da luta por reconhecimento.

**Olivier Voirol:** O Sr. entende haver um déficit também no conceito fundamentado de conflito em Foucault, e em outros autores que foram discutidos em seu livro *Crítica do poder*. O Sr. pode nos esclarecer um pouco mais por que considerou tão importante introduzir o conceito de luta nessa discussão?

**Axel Honneth:** Um motivo essencial consistiu em tornar mais claro para mim que só podemos determinar suficientemente o social se também o compreendemos como um campo de disputa e lutas sociais. Podemos dizer que isso diz respeito, em certa medida, à herança marxista, ou seja, eu sempre tive a convicção de que, para Marx, sua ideia de luta de classes talvez fosse mais importante do que seu paradigma produtivista. Não na formulação que ele mesmo escolheu para a luta, mas como uma determinação central de uma relação social fundamental – o que Simmel chamou de “disputa”, e em outras tradições foi descrita como “conflito”, e em outras ainda como “luta”; em suma, o fato do antagonismo social, uma oposição de sujeitos que forma, em grande medida, o outro lado de sua orientação ao entendimento. Parecia-me que tanto a primeira geração da teoria crítica como também o próprio Habermas ignoravam esse fenômeno fundamental do social, enquanto em Foucault tal fenômeno exercia um papel bastante proeminente, ainda que, na minha opinião, ele não o tivesse analisado de forma clara e convincente. Aqui me encontro, de um lado, em acordo com uma determinada tradição alemã. Ela está certamente presente em Marx, e também já em Hegel, mas também em Simmel. De outro lado, sou devedor da tradição francesa ligada a Durkheim, que propôs a via de uma teoria dos conflitos e foi seguida por Bourdieu, com seu forte acento sobre a concorrência e as lutas simbólicas. Neste sentido, trata-se de um processo que pode ser dividido em três passos: substituir o paradigma produtivista pelo paradigma do entendimento, como uma primeira abordagem efetiva na estrutura do social, e, além disso, não entender essa estrutura do social apenas com base no entendimento, mas também como um conflito no entendimento. Quanto ao que significa um conflito no entendimento, parece-me que isso pode ser melhor analisado com o paradigma da luta por reconhecimento desenvolvido por Hegel.

**Olivier Voirol:** Pode-se dizer que o Sr. está de acordo com muitas reformulações da teoria crítica feitas a partir de Habermas, como acabou de sublinhar. Mas, em relação a determinados pontos, o Sr. se distancia claramente dele. A questão da luta é um deles, mas existem outros. Penso aqui em sua crítica à pragmática da linguagem. Nesta sua crítica, o Sr. diz que a pragmática da linguagem de Habermas não pode levar plenamente em consideração a experiência moral cotidiana dos atores sociais, uma vez que a linguagem é apenas uma parte dessa experiência. Por essa razão, o Sr. introduz o conceito de experiência moral. Neste sentido, pode-se dizer que Habermas fica mais do lado da linguagem, e o Sr. mais do lado da experiência. O Sr. toma uma distância considerável da chamada "virada linguística" ao substituir a teoria da linguagem por uma teoria do reconhecimento que pode valer também como uma teoria da experiência. Quais foram as razões teóricas que motivaram essa virada?

**Axel Honneth:** Essa é uma questão muito complicada e difícil de responder. Talvez eu possa começar dizendo que a virada da teoria da linguagem teve com Habermas, na minha visão, um duplo significado. Por um lado, a "virada linguística" privilegiou metodologicamente a linguagem, o que significa que a relação com o mundo e com as experiências humanas nos é essencialmente acessível como fato linguístico. Ao dizer isso, sublinhamos um estado de coisas metodológico no qual tudo que move os homens, e tudo que estes fazem, nos é dado sob a forma de proposições linguísticas. Neste sentido, considero a virada efetuada pela teoria da linguagem como algo evidente e incontornável. E tal virada teve, naturalmente, grande repercussão sob a antiga teoria crítica, que de modo nenhum efetuou esse passo metodológico da "virada linguística".

Mas a "virada linguística", ou seja, a virada da teoria da linguagem da teoria crítica, privilegiou a linguagem não apenas metodologicamente, mas também objetivamente. Essa diferença é importante. Tal privilégio objetivo da linguagem significa que, nas relações comunicativas entre os homens, somente aquilo que adota a forma da linguagem parece ser relevante, ou seja, é relevante o que puder ser articulado linguisticamente. E essa relevância não é apenas metodológica, mas também objetiva. Por conseguinte, na minha perspectiva isso leva a uma redução do paradigma da comunicação e a uma respectiva limitação da esfera do social – já que o social parece se dissolver repentinamente nos processos de entendimento linguístico. Isso me parece

ser realmente uma falácia do argumento, na medida em que iguala o primado metodológico da linguagem com seu primado objetivo.

A meu ver, a consequência é de fato bem infeliz, pois o que constitui as relações de comunicação de uma sociedade é algo que naturalmente abrange muito mais do que é representado pelos seus processos de entendimento linguístico ou assegurado pelos processos linguísticos de interação. Já as interações pré-linguísticas dos filhos com as mães possuem um significado tão importante e, segundo acredito, tão constitutivo para toda reprodução social, que fica claro que é fatal reduzir os processos de interação social e de relações de comunicação à dimensão estreita do entendimento linguístico. Por essa razão, eu sempre estive convencido de que, embora o uso metodológico da análise da linguagem seja correto e não possua qualquer problema, não devemos concluir pela desconsideração das formas não linguísticas de comunicação social. Isso leva a determinar as relações de interação no social de maneira mais rica do que seria possível com o modelo do entendimento linguístico. Pertencem a tais relações formas não linguísticas que chegam a incluir formas corpóreas e gestuais de interação social, que são constitutivas para a reprodução social e para a identidade social de uma sociedade, mas que não se manifestam como processos de entendimento linguístico. Pode-se dizer que essa é a passagem da linguagem para a experiência social. Mas não quero dizer com isso que a experiência social é algo que provavelmente só podemos analisar na medida em que a tornemos compreensível por sua articulação linguística. O correto é dizer que pretendo voltar a considerar a experiência de interação em toda a amplitude de seu significado social, pois acredito que foi desconsiderada por Habermas em sua fixação do primado da linguagem. Para essa questão, portanto, é essencial a distinção entre o privilégio metodológico e o privilégio objetivo da linguagem. O privilégio metodológico me parece adequado, já o privilégio objetivo me parece uma falácia, ou, por assim dizer, trata-se de uma conclusão equivocada à qual se chega quando passamos da centralidade metodológica para a objetiva. Acredito que sem formas gestuais, simbólicas e corporais de interação social nossa sociedade não estaria em condições de dar continuidade a processos de reprodução e de formação da identidade – formas que possuem ao menos tanto significado quanto os processos de entendimento linguístico.

**Olivier Voirol:** O Sr. acabou de nos falar sobre a questão do corpo. Em seu modelo de três esferas de reconhecimento (amor, direito e so-

lidariedade), que o senhor desenvolveu no livro *Luta por reconhecimento*, o nível do amor está ligado à experiência corporal. Essa forma de reconhecimento está ligada a uma forma de auto-relação do sujeito, isto é, de autoconfiança, e a uma forma de desrespeito, o mau-trato prático. O "mau-trato prático" significa que a integridade corporal de um indivíduo foi prejudicada, por exemplo, pela tortura, pela violação etc. A questão do corpo tem um papel importante para a filosofia social francesa. Há uma longa tradição de tematização do corpo que provavelmente se iniciou com Bergson e se desenvolveu com autores como Merleau-Ponty, Sartre, Foucault e Bourdieu. Com exceção de Bergson, o Sr. discutiu com bastante detalhe com todos esses autores e pode-se dizer que foram muito importantes no processo de formação de sua teoria da luta social por reconhecimento. Além disso, essa questão marca também uma diferença em relação a Habermas, na medida em que o senhor mostrou um grande interesse na tradição francesa da filosofia e da sociologia. Essa tradição francesa sobre a tematização do corpo exerce um papel importante nesse interesse teórico pelos aspectos não linguísticos da comunicação e da dimensão corporal? Ela contribui também para seu ceticismo diante do modelo habermasiano de interação?

**Axel Honneth:** Acredito que foram dois traços particulares da filosofia social francesa que me estimularam particularmente, e que também usei como corretivo contra o desenvolvimento da teoria crítica efetuado por Habermas. Por um lado, como você mesmo notou, há um interesse muito forte pelo corpo humano. Pode ser que isso tenha começado com Bergson, eu não posso avaliar com precisão se sua teoria é realmente a origem, mas a questão se desenvolve com mais força, naturalmente, com Sartre e Merleau-Ponty, pois ambos reservaram um lugar central para o corpo em suas próprias filosofias, e foram seguidos por pensadores como Lacan ou Foucault.

Contudo, a outra razão consistiu na especial atenção que foi dada, acredito, aos fenômenos negativos do social, ou seja, àquilo que antes caracterizei como o aspecto conflituoso e concorrencial do social. Isso remete provavelmente a Rousseau e se desdobra em uma tradição determinada que chega a Sartre ou Bourdieu. Em ambos identificamos uma atenção especial pelo social como um campo de concorrência e disputa intersubjetivo, ou mesmo de inimizade. Nesse sentido, eu sempre pretendi me ocupar dessa tradição para alcançar, assim, um ponto de vista independente em relação a Habermas.

No que diz respeito ao acento dado à corporeidade do social, devo dizer ainda que estou mais convencido hoje do que na época em que escrevi o livro sobre a luta por reconhecimento de que todas as formas de reconhecimento social possuem uma determinada raiz corpórea ou simbiótica. Como você disse corretamente, no livro o corpo surge essencialmente na primeira dimensão do amor, mas não exerce um papel central para as outras dimensões. Entretanto, acredito que o reconhecimento social permanece atrelado de certo modo, indiretamente, a processos simbióticos, e assim se refere sempre a gestos, expressões não linguísticas, e a todos os recursos da mímica e da gesticulação que são, por assim dizer, pré-linguísticos. Estou mais convencido disso hoje do que antes. Portanto, eu acentuaria atualmente, com mais força do que na época em que escrevi o livro, a corporeidade dos processos sociais.

**Olivier Voirol:** Em sua teoria, a corporeidade está sempre ligada às ações intersubjetivas. Como o Sr. entende a relação entre intersubjetividade e formas não linguísticas de comunicação em que o corpo exerce um papel fundamental?

**Axel Honneth:** Ora, acredito que a pergunta pode ser facilmente respondida do ponto de vista de sua ontogênese. Ontogeneticamente, a intersubjetividade surge de formas pré-linguísticas de comunicação social extremamente relacionadas ao corpo. Isso significa também que desenvolvemos algo como uma capacidade para agir intersubjetivamente apenas por meio de uma forma ainda pré-linguística, ou seja, de uma interação corporal com nossa pessoa de referência. Nesse sentido, a raiz da intersubjetividade é uma forma de interação e comunicação ligada ao corpo – ou mesmo uma forma diretamente corporal. Se a descrevemos diretamente como uma forma de ação, como fez Winnicott, ou meramente como gestos corporais, tal como ocorre na psicanálise, ou como interações gestuais, como pretendeu Georg Herbert Mead, em todos esses casos se trata de formas pré-linguísticas de interação ligadas a ações corporais que, de um ponto de vista ontogenético, expõem as raízes para todas as dimensões da intersubjetividade.

Além disso, acredito ainda que a corporeidade exerce um papel em todas as nossas interações não apenas ontogeneticamente, mas também estruturalmente, pois em grande medida damos forma e modelamos nossas interações com a ajuda de gestos expressivos corporais.

Certamente, essas interações corporais foram consideradas em parte pela pragmática da linguagem, uma vez que se notou a importância que possuem, para uma interação que produza sentido, aqueles nossos gestos que acompanham o entendimento linguístico. Contudo, no centro dessa teoria se deu muito pouca atenção ao fato de que o entendimento linguístico também fracassaria sem o apoio e a presença constante do corpo. Nesse sentido, acredito que o lado corporal de nosso comportamento assume uma função fundamental na interação. No que diz respeito ao reconhecimento, a primeira forma de reconhecimento social incide provavelmente nas expressões pré-verbalizadas, gestuais e miméticas, às quais também estão reatadas as formas desenvolvidas e avançadas de reconhecimento social. Cada forma de reconhecimento social necessita provavelmente de um substituto simbólico para essas formas corporais de reconhecimento. Essa dimensão simbólica, que abrange as diferentes formas de reconhecimento social, está atrelada aos gestos corporais originários. Por essa razão, eu diria que é preciso dar muita atenção à materialidade do reconhecimento se quisermos analisar a sociedade como uma organização de formas sociais de reconhecimento. Eu não havia dado tanta atenção a isso antes. Mas acredito que o reconhecimento também constitui, por assim dizer, materialidade, ou seja, materialidade cunhada socialmente, e acredito ainda que esse lado material do reconhecimento esteja vinculado em grande medida à corporeidade humana e à corporeidade da interação social.

**Olivier Voirol:** O que o Sr. quer dizer exatamente com essa ideia de materialidade do reconhecimento?

**Axel Honneth:** Quero dizer com isso que a materialidade do reconhecimento tem dois lados. De um lado, penso naquilo que principalmente Foucault, mas também Bourdieu perceberam, a saber, que é importante considerar a ação social sempre sob o aspecto da presença física. Ou seja, toda ação social repercute na estrutura dos espaços materiais em que nos movemos. Nesse sentido, o reconhecimento social é algo que também possui uma presença física em nosso cotidiano. Ora, mesmo o modo como o quarto de uma criança é decorado, ou o modo como o entorno espacial das crianças se encontra disposto, já pode ser um indicador de como são constituídas as relações de reconhecimento. Isso significa que o reconhecimento não é apenas um ato de fala, mas também não é somente uma forma de

afeição ou de afirmação corporal dotada, além disso, de linguagem, pois ele possui ainda certo lado físico: os meios pelos quais ocorre o reconhecimento têm sua própria localidade física no espaço. O que significa que podemos, em princípio, investigar como as relações de reconhecimento e as formas de desrespeito podem, fisicamente, tornar-se materialidade. A prisão mostra, por exemplo, como os detentos são fisicamente desrespeitados, isto é, ela indica em sua estrutura física uma forma determinada de desrespeito social, assim como qualquer calçada pode também mostrar como o pedestre é considerado minimamente como um ser social. Neste sentido, a totalidade social de nosso mundo circundante possui uma presença física das formas dominantes de reconhecimento e de desrespeito.

**Olivier Voirol:** Existem atualmente fortes tendências cognitivistas que consideram a ação humana como determinada pelo corpo. Os teóricos da ação tomam distância diante dessa definição determinista de ação e também em relação a Merleau-Ponty, embora concedendo que este havia percebido aspectos importantes disso. A teoria do reconhecimento que o Sr. propõe é fortemente ligada a uma posição típica de uma teoria da ação e a uma concepção de intersubjetividade. O Sr. poderia desenvolver um pouco mais qual seria sua posição nesse debate?

**Axel Honneth:** Isso depende de como se utiliza o conceito de corpo humano. Na minha visão, o corpo é aquilo que independe diretamente de um sentido intersubjetivo. Contudo, o corpo também assume uma função relevante para a formação de sentido no entendimento e na interação – e eu chegaria a dizer até mesmo que é uma função fundamental. Isso também significa que nossos gestos e expressões corporais são formados socialmente, o que Merleau-Ponty já havia notado. Neste sentido, o corpo não se opõe ao espírito. Eu diria que um dos principais serviços prestados pela tradição ligada a Merleau-Ponty consiste em ter superado aquele antigo dualismo cartesiano entre corpo e alma. Quando se vê as coisas desse modo, então esse me parece ser um falso debate. Os chamados “cognitivistas” possivelmente utilizam um conceito de corpo que está aquém de Merleau-Ponty. E isso me parece ser fatal.

**Olivier Voirol:** Uma outra diferença entre Habermas e o Sr. diz respeito ao papel que exerce a tradição filosófica e sociológica francesa

na sua teoria. Habermas sempre se orientou mais pela tradição anglo-saxônica. Ele certamente discutiu a filosofia francesa atual, mas também a criticou fortemente (por exemplo, Foucault e Derrida). Em sua obra encontramos exatamente o oposto. O Sr. já disse que a filosofia francesa exerceu um papel considerável no desenvolvimento de sua teoria, dedicando muitos artigos a vários autores franceses: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty, Bourdieu, Lyotard e Sorel. O Sr. já mencionou também seu interesse no lado negativo do social presente nessa tradição. Há ainda outras razões para o seu interesse pela tradição francesa?

**Axel Honneth:** Se entendo corretamente, para Habermas existem basicamente duas grandes figuras na tradição francesa: Rousseau, enquanto precursor de uma teoria da soberania popular, e naturalmente Durkheim, como alguém que, ao lado de Georg Herbert Mead, lançou o primeiro olhar para o núcleo intersubjetivo do social. Tudo o que se segue foi, para Habermas, de certo modo colocado em perigo por Nietzsche, de um lado, e Heidegger, de outro lado. Eu não percebi as coisas assim, e isso pode ser explicado primeiramente por um pano de fundo biográfico e, por essa razão, contingente. Enquanto percorria meus anos de formação, ou seja, os anos em que saí do ginásio e comecei os estudos universitários, havia na Alemanha um interesse enorme na filosofia francesa e não na filosofia anglo-saxã. No caso de Habermas ocorreu exatamente o contrário. Nos anos 1950 havia certo interesse na filosofia francesa – aliás, ele escrevera algo nessa época sobre Merleau-Ponty –, mas no centro do interesse estavam os EUA e a Inglaterra. Nos tempos em que iniciei meus estudos universitários isso era bem diferente, havia um evidente e enorme interesse nos desenvolvimentos do pensamento francês.

Essa é uma justificativa contingente. Na verdade, eu acredito que, para mim, esse fascínio surgiu a partir dos dois elementos que já tratamos anteriormente. Por um lado, a forte presença do corpo, pelo menos em comparação com a filosofia alemã do pós-guerra. Antes do nacional-socialismo, esse tema tinha sido amplamente debatido também na Alemanha pela antropologia filosófica – com Plessner e Gehlen. Mas após o nacional-socialismo, e em função de todas as coisas que caracterizaram as tradições nas quais me formei, influenciado por Habermas, o corpo praticamente não tinha mais um papel essencial. A partir de então, a fenomenologia francesa passou a ter uma grande atratividade para mim e representou um corretivo saudável contra a



centralidade da linguagem no projeto habermasiano. Por outro lado, havia a perspectiva realista, à qual já me referi em questões anteriores, que era sensível à existência do conflito social. Talvez também tivesse sido determinante a capacidade da filosofia francesa – ao menos aquela do pós-guerra, ligada ao desenvolvimento da tradição fenomenológica – em investigar intensamente as experiências cotidianas. As situações cotidianas e a realização de ações cotidianas tinham, tanto para Sartre como para Merleau-Ponty, uma importância excepcional. Sartre fez programaticamente da vida moderna o ponto de referência da filosofia, em oposição à tradição alemã. Na Alemanha, em razão do legado deixado por Heidegger, a filosofia se fixou fortemente sobre modos de vida pré-citadinos e não urbanos. Com Sartre, a filosofia deu grande atenção às experiências da vida urbana e, portanto, moderna. Isso provavelmente também impregnou o tipo de filosofia que pratico, e desde muito cedo me dispôs a estabelecer determinadas relações com a tradição da filosofia francesa.

**Olivier Voirol:** Tratamos até o momento da relação entre sua teoria e a teoria crítica, particularmente a versão habermasiana. Quando comparada à primeira geração da teoria crítica e também a Habermas, eu vejo em sua teoria uma grande diferença, sobretudo no que diz respeito à questão da razão instrumental. Poderíamos dizer que esta não exerce qualquer papel em sua teoria. O conceito também não possui o papel crítico que encontramos na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer,<sup>6</sup> ou na *Teoria da ação comunicativa*, de Habermas. Em um de seus primeiros textos, o Sr. critica o conceito de trabalho em Habermas porque este operaria segundo uma redução do trabalho à ação instrumental.<sup>7</sup> Além disso, nota-se que sempre esteve presente em sua obra a crítica a uma definição estratégica de ação. Em diferentes textos o Sr. se ocupa desse tema. Por exemplo, o Sr. critica em um de seus trabalhos recentes, “Redistribuição como reconhecimento.

---

6. Adorno, T./Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung*. S. Ficher, 1969. (Adorno, T./Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Zahar, 1985).

7. Honneth, A. “Arbeit und instrumentales Handeln”. In: Honneth, A./Joas, H. (org.) *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*. Bd. 2. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1980.

Uma réplica a Nancy Fraser<sup>8</sup> a distinção entre cultura e economia, assim como já havia criticado a distinção habermasiana entre mundo da vida e sistema. Embora se trate de diferentes aspectos de sua obra, acredito haver uma continuidade, bem como uma intuição que seria essencial na sua teoria. Pode-se dizer que essa intuição reside no fato de que o social não pode ser explicado por meio de conceitos instrumentais ou estratégicos?

**Axel Honneth:** Essa é talvez a questão mais complicada de todas, porque até o momento eu ainda não consegui vincular a teoria do reconhecimento a uma teoria da racionalidade de modo que as distinções da primeira geração da Escola de Frankfurt pudessem ser tornadas plausíveis sobre uma nova base. O acesso da Escola de Frankfurt a essa questão foi mais bem articulado a partir da crítica ao positivismo e exerceu um certo papel em Habermas. Trata-se da ideia de que nas ciências se reflete diante da realidade uma determinada atitude que possui traços da razão instrumental; portanto, é preciso formular primeiramente uma crítica a essa atitude, antes que esta possa abarcar outras formas de relação com o mundo. Em Adorno se trata da oposição entre razão instrumental e mimese, e em Habermas da oposição entre razão instrumental e ação comunicativa.

Até o momento, nunca procurei entender a própria concepção de reconhecimento social com base em uma teoria da racionalidade. Porém, acredito não apenas que eu deveria, mas também que posso fazê-lo. A ideia consistiria em compreender a totalidade das relações de reconhecimento de certo modo como elemento de uma racionalidade do mundo da vida que estaria inscrita nas relações humanas, de modo que tivéssemos de entender determinadas atitudes e visões de mundo científicas, que abstraem as relações do mundo da vida ou as desfiguram, como expressão da razão instrumental. Em outras palavras, acredito que posso me vincular à tradição que foi representada de certo modo por Husserl, Heidegger, Wittgenstein e também Adorno, na qual o cientificismo foi interpretado como negação da racionalidade do mundo da vida. Podemos afirmar então que esse cientificismo, que foi importante num primeiro momento para a autocom-

---

8. Honneth, A. "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser". In: Fraser, N./Honneth, A. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.

preensão da ciência, também influenciou a autocompreensão da sociedade na medida em que as relações de reconhecimento foram reprimidas ou substituídas pelas relações instrumentais, ou seja, refletiu-se diante da realidade uma atitude cientificista. Eu teria assim de reformular em um novo nível a intuição, que me parece correta, da primeira geração da Escola de Frankfurt, semelhantemente como o fez Habermas, embora naturalmente com outros meios e de outro modo.

Foi com essa mesma motivação que surgiu meu grande interesse em novas teorias da racionalidade, tais como a de John McDowell.<sup>9</sup> Eu procurei entender o cientificismo e seus aspectos correspondentes nas atitudes sociais, a saber, as relações instrumentais com outros sujeitos, como a contrapartida negativa da infra-estrutura do reconhecimento social, de sorte que pudéssemos afirmar que o cientificismo nas ciências sociais nega o núcleo do reconhecimento próprio do mundo da vida, que a atitude instrumental diante dos outros sujeitos nega a necessidade do reconhecimento no interior da sociedade, o qual é constitutivo para todos nós. Tal como Adorno, Horkheimer e Habermas, eu também faria um paralelo entre o cientificismo e as relações instrumentais que se tornaram dominantes no interior da sociedade. E isso seria uma reformulação da teoria da racionalidade e da respectiva crítica da racionalidade instrumental com base em uma teoria do reconhecimento. A ideia central consistiria em notar que entendemos como a forma nuclear da racionalidade humana a segunda natureza de nossas relações de reconhecimento recíproco – em suma, a carência por reconhecimento recíproco no mundo da vida que se tornou capital para todos nós. Esse seria o núcleo de uma racionalidade que foi cada vez mais desfigurada, encoberta e substituída pelas atitudes cientificistas e instrumentais. Nisso consistiria, portanto, a retomada de motivos que já se encontravam em Husserl, e certamente também em Heidegger e Wittgenstein, e que têm de ser reformulados por uma fenomenologia própria da teoria do reconhecimento.

Eu operaria com uma oposição entre conhecimento e reconhecimento e diria que o reconhecimento possui um primado diante do conhecimento, ou seja, que o próprio conhecimento é uma atitude

---

9. Honneth, A. "Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus". In: Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003.

secundária. A crítica da razão instrumental valeria assim para o domínio crescente de uma atitude secundária sobre uma primária no mundo da vida. Nisso consiste meu novo interesse em Wittgenstein e nos estudos fundados em sua tradição.

**Olivier Voirol:** Mas o Sr. não precisa, para realizar esse projeto, pressupor a esfera da razão instrumental, assim como Habermas pressupôs a teoria dos sistemas?

**Axel Honneth:** Acredito que a questão tem dois lados, um concernente à teoria da racionalidade e o outro à teoria social. A questão levantada pela teoria da racionalidade seria a seguinte: Podemos distinguir duas formas diferentes de racionalidade humana? E, como disse acima, conhecimento e reconhecimento são talvez dois modos de racionalidade, ainda que o reconhecimento preceda o conhecimento.

A outra questão implica traduzir os conceitos dessa teoria da racionalidade para uma teoria social. Habermas operou essa tradução com a distinção entre “sistema” e “mundo da vida”. Considero essa tradução equivocada. Eu não tentaria descrever o fenômeno social que é complementar ao cientificismo ou à razão instrumental como “sistema”, mas o faria de outro modo. Eu tentaria, possivelmente, ligá-lo a conceitos de instituição que reforçassem ainda mais o próprio conceito de instituição social, um pouco como Max Weber, e também poderíamos, assim, encontrar vínculos com a tradição mais forte do marxismo, pois Habermas, naturalmente, retrocede, com sua categoria de sistema, em relação àquelas fortes intuições do marxismo. Eu não quero pagar esse preço. Eu tentaria antes entender as interpenetrações da racionalidade instrumental sobre o mercado, sobre os complexos processos de troca e de regulação, dos quais temos a impressão que se desacoplaram das relações de reconhecimento, com categorias de instituição – ou melhor, de um determinado tipo de instituição. Talvez com o conceito de organização, mas não com o aparato conceitual da teoria dos sistemas.

Mas, voltando à questão, penso que o Sr. tem razão quando diz que uma teoria crítica também precisa possuir um núcleo comum à teoria da racionalidade. Porém, eu não o desenvolvi até o momento. E acredito realmente que só posso defender meu programa se puder empreendê-lo. Esse empreendimento é muito difícil, pois exige uma formulação conceitual do reconhecimento que lhe permita ocupar o núcleo de uma teoria da racionalidade. E nesse caso eu começaria com

uma distinção fundamental entre conhecimento e reconhecimento, ou, pode-se até mesmo dizer, entre comunicação e troca, já que são conceitos paralelos. Na troca se trata não de reconhecimento, mas do conhecimento do outro. No reconhecimento, pelo contrário, trata-se de algo essencialmente mais forte, a saber, da afirmação do outro sujeito. Por isso eu começaria com tal distinção fundamental e mostraria, assim como já havia feito Habermas, que o reconhecimento naturalmente precede o conhecimento. No caso de Habermas, o entendimento tem um primado diante da ação estratégica, mas eu faria essa distinção, que é necessária para uma teoria da sociedade, não a partir da distinção entre sistema e mundo da vida, mas sim do fio condutor da distinção entre conhecimento e reconhecimento.

**Olivier Voirol:** Isso significa que o Sr. reintroduz a economia nesse projeto...

**Axel Honneth:** Sim, mas como uma esfera secundária que, de certo modo como aparece em Hegel, cria efeitos fortes e certamente patológicos no interior de nosso mundo da vida caso não seja mantida no espaço normativo regulado pelo direito.<sup>10</sup> Isso não significa que acredito no projeto de superação da economia, mas sim em um projeto de ancoramento da economia nos espaços sociais do mundo da vida, ou seja, nos espaços das relações sociais de reconhecimento – e desse modo podemos ainda encontrar vínculos com certas tradições do marxismo em que há a ideia de um liame da economia no círculo ou no horizonte do reconhecimento social, como no caso de Polanyi.

No momento, meu interesse está todo voltado à distinção entre reconhecimento e conhecimento, pois acredito que esteja aí a raiz de uma teoria da racionalidade que vai de encontro a essa tentativa de um reancoramento da economia. Há pouco tempo escrevi um artigo sobre “invisibilidade” que lida com essa distinção e afirma a precedência do reconhecimento diante do conhecimento.<sup>11</sup> Se eu puder explicar essa tese tão difícil, então acredito ter encontrado o meio para

---

10. Honneth, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam, 2001. (Honneth, A. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007).

11. Honneth, A. “Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung”. In: Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, op. cit.

desenvolver ainda outros pontos, pois assim aquela teoria social, que se apoia no conhecimento em vez do reconhecimento, seria uma negação cientificista da sociabilidade. Essa é a ideia fundamental que pretendo traduzir como fundamento de uma teoria da sociedade.

Acredito, além disso, que essa é a única chance que tenho para concorrer de fato com Habermas. De certa forma, Habermas conseguiu ir mais fundo com sua teoria da ação comunicativa do que eu se eu não interviesse nesse âmbito de um primado do reconhecimento em face do conhecimento, e também diante do próprio discurso. Porém, não posso realizar essa intervenção no quadro de uma teoria da linguagem: preciso, se compreendo corretamente o problema, retornar a Wittgenstein e Heidegger para poder apresentar o primado do reconhecimento – o mundo da vida primário dos homens seria, assim, não um mundo do entendimento racional, mas um mundo do reconhecimento. E isso não apenas do ponto de vista ontogenético, uma vez que não seria difícil mostrar que ontogeneticamente o reconhecimento afetivo sempre precede a aquisição da linguagem, mas também de um ponto de vista estrutural. Em suma, preciso mostrar que também estruturalmente o reconhecimento precede o conhecimento. Se pudermos alcançar esse nível mais profundo de justificação, então talvez seja possível reformular a crítica da razão instrumental com uma teoria do reconhecimento.

**Olivier Voirol:** Vamos nos ocupar um pouco mais dessa diferença entre sua teoria e aquela de Habermas. Até aqui discutimos os temas das “lutas e conflitos sociais”, “pragmática da linguagem e experiência”, “relações com a filosofia francesa” e também a questão da razão instrumental. Gostaria de saber agora se encontramos em sua teoria uma reformulação da teoria habermasiana da esfera pública, e qual seria a forma adotada por essa teoria.

**Axel Honneth:** Para responder a essa pergunta eu gostaria de me orientar essencialmente pela ideia fundamental de Habermas – de um ponto de vista normativo ela me parece apresentar a formulação mais abrangente e complexa sobre o tema. Já no que diz respeito à sua aplicação empírica, tenho algumas reservas e diferenças e apresentaria provavelmente algumas modificações que partem, sobretudo, da ideia de uma luta por reconhecimento. A diferença concerne basicamente a dois aspectos, o primeiro referente à pressuposição de

participação na esfera pública política, e o segundo, aos mecanismos de exclusão e dominação na esfera pública democrática.

Evidentemente, decorre de minha reflexão em relação a tais pressupostos que só podemos garanti-los se de fato todos os sujeitos dispuserem da possibilidade fática de uma aparição intrépida e autônoma na esfera pública – esclareço-me com uma frase de Adam Smith: “aparecer na esfera pública sem se envergonhar”.<sup>12</sup> E essa é uma formulação que aponta basicamente para a ideia de que os sujeitos necessitam de formas diversas de reconhecimento social para realmente poder participar na formação democrática da vontade. Nesse sentido, uma variedade de infra-estruturas normativas, que tomadas em conjunto representam as condições para a participação democrática, precedem a própria esfera pública democrática. Essas condições de reconhecimento formam um contrapeso para a esfera pública, na medida em que os contextos de experiência e os meios culturais do reconhecimento são geralmente particularistas, e não universalistas, como o seriam em esferas públicas democráticas. Ora, pode-se dizer que a contrapartida do conceito de esfera pública democrática consiste numa concepção de relações de interação social em que os sujeitos podem adquirir e experimentar aquelas formas de reconhecimento que são necessárias para que possam apresentar-se publicamente sem sentir vergonha. Essa concepção seria uma contrapartida porque esses contextos de experiência de reconhecimento social não são necessariamente universalistas, mas sim particularistas, na medida em que não realizam valores considerados válidos para toda a sociedade, mas apenas aspectos das relações que ocorrem nesse todo social. Ou seja, nas relações privadas, nos contextos profissionais e nas relações de trabalho, os sujeitos experimentam formas de reconhecimento que são necessárias para poderem participar da vida democrática.

Esse é um dos aspectos. No que diz respeito aos mecanismos de exclusão na esfera pública, eu provavelmente os acentuaria mais explicitamente do que Habermas. Eu não confio tanto quanto ele em que a esfera pública democrática possua uma garantia de poder articular todos os conflitos, as situações problemáticas e as concepções axiológicas, mas me pergunto se não temos de investigar melhor se não é a própria esfera pública democrática que geralmente instituo-

---

12. Smith, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London, 1910, p. 351.

naliza mecanismos que produzem certos pseudo-efeitos. Ou seja, se ela não tem uma tendência de empurrar para o centro temas e valores que estão muito distantes das convicções e solicitações vividas e sofridas por grande parte da esfera pública – em suma, se ela não forma um mecanismo de repressão de problemas sociais constitutivos cujas causas seriam as constrictões da própria esfera pública democrática. Por “constrictões” entendo aquelas tendências da indústria cultural na esfera pública democrática que consistem em selecionar temas e situações de conflito a partir de sua própria perspectiva, subordinados ao ponto de vista da novidade e de tudo o que em geral pode estar sob os efeitos da mídia. Nesse sentido, encontramos no interior da esfera pública democrática – e o Sr. mesmo investiga isso em seu trabalho – um tipo de conflito permanente constituído de tal modo que os grupos sociais, cujas demandas e horizontes de experiências foram até agora reprimidos, procurem ganhar acesso a tais *media* da esfera pública. Provavelmente, esse conflito pela conquista de visibilidade é constitutivo para um conceito de esfera pública democrática.

**Olivier Voirol:** O Sr. acaba de dizer que o conceito de luta é muito importante para compreender a dinâmica da esfera pública. Antes disso já havíamos sublinhado a importância desse conceito em sua própria teoria. Como o Sr. consideraria a figura do “escravo feliz”? Pois o Sr. parte do princípio de que os atores sociais lutam quando são lesadas suas convicções morais. Porém, existem muitos atores sociais que vivem em situações sociais de opressão sem entrar em luta, sem manifestar resistência, sem levantar pretensões e mesmo sem se sentir moralmente lesados...

**Axel Honneth:** Esse é um problema difícilíssimo ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito *versus* reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que tivesse de ser considerada. Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”,<sup>13</sup> de “falso

---

13. O termo alemão empregado por Honneth é *Verkenmung*, o qual muitas vezes é traduzido por “desconhecimento”. Porém, esta opção de tradução acaba por confundir os termos que o próprio Honneth procura distinguir, a saber, “conhecimento” e “reconhecimento”. Além disso, é preciso manter o sentido do termo como um falso juízo, falsa interpretação ou avaliação. (N. do T.)



endereçamento",<sup>14</sup> ou seja, o reconhecimento como ideologia.<sup>15</sup> Não existem apenas fenômenos em que determinadas convicções, interesses ou reivindicações por identidade não são reconhecidos, mas também situações em que tais fenômenos são reconhecidos de um modo deslocado, equivocadamente e apenas na medida em que produzem lealdade. Para tais casos podemos usar o conceito de "falso reconhecimento" (pelo menos em alemão; não sei como ficaria o termo em francês, mas em inglês seria *misrecognition*) como um substituto para o velho conceito de ideologia. Vestígios desse conceito se encontram em Althusser e Lacan, e, para tratar adequadamente do problema do "escravo feliz", preciso me remeter novamente a tais vestígios. Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícilíssimo conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de "falso reconhecimento" sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo "falso reconhecimento". E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente. Vejo que conceitos como o de "falso endereçamento" e de "reconhecimento aparente" seriam indispensáveis, mas não vejo como superar adequadamente os problemas normativos ou as dificuldades conceituais correspondentes.

O "escravo feliz" é uma pessoa que encontrou uma identidade satisfatória, que se sente reconhecido, enquanto nós, como observadores, estamos retrospectivamente convencidos de que ele não deveria se identificar com essa descrição do reconhecimento. Tomemos o exemplo daquele escravo negro que ficou conhecido na figura do "Tio

---

14. Honneth utiliza o termo *falsche Adressierung*, o qual traduzimos literalmente como "falso endereçamento", uma vez que o próprio reconhecimento surgiria de condições ideológicas consideradas insatisfatórias para a formação da identidade. Nesse sentido, o termo *Adressierung* sugere que o sujeito se resigna em uma "falsa destinação", ou seja, é destinatário de um falso reconhecimento. O verbo *adressieren*, do qual se formam os substantivos *Adressierung* e *Adresse*, também possui o sentido de "endereçar-se a" como "manifestar-se a". Nesse caso, *Adressierung* e *Adresse* poderiam ser traduzidos respectivamente como "manifestação" e "manifesto". (N. do T.).

15. Honneth, A. "Anerkennung als Ideologie". In: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 2004.

Tom" – trata-se aqui exatamente do caso de alguém que encontrou reconhecimento no contexto patriarcal e repressivo de uma sociedade escravagista, e que então se sente feliz por ter adquirido uma identidade relativamente estável e passível de ser vivida. Apenas nós, os observadores, estamos convencidos de que ele não deveria ter se identificado com essa oferta de reconhecimento. Isso significa, basicamente, que supomos haver nesse caso algo como uma identificação problemática e enganosa. Conceitualmente, trata-se de um problema muito difícil, porque parecem faltar-nos os critérios que nos permitiriam empreender tais juízos retrospectivos sobre outras experiências. As teorias que conheço – também aquela teoria da ideologia de Althusser – certamente não resolveram esse problema. A maioria daquelas teorias que acreditaram ter solucionado essa questão pressupôs uma identidade nuclear, ou algo como interesses inalteráveis de determinados grupos ou indivíduos, ou seja, um tipo de essencialismo que permite diferenciar o endereçamento falso do correto. Mas temos boas razões, atualmente, para não mais lançar mão desse tipo de essencialismo. Acreditamos que a identidade de sujeitos ou grupos sociais se forma por meio do reconhecimento social. E como podemos dizer que alguém foi "falsamente reconhecido", ou que há um reconhecimento "falso" ou "enganoso", sem recorrer a uma concepção essencialista, isto é certamente um problema. Mas creio, naturalmente, que há uma solução que, por ora, posso apenas esboçar.

**Olivier Voirol:** Chegamos assim à nossa última questão. Nesta entrevista falamos muito sobre a teoria crítica, e principalmente sobre Habermas. O Sr. declarou recentemente em um texto que há hoje duas alternativas para o desenvolvimento da tradição da teoria crítica.<sup>16</sup> A primeira corresponderia ao que Habermas fez nos últimos anos, ou seja, uma discussão com e no interior da filosofia política. A segunda corresponderia ao desenvolvimento de uma tradição da filosofia social que se ocuparia com a identificação de patologias sociais. A segunda alternativa corresponde à sua proposta para o desenvolvimento atual da teoria crítica. O Sr. poderia nos falar mais sobre essa alternativa?

---

16. Honneth, A. "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie". In: Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

**Axel Honneth:** Talvez a distinção que eu apresentei seja arbitrária. Primeiramente, eu distingui as análises voltadas ao todo da sociedade procurando saber se estavam antes apoiadas normativamente na ideia de uma ordenação social justa ou naquela da uma auto-realização bem-sucedida – e com “auto-realização” acentuo meu ponto de referência a partir do qual é possível perguntar se uma ordenação social assegura aos sujeitos condições satisfatórias para a formação da identidade. Com base nessa distinção fiz ainda uma diferenciação entre filosofia política e filosofia social, ou seja, entre categorias de injustiça, de um lado, e categorias fundamentais de patologia social, de outro. Acredito que a tradição marxista se interessou muito mais radicalmente pelas patologias sociais do que propriamente pelas injustiças sociais, mas talvez seu papel mais importante consistiu em acreditar ter mostrado que a injustiça social representa simultaneamente uma patologia social. Isso significa que Marx identificou o próprio fato da injustiça, ligado à exploração, com uma patologia social que se realizava por meio da alienação, pois todos nós – e não apenas o proletariado – estávamos nos alienando das condições que formavam nossa vida social, nossa relação com a natureza e nossa própria experiência subjetiva. Se lermos os escritos do jovem Marx juntamente com sua obra madura, então o ponto central de seu diagnóstico consiste em mostrar que as injustiças acompanham inevitavelmente as patologias sociais. Sob tais patologias sociais compreendo, como já disse, as evoluções ou relações sociais que violam as condições de auto-realização. É para mim o desenvolvimento de uma nova teoria crítica ocorreria apenas se fôssemos em direção a uma filosofia política. Habermas ainda não havia feito isso em sua *Teoria da ação comunicativa*. Nesse livro, o interesse principal estava voltado às patologias sociais, ou seja, àquilo que ele chamou de “colonização do mundo da vida”. Depois disso, ao sofrer forte influência de John Rawls, ele adotou a direção de uma filosofia política interessada essencialmente nas injustiças marcantes de nosso presente. Esse é um desenvolvimento interessante e também muito importante, porém negligencia em certa medida a orientação mais característica de toda teoria crítica desde Marx, a saber, a tentativa de identificar não apenas as injustiças sociais, mas além disso as patologias da ordenação social em seu todo.

Meu interesse consiste em manter o vínculo com essa tradição, o qual depende da possibilidade de mostrar a relação entre patologias sociais e injustiça. Para poder fazer isso, temos de manter separadas ambas as perspectivas. No momento, procuro primeiramente elaborar,

com a ajuda do instrumental conceitual da teoria do reconhecimento, uma análise social centrada no diagnóstico de patologias sociais, para com isso poder mostrar que o desenvolvimento atual do capitalismo neoliberal aponta numa direção em que as condições de auto-realização de todos nós são consideravelmente violadas, considerando as tendências de mercantilização, tendências de destruição das relações privadas ou as exigências de gestão das identidades individuais. Se dermos mais uma vez visibilidade a essa perspectiva, então o próximo passo consiste em mostrar o vínculo entre patologias sociais e injustiças. Isso é certamente o mais difícil em todo o empreendimento. Marx conseguiu realizar esse vínculo por certo tempo, mas com premissas antropológicas provavelmente problemáticas. Assim, a questão que se coloca é a de saber se hoje podemos realizar esse empreendimento sem termos de partilhar o essencialismo antropológico problemático de Marx. Evidentemente, existem outras investigações que apontam para essa direção. O filósofo canadense Charles Taylor sempre teve a intenção de realizar esse vínculo, mas é um grande desafio que se coloca quando se quer manter esse empreendimento em vista.

*Tradução de Rúrion Melo*