

EXPERIÊNCIA SOCIAL E CRÍTICA EM ANDRÉ GORZ E AXEL HONNETH*

Sílvio Camargo

O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas reflexões em torno do conceito de experiência social a partir de alguns textos de André Gorz e Axel Honneth. Pretendemos mostrar que o conceito de experiência cumpre um papel significativo para a teoria crítica da sociedade, desde o seu momento originário na Escola de Frankfurt. A experiência pode se constituir, no contexto de uma nova etapa do capitalismo tardio, como um conceito-chave para que a teoria social mantenha presente seu horizonte emancipatório e normativo, bem como para que possamos, em face de um estágio hoje avançado e diferenciado de dominação capitalista, pensar ainda sobre a emancipação humana e a ideia de utopia.

* Este artigo tem como ponto de partida os argumentos desenvolvidos no capítulo 8 de minha tese de doutorado *Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio* (2009).

Artigo recebido em novembro/2009
Aprovado em junho/2010

O conceito de experiência social revela um latente conteúdo normativo e utópico que demarca, embora nem sempre explicitamente, diferentes momentos da Teoria Crítica. Importante para a primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt, o conceito de experiência tem assumido novas conotações na obra de pensadores que, de maneiras distintas, empreendem uma teoria crítica da sociedade. Entendemos que as obras recentes de André Gorz e de Axel Honneth fornecem elementos teóricos pelos quais podemos reelaborar o conceito de experiência tomando como referência, de um lado, os problemas originários suscitados pela Teoria Crítica e, de outro, um contexto histórico marcado por severas transformações no capitalismo mundial, principalmente ao longo das três últimas décadas.

No âmbito da Teoria Crítica o conceito de experiência adquire sentido próprio em relação ao modo com que é postulado, pois visa precisamente afastar-se da ênfase positivista, que situa tal concei-

to como decorrência da aplicabilidade do método como instância superior do processo de investigação da realidade, ou, como critério, a partir das regras positivas da ciência, para se chegar à verdade. A Teoria Crítica, já em suas primeiras formulações, propõe desmistificar tal uso restritivo do conceito de experiência, ao procurar construir uma teoria normativa que tome como base precisamente *experiências sociais pré-teóricas e pré-científicas*, elementos-chave não só para o empreendimento da crítica imanente, mas também para a formação de uma teoria normativa.

São tais experiências, precisamente, que permeiam o ensaio paradigmático de Horkheimer sobre a Teoria Crítica (1983 [1937]). Esta assumiu ali o caráter de autocrítica de um determinado momento histórico, qual seja, o desabrochamento do capitalismo tardio, cujos desdobramentos nas duas décadas subsequentes são bastante conhecidos. Pretendemos mostrar que embora o conceito de experiência não tenha deixado de permear todo o desenvolvimento histórico da Teoria Crítica, nas duas décadas posteriores ao momento originário dos anos de 1930, a noção de experiência social deixou de se mostrar como uma temática teórica *explícita*, notadamente nas reflexões de Adorno e Horkheimer. Entendemos que a obra de Axel Honneth, e sua teoria do reconhecimento, trazem novamente o conceito de experiência para o centro do cenário teórico contemporâneo, embora apresente inúmeros problemas que podem se tornar frutíferos quanto à análise da relação entre dominação e emancipação na sociedade contemporânea.

Iniciamos este ensaio com uma rápida apresentação sobre o como o conceito de experiência surge em diferentes momentos do pensamento de Theodor W. Adorno quanto à categoria do “não idêntico”, que norteia toda nossa reflexão. Ela só é elucidada, entretanto, no âmbito da dialética negativa adorniana. A segunda parte aborda reflexões empreendidas por André Gorz em suas últimas obras, que trazem à tona, com muita clareza, o conceito de experiência como algo sobre o qual podemos pensar a utopia, mesmo no capitalismo avançado, a partir das contribuições da fenomenologia, particularmente de Sartre. Em seguida, apresentamos os contornos fundamentais da teoria crítica do re-

conhecimento de Honneth, explicitando o modo pelo qual o autor recupera a importância do conceito de experiência, resignificando-o para o contexto de sua própria teoria. Aqui devemos dar atenção especial às suas recentes elaborações quanto ao conceito de reificação, na medida em que também este remete para problematizações que tencionam a teoria crítica com a fenomenologia, neste caso, na versão heideggeriana. Por fim apresentamos nossas considerações finais.

I

Walter Benjamin estabeleceu a distinção entre os termos *Erfahrung* e *Erlebnis* para mostrar o que ele entende ser uma *perda da experiência*. *Erfahrung* refere-se a um tipo de experiência que se enfraqueceu com o capitalismo moderno, como Benjamin mostra nas primeiras linhas do ensaio “Experiência e pobreza” (1985b). A sociedade moderna assistiu à perda de certa narratividade espontânea que mostrava uma forma sintética de experiência e que era, ao mesmo tempo, uma experiência coletiva. Assim, nas narrativas passadas de uma geração à outra a *Erfahrung* mostrava-se como a arte de contar, algo perdido pela modernidade. De que forma, por exemplo, os mais velhos, em uma sociedade esfacelada, poderiam lidar com a juventude invocando a sua experiência?

Não está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca (Benjamin, 1985c, p. 114).

Por outro lado, a *Erlebnis* se mostra como a experiência do indivíduo solitário, refletindo uma experiência vivida restrita à sua individualidade. Este

conceito nos parece relevante justamente porque introduz a possibilidade de pensarmos que a experiência vivida, de um modo geral, não indica necessariamente uma ação autônoma. Embora a incursão de Benjamin nestes pequenos textos¹ aponte de modo geral para a dimensão da narratividade, tais considerações sobre a perda da experiência serão bastante influentes sobre o pensamento de Adorno (Jay, 1999).

Também para Adorno o conceito de experiência surge principalmente na dimensão da experiência estética, mas entendemos que não apenas nela. Segundo Adorno, a experiência no sentido de *Er-fahrung* se perde nas circunstâncias, generalizadas pela sociedade administrada, em que o indivíduo se torna incapaz de perceber no particular a dimensão da totalidade, subsumindo-se à lógica da identidade. É evidente que Adorno tem clareza de que tal conceito de experiência já estava presente em Hegel, que, como veremos adiante, é ponto de partida para o pensamento de Axel Honneth. Na visão de Adorno (1981) a concepção de Hegel não se refere a uma experiência isolada e muito menos à percepção sensível como o é para empiristas como Hume, mas se refere a algo que ocorre na relação entre os sujeitos e entre estes e o mundo. Assim, a experiência significa o sujeito deparando-se com contradições impostas pela própria realidade, e não apenas pelo pensamento.

A experiência social é, desse modo, algo que expressaria o próprio sentido da Teoria Crítica: realização de uma crítica imanente e base de uma teoria normativa. Ela se refere aos aspectos pré-teóricos colocados pela própria realidade e que possibilitam a apreensão dos interesses potencialmente emancipatórios de indivíduos e grupos sociais em um determinado momento histórico. Enquanto nos anos de 1930 esses interesses foram identificados em setores do proletariado, na década seguinte, Adorno começa a lidar com uma expressão privilegiadamente estética da experiência. Mas ele não irá perder de vista a centralidade desse conceito para a Teoria Crítica. Em 1968, em uma de suas últimas intervenções, diz Adorno no contexto de uma crítica ao positivismo:

Eu não titubearia em definir uma teoria dialética da sociedade como o restabelecimento,

ou, dito de modo mais modesto, a tentativa de restabelecer a experiência obstruída, seja pelo próprio sistema social, seja pelas regras da ciência. Pode-se dizer que, para ser incisivo, o que procuro apresentar aos senhores é uma espécie de fundamento de uma rebelião da experiência contra o empirismo, para usar uma formulação mais aguda (Adorno, 2008, p. 142).

Quando tentamos vislumbrar elementos utópicos no pensamento de Adorno, percebemos, sobretudo nos textos que não se ocupam diretamente de polêmicas sociológicas, que os indivíduos podem manifestar impulsos quase inconscientes perante a dominação do universal. Tais impulsos encontram-se no cotidiano, em experiências fragmentadas e múltiplas, e manifestam a *concretização* do momento dialético do não idêntico. Essas experiências já não são mais apreensíveis como vivência de uma classe, mas como experiências individuais que revelam sobretudo o sofrimento humano. O fato de serem individuais não significa, entretanto, que a experiência não seja social; como tal, ela se reporta ao outro, mas também à perda deste, quando não o reconhecemos como outro ser humano. Entre outros exemplos possíveis, podemos mencionar aqui um dos aforismos de *Mínima Moralía* acuradamente analisado por Gabriel Cohn (2003), intitulado “Para uma dialética do tato” (Adorno, 1992, p. 19).

A experiência com conteúdo utópico para Adorno não se reduz, em nosso entendimento, tão somente ao ato da contemplação de uma pintura ou ao momento de escutar um concerto de Schoenberg, mas pode se manifestar de outras maneiras. As experiências que revelam a inconformidade, a rebelião do sujeito, ou do que restou dele, efetivamente só se compreendem mediante o recurso à categoria de totalidade, e isto significa reconhecer nos eventos singulares a própria indistinção desta totalidade. Tal categoria não representa algo afirmativo e estrutural, como para Lukács (Camargo, 2006a, p. 32), mas um recurso por meio do qual podemos apreender na realidade social a onipresença da mercadoria.

A totalidade para Adorno é a um só tempo uma categoria crítica e histórica; portanto ela também é falsa, porque em sua objetividade se expressa o modo de produção capitalista. O verdadeiro

é, assim, o não idêntico, que pode se expressar em experiências de recusa deste todo (como são para André Gorz as experiências fenomenológicas do amor, da amizade e da criação artística), mesmo que não absolutamente consciente da totalidade do capitalismo. O que ocorre no capitalismo tardio é que a subjetividade vai se tornando impossibilitada de ultrapassar o momento efêmero do singular, isto é, de relacioná-lo criticamente ao universal que se expressa, tanto para Adorno como para Marx, na forma de mercadoria. Em um de seus ensaios sobre música Adorno afirma:

Sumariando a diferença: em Beethoven e na boa música séria em geral – nós não estamos nos referindo aqui à má música séria, que pode ser tão rígida e mecânica quanto a música popular – o detalhe contém virtualmente o todo e leva à exposição do todo, ao mesmo tempo em que é produzido a partir da concepção do todo. Na música popular, a relação é fortuita. O detalhe não tem nenhuma influência sobre o todo, que aparece como uma estrutura extrínseca (1986, p. 119).

Aquilo que Adorno achava possível ser ainda encontrado na experiência com a alta cultura do modernismo poderia também ser observado em outras experiências cotidianas². Em uma interpretação bastante original sobre o pensamento de Adorno, Honneth (2005) reconsidera algumas teses que havia proposto sobre o autor em *The critique of power* (1991), traçando um esboço da teoria da sociedade de Adorno com base na leitura, sobretudo, dos textos que não são explicitamente dedicados a temas restritos ao universo sociológico. Para Honneth o conceito adorniano de fisionomia social torna possível entendermos o propósito original do autor como uma hermenêutica da catástrofe sociocultural, fortemente inspirada pela teoria weberiana do “tipo ideal”. Aquilo que Adorno desde seu discurso inaugural (1931) propunha como crítica, e que ressurge na *Dialética negativa* como constelações conceituais, diria respeito ao procedimento adotado por ele no sentido de criação de um modelo, destacando-se aspectos relevantes da barbárie cultural burguesa, com o qual fosse possível criar uma

fisionomia do que o autor denominava “forma de vida prejudicada”.

No exame desta vida danificada pela reificação exacerbada, Adorno inspirou-se no pensamento freudiano, inclusive no próprio conceito de neurose, para demarcar que os aspectos da vida humana que indicam sofrimento, enquanto busca represada de felicidade, também apontam para formas de recusa, revolta e de não identidade, por intermédio das quais os indivíduos se posicionam perante os danos engendrados pela catástrofe. A menção constante que Adorno faz à infância leva Honneth a sugerir que existe aí “uma fisionomia da forma de vida capitalista ancorada numa imagem normativa da infância” (2005, p. 23). Sabemos que Honneth, contudo, irá elaborar seu próprio modelo de não identidade, constituindo uma filosofia social informada por bases epistemológicas distintas daquela da primeira geração de frankfurtianos.

A ênfase de Honneth quanto ao não idêntico em Adorno se refletirá na elaboração de sua teoria do reconhecimento, que, embora partilhe o paradigma da comunicação habermasiana, recupera elementos significativos da primeira geração de frankfurtianos. Mas as questões suscitadas acima não são privilégio dos pensadores dessa escola.

II

Ainda que distante da tradição da teoria crítica da Escola de Frankfurt, André Gorz propõe uma teoria social de orientação crítica e normativa que traz contribuições das mais significativas para a compreensão da modernidade e das transformações do capitalismo nas últimas décadas. Autor de uma vasta obra que traz contribuições explícitas quanto às transformações do mundo do trabalho, Gorz também elaborou uma macroteoria que pudesse dar conta de uma compreensão ampla da sociedade moderna e sua transformação recente a partir dos parâmetros trazidos pela própria racionalidade moderna no sentido claramente criticado por Weber (Camargo, 2006b).

Inspirado inicialmente pela normatividade marxiana, Gorz também se ocupa do mote originário de uma teoria crítica – a relação entre domina-

ção e emancipação. A partir de *Adeus ao proletariado* ([1980] 1987) seu pensamento direciona-se para entender como se dará a emancipação humana em uma sociedade em que o trabalho industrial moderno já não pode mais ser concebido como epicentro de produção da riqueza ou da sociabilidade humana. Essa interpretação acarreta a impossibilidade de pensarmos em um sujeito histórico coletivo nos moldes em que o diagnosticara o primeiro Lukács. Em duas obras, traduzidas recentemente para a língua portuguesa – *Metamorfoses do trabalho* (2003) e *Misérias do presente, riqueza do possível* (2004a) –, Gorz sedimenta uma visão bidimensional de sociedade com base na distinção de diferentes tipos de racionalidade, mostrando os aspectos principais de sua crítica do capitalismo.

É justamente em tais obras que encontramos não apenas proposições políticas bem definidas, como também a sugestão de que o conceito de experiência tem um papel fundamental para a constituição de mecanismos de resistência ao capital e sua racionalidade econômica. Não obstante, tal sugestão não reaparece com clareza em seu livro mais recente, *O imaterial* (2005). Aqui, Gorz já não dá a mesma ênfase às teses centrais explicitadas nas duas obras anteriores, notadamente a bidimensionalidade da racionalidade e da sociedade, nas quais se pode observar uma clara relação entre emancipação e experiência. A ideia de emancipação adquire, pois, novas possibilidades, associadas aos conceitos de *general intellect* e intelectualidade de massa, o que não será tratado no âmbito restrito deste artigo.³

Em *Metamorfoses do trabalho* a crítica central de Gorz é quanto ao papel do trabalho na modernidade. Diferentemente de Marx, que sobretudo em suas primeiras obras concebeu o trabalho humano como o núcleo ontológico por meio do qual apreendemos não apenas os processos de dominação capitalista, mas também a potencialidade para a emancipação, Gorz mostra que todo trabalho com finalidade econômica se caracteriza por uma forma específica de racionalidade, sempre voltada para o mercado ou para o valor de troca. Isso significa dizer que todo trabalho com finalidade econômica está destinado à heteronomia.

Assim, a tese gorziana da racionalização econômica busca explicitar que o próprio trabalho, sem-

pre que sustentado por uma finalidade econômica, é que engendra a limitação da liberdade dos indivíduos (Gorz, 2003). Uma sociedade livre passa necessariamente pela abolição do próprio trabalho ou por sua redução gradativa, até que os seres humanos possam produzir suas vidas mediante uma racionalidade outra. Também os elementos utópicos do pensamento de Gorz são diretamente dependentes desta concepção de racionalidade heterônoma que acompanha o trabalho na modernidade. Essa outra racionalidade, garantidora de autonomia, só poderá ser conquistada em uma sociedade em que o trabalho não seja o epicentro da vida humana.

Os diferentes tipos de racionalidade que Gorz entende estar presente na sociedade moderna possibilitam comparar seu pensamento com o de Habermas, a relação entre autonomia e heteronomia e a importância das noções de tempo e temporalidade como categorias não apenas sociológicas, mas também filosóficas. A primeira grande proposição política de Gorz não se restringe a uma luta pela redução da exploração no trabalho, mas clama pela ampliação do tempo de vida humano no sentido de possibilitar experiências desvinculadas da racionalidade econômica, sendo esta a expressão de uma autonomia possível.

Há experiências que tomam lugar no *mundo da vida*, segundo ele, que são potencialmente emancipatórias quando as ações empreendidas pelos indivíduos se colocam como uma forma de resistência quanto à sua própria identidade social. Assim, enquanto para Habermas (1987a) no mundo da vida os indivíduos expressam uma identidade a partir do comportamento condizente a determinadas normas morais institucionalizadas, pois agem com base em padrões culturais que lhes possibilitam o alcance do entendimento por meio de sua ação comunicativa, para Gorz este mundo da vida só torna possível a constituição de um sujeito autônomo porque há experiências que o apartam de sua própria identidade coletiva. Conforme o autor, ao polemizar com Habermas quanto ao conceito de *Lebenswelt*:

Eis por que preferi partir da experiência vivida para explicitar, por meio da análise existencial (fenomenológica), aquilo que no sentido (isto é, na intenção) original de um certo número

de atividades torna-as incompatíveis com a racionalidade econômica. Esta diferença de método faz com que a racionalidade econômica nos pareça inaplicável, *do ponto de vista do sujeito* – isto é fundada a evidência na compreensão vivida –, a uma série de atividades e de relações impossíveis de serem subsumidas sob o conceito de “reprodução simbólica do mundo da vida” ou de “razão comunicacional” (2003, p. 170).

Tanto em seu livro *Metamorfoses do trabalho* como em *Misérias do presente, riqueza do possível*, Gorz insiste que a possibilidade de autonomia está em o indivíduo externar certa singularidade, não identificar-se às normas e ao grupo. No primeiro, o sujeito é tanto mais autônomo quanto mais resiste, revolta-se, envolve-se com atos criativos e não permite que sua identidade seja subsumida pelas normas institucionalizadas (2003, p. 173). No segundo, há em um longo excursus sobre as diferenças entre Habermas e Touraine, em que ele volta a postular, embora de modo diverso, a ideia de que um sujeito livre se constitui a partir de seus momentos de não identidade. Sua noção de experiência continua apoiando-se com forte ênfase em uma visão dual de sociedade, em que o não idêntico só aparece na esfera do mundo da vida. Assim como todo o seu pensamento desde *Adeus ao proletariado*, a perspectiva emancipatória não tem na esfera do trabalho a sua possibilidade, senão a própria emancipação *do trabalho*. Esta temporalidade que possibilita formas de não identidade recorrerá explicitamente a uma base fenomenológica em que a questão suscitada são as experiências existenciais, o que aparentemente separa a apreensão de Gorz daquilo que Adorno nomeava como não idêntico.

Em *O imaterial*, as formulações fenomenológicas que marcam toda a obra do autor já não aparecem com tanta clareza. Gorz retoma um tema central de suas duas obras anteriores, qual seja, a proposição normativa quanto a uma renda de existência, algo, aliás, compartilhado pela maior parte dos teóricos do capitalismo cognitivo (Gorz, 2004b). No que se refere à condição emancipatória, a proposta de uma renda universal básica, desvinculada do trabalho com finalidade econômica,

apresenta-se como imprescindível para a constituição de uma nova sociedade. Por outro lado, um caminho que hoje nos parece frutífero e problemático para investigações no âmbito da teoria social se refere ao tipo de experiência existencial, cultural, que tem tomado lugar em uma sociedade que caminha para o que Gorz, em alguns momentos, chama de comunismo do saber.

A necessidade cada vez maior de os indivíduos, para se sentirem integrados à sociedade, estarem conectados leva-nos a pensar como eles exercem a sua “recusa”, como diz o próprio Gorz, os seus dotes de criação artística e intelectual. Certamente não estamos mais no âmbito da experiência cultural da modernidade, mas de uma experiência que só se dá mediante novas formas de sociabilidade em rede, centradas no trabalho imaterial.

A suposição de Gorz é de que o saber cotidiano adquirido como experiência de vida é comunicável e potencialmente cooperativo, resistente aos propósitos da racionalidade capitalista. Este saber, entretanto, apresenta-se como algo sempre positivo, decorrente de um pensamento criativo e autônomo, o qual, pela própria existência, já é um sintoma daquilo que se constituirá como intelectualidade de massa (2005, p. 32). O problema reside no fato de a distinção feita por Gorz entre conhecimento e saber ser ainda insuficiente para supormos a ideia moderna de autonomia (*Aufklärung*). Seria também necessário distinguir os diferentes saberes mobilizados pelos indivíduos, pois estando eles relacionados principalmente com o que ocorre na esfera cultural, está implícita a referência a uma subjetividade que tem sido permeada por novas formas de reificação, correspondentes a uma nova configuração do capitalismo.

Aquilo que Benjamin chamava de perda da experiência (*Erfahrung*), ao se referir à narrativa moderna, coloca-nos diante do tipo de experiência da linguagem que acompanha o trabalho imaterial, como é o caso do hipertexto. Os aspectos comunicacionais da sociedade enfatizados pelos pensadores do capitalismo cognitivo também precisam ser problematizados no sentido de que a sociedade em rede tende a modificar e a simplificar a linguagem não visível em etapas anteriores da história do capitalismo. Atualmente, o privilégio da imagem

como aspecto crucial de valor de troca não quer dizer que devamos deixar de problematizar a relação entre a reificação da indústria cultural e o domínio da linguagem.

A inflexão fenomenológica da noção de experiência apontada por Gorz, embora procure indicar um limite da própria abordagem sociológica, encontra em seu pensamento um escopo normativo coerente, na medida em que suas proposições de redução do tempo de trabalho e uma renda universal suficiente se apoiam no pressuposto de que é necessário desvincular riqueza do tempo de trabalho, produtor de valor e medidas que propiciam o alargamento do tempo livre, do lazer e de formas de trabalho não heterônomo. Suas propostas incidem ainda sobre a possibilidade de que as experiências livres possam ocorrer de forma mais constante, expressando uma emancipação factível com o curso presente do capitalismo. Por outro lado, tais experiências, que em sua última obra são identificadas com o conceito de saber, deveriam ser, a nosso ver, mais claramente elucidadas quanto ao tipo de experiência que efetivamente revela a noção adorniana do não idêntico. Aí vislumbramos uma limitação das concepções bidimensionais de sociedade, tanto de Gorz como de Habermas.

Ainda assim, a influência de Sartre sobre o pensamento de Gorz surpreendentemente o aproxima da maneira pela qual Benjamin e Adorno trataram o conceito de experiência. Embora ele apareça de forma fragmentada na obra desses autores, cumpre um papel fundamental quanto ao modo pelo qual o interesse original da teoria crítica, a emancipação, se mantém vivo em suas obras, apesar dos contornos pessimistas que sobretudo a obra de Adorno veio a tomar. Em *Misérias do presente*, quando começa a comparar Habermas e Touraine, Gorz demonstra não só a sua admiração pelas ideias de Touraine, mas também se aproxima do pensamento de Adorno ao se referir à relevância da teoria crítica na formulação de Axel Honneth:

Por sua vez, a maneira pela qual Axel Honneth reinterpreta a teoria de Habermas inova e renova a teoria crítica de modo fecundo. Honneth concede importância crucial àquilo que Adorno chamava o “não idêntico” [...]: isto é, as ati-

vidades e relações pelas quais o sujeito recusa identificar-se a um papel, a uma função ou a uma utilidade social [...]. Para Honneth, o não idêntico não é simplesmente (como para Adorno) uma dimensão residual; ao contrário, nas sociedades modernas ou pós-modernas, é uma dimensão da experiência individual que pode tornar-se central e lançar as bases, ao mesmo tempo, de uma crítica da sociedade e de uma oposição à racionalidade instrumental (Gorz, 2004a, p. 147).

É preciso ainda refletir sobre o otimismo que marca as ideias de Gorz acerca de um comunismo do saber. Essa noção deve ser contrastada com as reflexões acerca do conceito de pós-humano, presentes no último capítulo de *O imaterial*, a partir do qual podemos pensar que o imaterial transita entre uma utopia e uma distopia. A gestação do *cyborg* que já havia sido anunciada por um texto célebre de Donna Haraway (1991) é um desdobramento visível da tese acerca do capital humano. A inteligência artificial, que passa a constituir-se também como vida artificial, altera ainda mais radicalmente aquilo que podemos chamar de experiência, pois o surgimento do *cyborg* significa em última instância algo que vai bem além da ideia de “segunda natureza” proposta por Lukács e pelos frankfurtianos. Trata-se, nesse caso, de uma situação limite entre o humano e o pós-humano, na qual o conceito de experiência pode representar um termo fundamental.

III

Em seu livro mais expressivo, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2005), Honneth desenvolve sua teoria crítica do reconhecimento. Com ela, deu-se um passo significativo para a constituição de uma teoria social com conteúdo normativo, capaz de explicar no âmbito da filosofia social as causas e as origens das formas de desrespeito (*feelings of social disrespect*), as experiências de injustiça existentes na sociedade moderna e, por conseguinte, a origem dos conflitos sociais delas decorrentes. Diferentemente de Habermas, para Honneth as ações emancipatórias, tal

como aquele as concebe, encontram uma explicação muito abstrata. A ação comunicativa é voltada para a obtenção do entendimento por meio da linguagem. Na visão de Honneth ela mostraria, tanto empiricamente, como na dimensão de uma reflexão pré-teórica, certa deficiência por não estender o escopo da teoria ao campo da própria *experiência* (Honneth, 1994, p. 262). Para o autor, a experiência moral substitui a análise centrada na separação entre sistema e mundo da vida. A intersubjetividade, que continua a ser o ponto de partida da interação, refere-se a um modelo conflitual, em que os indivíduos agem pragmaticamente no universo de uma luta, cuja finalidade é não a obtenção do consenso, mas a aquisição do reconhecimento. Sua intenção é formular uma teoria da normatividade moral capaz de explicar as causas dos conflitos sociais (Silva, 2008, p. 95).

Os pontos de partida de Honneth (2005) são os escritos do jovem Hegel e de Mead, aportes necessários para uma teoria da intersubjetividade. Quanto a Hegel, Honneth aponta para o fato de que em seus primeiros escritos na cidade de Iena o filósofo alemão desenvolve a tese de uma luta por reconhecimento como ponto de partida para a formação do espírito, sendo o espírito subjetivo o momento inicial de constituição do indivíduo:

Na primeira parte de sua análise filosófica, o procedimento metodológico de Hegel consiste em reconstruir o processo de formação do espírito subjetivo, ampliando-o passo a passo de modo que abranja as condições necessárias da autoexperiência da consciência individual; o resultado desse procedimento reconstrutivo deve esclarecer quais experiências, repletas de exigências, um sujeito precisa ter feito no todo antes de estar em condições de conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de “direitos” e, nessa medida, poder participar então na vida institucionalmente regulada de uma sociedade, isto é, no espírito “efetivo” (Honneth, 2005, p. 73).

Aos três momentos hegelianos de formação do espírito subjetivo em sua passagem ao espírito efetivo, corresponde em Honneth a três formas de reconhecimento, pautadas por amor, direito e soli-

dariedade. Para a formulação e a compreensão das injustiças sociais, e a proposição de uma sociedade justa, é preciso inicialmente explicar em que circunstâncias ocorrem as situações de humilhação e injustiça. Tais situações referem-se a um tipo de experiência não mais situada pelos parâmetros da filosofia do sujeito, e que também não podem ser consideradas cognitivas (Honneth, 2008a, p. 40). São as experiências de “não reconhecimento”, impostas pela forma da intersubjetividade, que impõem a luta por reconhecimento, como já mostrara Hegel, e a positividade jurídica de tal reconhecimento dependerá da apreensão por parte dos indivíduos quanto às circunstâncias de não reconhecimento. É desse modo que Honneth cria uma tipologia das formas intersubjetivas de reconhecimento:

De forma simplificada, a tipologia diz que na dimensão das relações primárias, as formas de reconhecimento são amor e amizade; na dimensão das relações jurídicas são os direitos; na dimensão da comunidade de valor é a solidariedade. Para cada uma dessas formas de reconhecimento, há uma auto-relação prática (autoconfiança, auto-respeito e auto-estima). A violação ou impedimento dessas relações sociais de reconhecimento traduz-se em formas de desrespeito, que correspondem respectivamente a maus-tratos e violação; privação de direitos e exclusão; degradação e ofensa (Silva, 2008, p. 98).

Buscando se desvincular dos traços idealistas de Hegel, Honneth encontra em Mead os elementos de um conceito de intersubjetividade que pretende superar a metafísica moderna e que se torne uma espécie de psicologia social com bases empíricas. O autor apropria-se de aspectos da teoria da ação de Foucault, cujo modelo conflitual aparece como a salvaguarda de uma subjetividade ainda capaz de autonomia. Tal modelo já se encontra esboçado em *The critique of power* (1991).

Ao elaborar sua teoria do reconhecimento Honneth recusa um ponto de partida contextual para suas premissas, um dos temas de sua controvérsia com Nancy Fraser (Fraser e Honneth, 2003). Ele entende que a luta por reconhecimento vai ao

encontro da multiplicidade de lutas sociais existentes na sociedade contemporânea, principalmente ao longo das três últimas décadas, trazendo para o centro de luta as injustiças “raciais”, de gênero, minorias étnicas etc., mas igualmente as lutas econômicas, que teriam, também elas, na busca por reconhecimento o seu fundamento moral. Tais lutas, entretanto, não se constituem como o ponto de partida para o reconhecimento, como se este estivesse restrito tão somente à esfera cultural, mas, ao contrário, a luta por reconhecimento é um fundamento moral que antecede o amadurecimento histórico dessas lutas.

Para Honneth uma teoria crítica do reconhecimento, como novo objeto central da Teoria Crítica, pressupõe que todo conflito social e, por conseguinte, os movimentos sociais estejam assentados em algum tipo de injustiça que implica necessariamente uma luta por reconhecimento. Mas é problemático o pressuposto de que toda injustiça só se constitui plenamente quando existe percepção subjetiva (ou intersubjetiva) de seus agentes, mesmo que no plano de percepções intuitivas e pré-teóricas. Não haveria, assim, distinção nítida entre dominação e injustiça, ou esta última substituiria aquela (Carmargo, 2006c). Da mesma forma, a exploração é conduzida a uma forma de não reconhecimento relativo à esfera econômica. Mas qual seria o lugar do conceito de autoexploração, que também surge como um novo aspecto do capitalismo tardio?

As insuficiências da análise econômica do capitalismo na obra de Adorno, criticadas por muitos, também permeiam o pensamento de Honneth desde seus primeiros trabalhos. Segundo ele (1994, pp. 267-268; 2008b), a abordagem superficial da categoria trabalho deixa pouco explícita a maneira pela qual a racionalidade instrumental adentra as estruturas atuais do capitalismo. A relação entre cultura e economia capitalista, tão cara aos frankfurtianos, também não fica evidente quando se aborda a cultura no sentido da produção de bens culturais. Embora parte considerável de sua crítica tome como elemento-chave a relação entre economia e cultura, o tratamento que dá ao conceito, também neste caso, está muito mais próximo de Habermas do que de Adorno. Ainda que o reconhecimento preexistia filosoficamente às distinções entre o “ma-

terial” e o “simbólico”, em seu longo debate com Fraser (2003, p. 117) Honneth afirma que a cultura demarca o campo de reprodução simbólica, principalmente para explicar as chamadas políticas de “identidade” que perfazem boa parte das teorias acerca dos novos movimentos sociais.

A proposta de Honneth e Fraser, ao postular o conceito de reconhecimento (e/ou redistribuição) como aquele em torno do qual deve necessariamente passar uma renovação da teoria crítica, corresponde efetivamente a uma ordem de problemas situados no centro de uma teoria social normativa, pois os novos movimentos sociais também fazem parte do contexto do capitalismo tardio. Por outro lado, quando recusa a dicotomia habermasiana de sistema e mundo da vida, Honneth em alguma medida aproxima-se do primeiro Horkheimer e de Adorno ao recuperar o conceito de experiência, revelando outro aspecto de atualização da teoria crítica. Mas, ao mesmo tempo, quase não faz referência às experiências de sofrimento que ainda não se manifestaram historicamente no âmbito coletivo, embora ele aborde a maneira pela qual a noção de “sofrimento” revela a dimensão da dominação e sua recusa em Adorno. Mesmo reconhecendo que há injustiças ainda ausentes do espaço público (*Idem*, p. 120), em sua argumentação subsequente Honneth não chega a abordar tipos de experiência social que não sejam necessariamente lutas por reconhecimento.

O problema da experiência tornar-se-á mais complexo, e propenso a abrir um leque bem maior de questões a serem pensadas, a partir da leitura de um dos textos mais recentes de Honneth (2008a). Em *Reification*, texto tão breve quanto denso, o autor propõe a recuperação do conceito de reificação, considerando sua origem lukacsiana e revendo-o não exatamente a partir de um novo contexto histórico, mas a partir das próprias proposições acima mencionadas de sua teoria do reconhecimento. Os problemas surgem porque aquilo que apontamos como experiência moral adquire um viés fortemente ontológico, que de certo modo altera as próprias bases discursivas em torno das quais se articulavam até então as reflexões do autor (Owen, 2008).

Em que consistia o conceito de reificação que marcou profundamente a teoria social contempo-

rânea? Para Lukács, reificação designava o processo por meio do qual os produtos da atividade e do trabalho humanos se tornam, em um sistema coisificado, independente e estranho aos homens, passando a dominá-los por suas próprias leis. Nesse sentido, a dominação capitalista é vista, com o auxílio da categoria de totalidade, não apenas como objetividade do processo histórico, mas também como abarcadora da subjetividade, ocasionando, nesta esfera, perda de liberdade, autonomia e autodeterminação reflexiva dos indivíduos nos marcos do capitalismo moderno. Tal fenômeno da reificação apresenta-se como algo geral e estrutural de toda a sociedade burguesa, cuja base material está expressa na propagação da forma mercadoria.

O eixo em torno do qual se articulam não apenas o conceito de reificação, mas também o conjunto dos inúmeros conceitos mobilizados por Lukács em *História e consciência de classe* é a tentativa enfática de reafirmar a noção de “práxis” como sendo aquela que demarca a originalidade do materialismo marxiano na história da filosofia moderna. Nesse sentido Honneth apreende com clareza o propósito de Lukács quando afirma que:

Na constante expansão da esfera da mercadoria, os sujeitos são compelidos a comportarem-se como observadores distantes, antes de serem participantes ativos na vida social, porque seu cálculo recíproco dos benefícios que outros devem produzir para seu próprio lucro requer uma postura puramente racional e impessoal. Ao mesmo tempo, esta mudança de perspectiva é acompanhada por uma percepção reificada de todos os elementos relevantes da situação, desde os objetos a serem trocados até os parceiros da troca, e, por fim, os próprios talentos pessoais só podem ser apreciados de acordo com o modo com que suas características quantitativas podem se tornar úteis na busca pelo lucro (2008, p. 25).

Honneth mostra que para Lukács a reificação se refere à relação dos indivíduos consigo próprios, com os outros e com a natureza, onde eles são tomados por coisas, em decorrência da universalização da forma mercadoria. Desse modo, a reificação

é algum tipo de erro moral ou mesmo erro cognitivo, pois ao tornar-se objetificação resulta em alguma forma de erro ou ilusão. Entretanto, conforme Honneth (*Idem*, p. 26), não é exatamente este o caso, pois a reificação na visão de Lukács seria uma *práxis* estruturalmente distorcida que possibilita o surgimento do que ele irá chamar de uma “segunda natureza”.

Identificando essa conceituação de Lukács com traços idealistas do filósofo, Honneth propõe que esta seja a versão oficial do pensamento lukacsiano, mas que é possível apreendermos em Lukács uma perspectiva diversa, vinculada à ideia de “práxis engajada” (*engaged praxis*), ou engajamento existencial, o que ajuda a problematizar o equacionamento clássico de Lukács sobre sujeito e objeto com o intuito de, em uma aproximação a Heidegger – e na esteira de um conjunto de autores que incluirá Dewey e Cavell –, construir uma visão sobre a reificação que considere o reconhecimento um privilégio sobre o ato cognitivo.

Conforme Honneth, o conceito de “cuidado” (*Sorge*) em Heidegger refere-se ao fato de que o sujeito não se depara com a realidade tendo em mente um sujeito cognitivo, mas sim algo anterior, isto é, o enfrentamento prático do homem com o mundo, onde se abre um campo de significação. Há neste conceito uma relação nitidamente intersubjetiva, estranha ao modelo da filosofia do sujeito, que traz o reconhecimento como sua implicação principal. Por outro lado, Honneth entende que paralelamente à versão oficial e produtivista apresentada por Lukács acerca da reificação, há a ideia de que o ato reificante diz respeito a hábitos de pensamento caracterizados por atitudes de contemplação ou indiferença (por isso, contrárias à *práxis engajada*), em que predominam formas de reificação do homem em relação a si mesmo, ao outro e ao mundo:

Ambas as alusões, de práxis engajada (Lukács) e de cuidado (Heidegger), designam a forma de orientação prática especialmente característica da estrutura do modo de existir “humano”. Em oposição à concepção prevalecente, que tem se tornado uma segunda natureza, e contra a qual os seres humanos primeiro e constantemente lutam para conhecer e apreender a

realidade de uma forma neutra, os indivíduos de fato existem em um modo de engajamento existencial, de “cuidado”, através do qual eles descobrem um mundo dotado de significado (*Idem*, p. 32).

Identificando ainda o conceito de “envolvimento” de Dewey como outra contribuição para se pensar a reificação em relação ao conceito de reconhecimento, Honneth propõe uma nova noção de reificação, qual seja, o “esquecimento do reconhecimento”. Mais uma vez, com base em suas premissas acerca da primazia da intersubjetividade, ele afirma que reificação ocorre em situações onde o homem se torna incapaz de reconhecer humanamente o outro (Mead) – espécie de amnésia em relação à situação originária de reconhecimento que tenha servido de base para o próprio processo de sociabilidade. A reificação também poderia surgir na forma de autorreificação. Para elucidar como isto se processa, ele recorre aos modelos “detetivesco” e “construtivista”: no primeiro, ganham destaque os atos mentais, como desejos e sentimentos, que se encontram fixos e petrificados; no segundo, o destaque recai sobre os atos mentais que, de algum modo, podem ser produzidos de acordo com o contexto. Em ambos os casos, vale lembrar, tais atos são passíveis de se metamorfosear em coisas, distanciando-se do ser humano.

A reificação como esquecimento do reconhecimento reforça o mesmo ponto de partida mobilizado em toda a obra recente de Honneth: a luta por reconhecimento cria a premissa intersubjetiva que está na base das ações humanas. Mas, enquanto os sentimentos de desrespeito e injustiça, ou as experiências que os geram, estão na origem do fundamento moral que fornece uma explicação lógica aos conflitos sociais, no caso da reificação haveria amnésia e perda dessa mesma experiência. Após fornecer uma explicação ontogenética sobre como o reconhecimento necessariamente é o ponto de partida para que a criança constitua o “eu” no processo de sociabilidade, anterior ao conhecimento do mundo, Honneth invoca passagens do pensamento de Adorno onde há menção ao fato de que o acesso cognitivo da criança ao mundo objetivo só ocorre quando o ser humano se identifica com

uma importante figura de ligação “mediante o investimento libidinal de um outro concreto” (*Idem*, p. 62). Ele sugere, pois, que mesmo Adorno corrobora a sua ontogênese do reconhecimento quando se refere à perda da experiência. Voltamos, assim, à noção inicial do não idêntico como epicentro da Teoria Crítica.

IV

Procuramos esboçar três visões distintas do conceito de experiência: fenomenológico (Gorz), dialético (Adorno) e intersubjetivo (Honneth), que confluem, de certo modo, para a ideia original da Teoria Crítica. Trata-se de ângulos que apontam para a ideia destacada por Horkheimer (1983) de que a emancipação depende da apreensão das experiências situadas em um nível pré-científico, em que a teoria social crítica pode perceber quais as forças sociais que caracterizam determinado momento histórico. Assim como Horkheimer, esses três pensadores consideram a sociologia uma disciplina insuficiente para a apreensão da experiência social.

Enquanto Gorz e Honneth buscam um conteúdo normativo explícito, Adorno vislumbra na esfera da cultura os resíduos de um pensamento utópico. Contudo, uma das diferenças cruciais entre eles diz respeito ao conceito de totalidade, o qual foi recuperado na interpretação jamesoniana da pós-modernidade (Camargo, 2006b). Aqui o fenômeno da cultura já não se distingue claramente do econômico, embora em Adorno a distinção permaneça enquanto experiência do não idêntico, que aponta muito mais para a direção do que já está colocado pela realidade do que o caminho político-normativo a ser adotado.

Nesta breve análise dos aspectos centrais do pensamento de Gorz e Honneth apreendemos algo a um só tempo sugestivo e perturbador para a Teoria Crítica: a compreensão da sociedade contemporânea e das condições presentes levando em conta as contribuições de um viés epistemológico tão distinto como a fenomenologia. Se Gorz interpreta a relação entre indivíduo e sociedade sem abrir mão da ideia de liberdade que embasa a reflexão sartrea-

na sobre a existência humana, o recurso de Honneth a Heidegger para desvelar uma ontogênese do reconhecimento desafia-nos a repensar a relação entre teoria crítica e fenomenologia.

Entendemos que a experiência social hoje só pode ser pensada à luz das transformações econômicas e culturais em curso, que nos situa em uma etapa diferenciada da história do capitalismo. As teses apresentadas por Gorz e Honneth são extremamente sugestivas no sentido de refletirmos sobre o papel da fenomenologia na interpretação dos processos de sociabilidade desta etapa histórica. A experiência e sua perda estão diretamente ligadas à centralidade do trabalho imaterial na produção da riqueza capitalista. O tipo de experiência social que se identifica ao conceito de reificação diz respeito à formação de um novo tipo de subjetividade, em que os indivíduos, através da rede, da internet e das novas tecnologias já não são apenas reprodutores dos interesses produzidos pela indústria cultural, mas cumprem um papel ativo (imaterial) de produção do seu próprio processo de reificação.

É nesse sentido que também vislumbramos se não limitações, ao menos passos argumentativos inconclusos em ambos os autores, talvez em decorrência de suas próprias premissas epistemológicas. André Gorz, inicialmente, postula o momento utópico no âmbito de um inconformismo existencial (2003; 2004a), avesso às categorias sociológicas, e mais tarde, em *O imaterial*, parece transpor a noção de experiência para o âmbito configurador de uma intelectualidade de massa, sem esclarecer em que medida o saber, enquanto experiência, se tornou permeado por processos contemporâneos de reificação. Axel Honneth, por sua vez, ao situar a experiência como o ponto de partida para a própria constituição do reconhecimento, pressupõe que só existe reificação quando antes tenha ocorrido em algum momento o reconhecimento.

Parece-nos que, ao subsumir o mundo à dimensão originária da intersubjetividade, Honneth encontra dificuldades para entender situações banais mencionadas recorrentemente por Adorno. Por exemplo: Como se explica o fato de um sujeito escutar no rádio uma música de péssima quali-

dade? Isto seria também o esquecimento do reconhecimento? Se Lukács exagerou em conceituar a reificação como decorrência da universalização da forma mercadoria, parece-nos não menos evidente que sem o recurso à categoria da totalidade persista a ausência de um modelo plausível que explique as inúmeras circunstâncias sociais em que o indivíduo perde sua possibilidade de autonomia ao naufragar, ontologicamente, em um “todo que é o não verdadeiro” (Adorno). Embora as teorias que adotam a intersubjetividade como ponto de partida mobilizem argumentos convincentes sobre como se tornou possível a própria sociabilidade humana, seu desdobramento utópico, ou normativo, permanece limitado perante a constatação de que a emancipação humana é incompatível com a totalidade representada pelo modo de produção capitalista.

Notas

- 1 Referimos-nos basicamente aos pequenos ensaios “Experiência e pobreza” (Benjamin, 1985b) e “O narrador” (1985c).
- 2 A esse respeito ver *Minima Moralia* (1992) e textos sobre música e estética de Adorno.
- 3 Para uma análise do pensamento de André Gorz com base nesses conceitos, ver Camargo (2009), especialmente capítulos 2 e 5.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. (1984), *Dialética negativa*. Trad. José Maria Ripalda. Madri, Taurus.
- _____. (1982), *Teoria estética*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (1992), *Minima Moralia*. Trad. Luiz Eduardo Bica. São Paulo, Ática.
- _____. (1986), “Sobre a música popular”, in Gabriel Cohn (org.), *Theodor Adorno*, São Paulo, Ática, pp. 115-146.
- _____. (1977), “The actuality of philosophy”. *Telos*, 31: 120-133.
- _____. (1981), *Tres estudios sobre Hegel*. Madri, Taurus.

- _____. (1989), "Society", in S. Bronner e D. Kelner (eds.), *Critical theory and society: a reader*, Nova York, Routledge, pp. 267-275.
- _____. (2008), *Introdução à Sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, Editora da Unesp.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. (1985), *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar.
- BENJAMIN, Walter. (1985a), *Textos de sociologia*, in Flávio Kothe (org.). *Walter Benjamin*, São Paulo, Ática.
- _____. (1985b), "Experiência e pobreza", in *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, vol. 1, pp. 114-119.
- _____. (1985c), "O narrador", in *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, vol. 1, pp. 197-221.
- CAMARGO, Sílvio César. (2006a), *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo, Annablume/Fapesp.
- _____. (2006 b), "Capitalismo e utopia na teoria social de André Gorz", in Josué Pereira da Silva e Iram Jácome Rodrigues (orgs.), *André Gorz e seus críticos*, São Paulo, Annablume.
- _____. (2006c), "Axel Honneth e o legado da teoria crítica". *Revista Política & Trabalho*, 24: 123-138, João Pessoa.
- _____. (2009), *Trabalho imaterial e produção cultural: a dialética do capitalismo tardio*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp.
- COHN, Gabriel. (2003), "Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos", in Atilio Boron (compilador), *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, império y ciudadanía*. Buenos Aires, Clasco, pp. 15-25.
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. (2003), *Redistribution or recognition? A Political – Philosophical exchange*. Londres, Verso.
- GORZ, André. ([1980] 1987), *Adeus ao proletariado*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- _____. (1999), *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2003), *Metamorfoses do trabalho*. São Paulo, Annablume.
- _____. (2004a), *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo, Annablume.
- _____. (2004b), "Économie de la connaissance, exploitation des saviors". Entrevista realizada por Yann Moulier Boutang et Carlo Vercellone. *Multitudes*, 15. Disponível em <http://www.multitudes.samizdat.net>.
- _____. (2005), *O imaterial*. São Paulo, Annablume.
- HABERMAS, Jürgen. (1987a), *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri, Taurus.
- _____. (1987b), *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II: *Crítica de la razón funcionalista*. Madri, Taurus.
- HARAWAY, Donna. (1991), *Simians, cyborgs and woman: the reinvention of nature*. Nova York, Routledge.
- HEGEL, G. W. F. (1987), *Fenomenologia del espíritu*. México, Fondo de la Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. (1988), *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, parte 1.
- HONNETH, Axel. (1982), "Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory". *Thesis Eleven*, 5/6: 162-184.
- _____. (1991), *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Londres, The MIT Press.
- _____. (1994), "The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today". *Constellations*, 1 (2): 255-269.
- _____. (2003), *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (2005), "A physiognomy of the capitalist form of life: a sketch of Adorno's social theory". *Constellations*, 12 (1): 50-64.
- _____. (2008a), *Reification: a new look at an old idea*. Nova York, Oxford University Press.
- _____. (2008b), "Trabalho e reconhecimento". Trad. Emil Sobottka e Giovanni Saavedra. *Civitas*, 8 (1): 46-67, Porto Alegre.
- HORKHEIMER, Max. ([1937] 1983), *Teoria tradicional e teoria crítica*. São Paulo, Abril (col. "Os Pensadores").
- JAMESON, Fredric. (2001), *The cultural turn: selected writings on the postmodern: 1983-1998*. Nova York, Verso.

- JAY, Martin. (1999), "Is experience still in crisis? Reflections on a Frankfurt School lament". *Kriterion*, 100: 9-25, Belo Horizonte.
- LUKÁCS, Georg. (1986), *História e consciência de classe*. Lisboa, Escorpião.
- OWEN, David. (2008), "Recognition, reification and value". *Constellations*, 14 (4): 576-586.
- SARTRE, Jean Paul. (1978), *Questão de método*. São Paulo, Abril Cultural.
- SILVA, Josué Pereira da. (2008), *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo, Annablume.
- ZUIDERVAART, Lambert. (2008), "Truth matters: Heidegger and Horkheimer in Dialectical Disclosure". *Telos*, 145: 131-160.

**EXPERIÊNCIA SOCIAL E CRÍTICA
EM ANDRÉ GORZ E AXEL
HONNETH**

Sílvio Camargo

Palavras-chave: Experiência; Teoria crítica; Não identidade; Emancipação; Capitalismo.

Neste artigo debatemos a centralidade do conceito de experiência em Axel Honneth e André Gorz. Tal centralidade nem sempre é explicitada, mas subjaz às suas formulações teóricas. Em seu livro *Reification*, Honneth parte de sua teoria do reconhecimento para propor uma elaboração contemporânea do conceito de reificação na forma de esquecimento do reconhecimento. André Gorz, em *Metamorfoses do trabalho* e *O imaterial*, adota como ponto de partida as ideias de racionalidade não econômica e intelecto geral, respectivamente, para postular a existência de experiências de um potencial utópico. Em ambos há elementos da categoria adorniana do não idêntico, bem como entrecruzamentos com a fenomenologia de Heidegger e Sartre. Em ambos é recuperado o problema da “experiência” para os debates em teoria crítica.

**SOCIAL EXPERIENCE AND
CRITIQUE IN ANDRÉ GORZ AND
AXEL HONNETH**

Sílvio Camargo

Keywords: Experience; Critical theory; Not identity; Emancipation; Capitalism.

In this article we discuss the centrality of the concept of *experience* in Axel Honneth and André Gorz. Such centrality is not always explicit, but underlies within its theoretical formulations. In his recent book, “Reification”, Honneth starts off from his theory of recognition to propose a contemporary elaboration of the reification concept in the form of the oblivion of recognition. In *Metamorphoses of work* and *The immaterial*, André Gorz adopts as his starting-point the ideas of non-economic rationality and general intellect, respectively, to postulate the existence of experiences of a utopian potential. In both thinkers, elements of Adorno’s category of “not identical” are present, as well as intertwinements with the phenomenology of Heidegger and Sartre. Both authors postulate the problem of “experience” in critical theory debates.

**EXPÉRIENCE SOCIALE ET
CRITIQUE DANS ANDRÉ GORZ
ET AXEL HONNETH**

Sílvio Camargo

Mots-clés: Expérience; Théorie critique; Non identité; Emancipation; Capitalisme.

Dans cet article, nous abordons la centralité du concept d’expérience dans Axel Honneth et André Gorz. Une telle centralité n’est pas toujours explicite, mais sous-tend ses formulations théoriques. Dans son livre *Réification*, Honneth part de sa théorie de la reconnaissance pour proposer une élaboration contemporaine du concept de réification sous la forme de l’oubli de la reconnaissance. André Gorz dans *Métamorphoses du travail* et *L’immatériel* adopte comme point de départ les idées, respectivement, de rationalité non économique et d’intellect général, pour postuler l’existence d’expériences d’un potentiel utopique. Dans ces deux idées nous retrouvons des éléments de la catégorie de Adorno de “non identique” ainsi que des intersections avec la phénoménologie de Heidegger et de Sartre. Dans les deux cas les auteurs récupèrent le problème de “l’expérience” pour les débats dans la théorie critique.